

The background of the cover is a black and white photograph of a park. In the foreground, there are many fallen leaves on the ground. Several bare trees with thin trunks and branches are scattered throughout the scene. In the background, a light-colored building with windows is visible behind the trees.

Вестник
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 1

Москва
Издательство МГОУ
2006

Вестник
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 1

Москва
Издательство МГОУ
2006

**Вестник
Московского государственного
областного университета**

Редакционно-издательский совет:

В.В. Пасечник - председатель, д.п.н., проф.

В.П. Блинова - начальник учебно-методического управления

С.Г. Дембицкий - первый проректор, проректор по учебной работе, д.э.н., проф.

С.Н. Жураховский - проректор по развитию и информатизации, к.т.н., доц.

С.В. Макеев - директор издательства, к.ф.н., доц.

Ю.И. Яламов - первый зам.председателя, проректор по научной работе и
международному сотрудничеству, д.ф.-м.н., проф.

А.В. Чайка - начальник планово-экономического управления.

Редакционная коллегия серии «Философские науки»:

д.филос.н., проф. Дырин А.И. (ответственный редактор)

к.педаг.н., доц. Ярославцева Г.В. (ответственный секретарь)

к.филос.н., доценты Демина Л.А. и Загребин М.В.

**Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». № 1 (19). Выпуск № 2
серии. М.: Изд-во МГОУ, 2006. - 180 с.**

Вестник МГОУ (все его серии) является рецензируемым (ваковским) и подписным изданием, предназначенным для публикации научных статей докторантов, а также аспирантов и соискателей (См.: Бюллетень ВАК №4 за 2005г., с.5).

В «Вестнике» могут публиковаться статьи не только работников МГОУ, но и других образовательных учреждений.

ISBN 5-7017-0881-0

© МГОУ, 2006

© Издательство МГОУ, 2006

Уведомление ответственного редактора серии «Философские науки» Вестника МГОУ

С 1997 года в Московском государственном областном университете (до апреля 2002 г. — Московский педагогический университет, до этого МОПИ им. Н.К. Крупской) 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 16ти 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 социальноэкономического 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 2003-2005 годы были изданы под новым наименованием — **«Вопросы философии науки и образования»**. (Вышли №№17-20). 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»**. В 2005г. вышел один, первый № (выпуск) серии «Философские науки», в 2006г. выйдут второй и третий номера этой серии. И так — по 2 номера ежегодно.

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. Однако рекомендуемый объем 0,5-1 п.л. (12-14 листов А4). 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 (210х297) в 2х 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 1,5 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 (п/ж, кегль 14), далее текст без разбивки на страницы. Страницы бумажного носителя нумеруются от руки простым карандашом. Дискеты не возвращаются (почтовой пересылкой).

Обращаем особое внимание на *точность библиографического оформления* произведений печати в «*Примечаниях*» (литература в конце текста), на *выверенность статей* 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). Обращаем поэтому внимание авторов статей на полное и точное следование этим Правилам.

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»: 105005, г. Москва, ул. Радио, д.10а, МГОУ, комн. 122 (кафедра философии). Телефон 2611380. Электронный адрес: Dyrin@mail.ru

РАЗДЕЛ 1.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ЕГО СОВРЕМЕННОГО РЕФОРМИРОВАНИЯ (МОДЕРНИЗАЦИИ) В РОССИИ

Дырин А.И.,

*доктор философских наук, профессор,
академик МАН ВШ, МАН ПО и АВН России,
заведующий кафедрой философии МГОУ*

**И еще раз к вопросу о «философии» новейшего периода модернизации
российского образования, или Его истинные цели и задачи
в аспекте реализации Россией Болонской декларации и безопасность страны**

В период последнего десятилетия (1996-2006гг.) мне пришлось не единожды обращаться к тем или иным вопросам нашего образования и, прежде всего, — к философии современного российского образования, к философско-методологическим и мировоззренческо-идеологическим основам столь настойчиво и откровенно насильственно, агрессивно осуществляемого реформирования и/или модернизации всех уровней сферы современного образования в России. 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 моей книге «Философские исследования и разработки: Избранное», изданной «Современными тетрадами» в конце 2004 — начале 2005 годов (СС. 484-576), а также в статье, опубликованной в мае 2005 года в «Вестнике МГОУ» №3(14). Серия «Философские науки». Выпуск первый. — С.5-13.

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

Конечно, за истекшие месяцы печатью и электронными средствами массовой коммуникации публике было представлено немало проектов и документов, статей и докладов, предупреждающих общество о грядущей беде.¹⁾ 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 критикуется и, скорее, не принимается, отвергается. Впрочем, и тому, и другому, свои есть причины, свои мотивы и аргументы.

В настоящем докладе мне хотелось бы, 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.Б. Федорова и особенно — докладами В.Е. Шукшунова, посвященными анализу и оценке ситуации в сфере российского образования, вызванной новой парадигмой его реформирования, прочитанными 18 марта 2005 и 7 апреля 2006 годов на Общих годовых собраниях Международной академии наук высшей школы. (Кстати, прочитанном, если, конечно, я все увидел ясно (в марте) 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?). Впрочем, по необходимости я буду в этой статье обращаться и к своей прошлогодней работе (публикации).

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, ибо подпись под документом говорила: Россия присоединяется и, следовательно, принимает европейские стандарты в области образования. Казалось бы — всего лишь декларация, скорее сообщение о намерениях, чем договор. Ничего секретного, закрытого здесь быть не должно. Но почему этот документ я не мог найти на сайте Федерального агентства по образованию Министерства образования и науки РФ? Почему его не было и на сайте Комитета по образованию ГД ФС РФ? Почему распечатки этого документа, о котором столько толков, нет в моем вузе? Почему он РГБ предлагается сегодня 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 трижды анализировал рекомендации и «рекомендации» (или рекомендации — ловушки) Декларации в своих сообщениях на научных конференциях и в публикациях.²⁾ 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 соглашений? Вопросы далеко не риторические и не праздные, а существенно важные. Ответы на них надо получить ясные, четкие, правдивые, надо заставить властные структуры говорить с образовательной общественностью публично, открыто и услышать ее голос, ее предложения. Словом, чтобы гласность была не только внизу, но и наверху: там, где сегодня господствует одна лишь «неслышимость». Но сначала подчеркну несколько общеизвестных, но необходимых для уяснения дальнейшего, фактов.

Общее заявление европейских министров образования 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, но были это министры образования Франции,

Германии, Италии и Великобритании!

В ходе реализации рекомендаций Болоньи прошло немало конференций и семинаров, на которых были 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). (Заметим и учтем строжайше — *все сделано до вступления России...*).

Именно на этой, Берлинской конференции министров образования стран Европы к Болонскому процессу по развитию единого европейского образовательного пространства присоединилась и Россия. Подчеркнем — присоединилась на удивление — *легко и просто*, без обычного и уже привычного, даже малейшего *сопротивления* со стороны объединенной Европы: дверь широко открыли и пригласили! С чего бы это вот так? Тем не менее, сегодня, «пройдя» половину своего общего, определенного, как известно, к 2010 году, пути Болонский процесс находится в разгаре, включив в себя уже 40 государств Европы (РФ была 33-м!). И наши, бывшие, разумеется, как всегда, в здравом уме и трезвом рассудке, подписанты за истекший период могли разобраться что есть что, и к чему, и кого из нас и в чем обязывает. Что делать и как делать? Отчего молчим или «темним»?

Каковы же основные 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 что «мы теряем конкурентоспособность». Впрочем, чтобы американцы не «расстраивались», он тут же подчеркнул, что дело это будет поправлено новым этапом реформы — модернизацией нашего образования. Но будет ли? «Свежо предание, да верится с трудом», — говорят в таких случаях в народе российском! И возможно ли это в принципе при реализации задач нового этапа *модернизации как реализации предначертаний* 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», а также административно-управленческого персонала вузов. 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 и соответствующих документов в области высшего образования, в том числе благодаря использованного единообразного приложения к диплому, разработанному ЮНЕСКО, и характеризующего учебную программу по специальности.

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 стран Азии, Африки, Америки. Затем — об усилении внимания к изучении иностранных языков, об автономии вузов и 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. вопрошал и 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, 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! Но зачем, с какой целью и в чьих интересах?

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, дескать не — Европа. 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 третий год уже Россия интегрируется в «общеевропейское образовательное пространство»! Однако такой подход, видимо, не соответствует взглядам и желаниям авторов декларации, именуемой Болонской, инициаторов и других активных участников процесса, ибо

он *расходится* с реальными (а не декларируемыми) целями и задачами ведущих сил объединившейся Европы, в т.ч. по вопросам образования на континенте и для континента. Правда, получается что лишь для *западной* ее части. И не более того!

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 (проецируем 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 анализируемой 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. Однако о чем фактически речь? И где «собака» зарыта?

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, конечно, явно риторический!

Исторически многоопытная, не единожды уже битая и ученая, теснимая Америкой, Японией и другими «тиграми» (вне Европы) европейская буржуазия 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 и «управляющих мозгов». На реализацию в Европе именно *этой образовательной потенции* и нацелен Болонский процесс. И суть дела в общем-то несколько не меняется от того, что цель эта, что задача эта явно не провозглашается, что открыто она не декларируется. Да и вообще, нам-то, России что до этого? Мы уже в Европейском союзе? И сразу на равных? Учтены наши интересы и особенности? Не во сне ли мы?

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 «высшим 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 (в России) и первая ступень сегодня для многих является платной, 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 и есть и 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) может оказаться 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, кто 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 в одном из своих выступлений, что, если введение ступени бакалавра – есть фактически введение у нас звания «лаборант в западноевропейской лаборатории», то ликвидация ученой степени доктора наук по специальности и/или по кафедре 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. Нам 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! Да и то далеко не удачливого, не способного, постоянно спотыкающегося в этих разгадках!

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 случай-

ным, скажем мы теперь, нам кажется и то, что Болонские документы *не содержат* — даже в постановочном ключе — *вопросы подготовки преподавательских кадров*, хотя имеется положение об их мобильности и конкурентоспособности. Надо думать, что преподаватели будут появляться как ангелы с неба и будут конкурировать друг с другом за обучение студентов своему предмету или даже его «модулю». Но тогда, не идет ли фактически речь здесь о коммерциализации обучения? Впрочем, цель эту Болонские документы тоже открыто не провозглашают, публично 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? Каков механизм взаимосвязи этих агентств с национальными органами образования? Ответов нет.

Много вопросов ставит и требование декларации оценивать работу вузов по подготовке кадров *не по программам и учебным планам дисциплин, а по результатам обучения*. Прекрасно! Но эти последние — предлагается оценивать даже не по результатам и эффективности практической деятельности выпускников, а (напоминанием: действует кредитно-модульная схема оценки обучения!) *по величине их рейтинга*, т.е. по итоговой величине баллов, набранных по «модулям» за период обучения. Но кто, где, когда и каким образом доказал, что здесь имеется прямая и однозначная зависимость? Словом, возникают вопросы и вопросы. Ответов же как не было, так и нет. А декларация от имени России все-таки подписана и новый министр обещает реформировать — модернизировать нашу систему образования в соответствии с установками декларации Сорбонны — Болоньи! И к тому же — быстро! Не до разговоров!

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, великий русский язык. И все же — знать языки надо, это и хорошо, и престижно.

Однако ясно, что более широкое распространение в объединяющейся 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. Да, и России в том числе: она не может быть здесь исключением. 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 других тридцати стран Болонского процесса в ведущие капиталистические государства 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, и даже не государственные властные структуры и не европейское общество заинтересованы в том или ином, но в целом — достаточно высоком уровне подготовки выпускников вузов, а лишь и прежде всего *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 производимых товаров и услуг и получения максимальной прибыли. И сегодня. И в будущем. Вот студенчество и весь народ Франции в эти мартовские дни 2006 года борются за законность этого самого трудоустройства, за то, чтобы в «объединенной Европе» хотя бы молодежь ведущих стран ЕС была социально защищена. Уже сегодня. Еще до того момента, когда дело дойдет до трудоустройства выпускников вузов других стран, прибывающих по т.н. «мобильности»! А что думает об этом наш студент, где его мобильность?

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 и 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, и административно-управленческого персонала, 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, не социально-экономическая, а *собственно политическая*. Это цель подготовки — по авторитетному примеру Америки, США - своих *агентов влияния* в различных странах мира.

Впрочем, *политический характер* Болонского процесса не только скрывается, но и отрицается. Однако в сентябре 2003 года Берлинская конференция тем не менее недвусмысленно подчеркнула, что *министры образования опираются на решения Европейского союза* (в частности Лиссабонское 2000г. и Барселонское 2002г.), предусматривающие создание наиболее конкурентоспособной и динамичной в мире экономики, 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, есть 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 и управленческой 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 из 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» и «реализации его социальной роли», об усилении «европейского измерения» и развитии «общеевропейского пространства высшего образования», т.е. его ориентации на общеевропейские ценности, о придании динамизма «единому образовательному процессу в Европе» и «формировании будущего», о доступности и об «увеличении привлекательности европейской системы высшего образования», о «введении аспирантуры в общую систему высшего образования» (в качестве третьего уровня!) и развитии «системы дополнительного образования» (образование в течение всей жизни!) и, наконец, самое неотразимое и победное для наших госчиновников от образования и иже с ними: – *«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, даже опасно для России, ее образования (в том числе и прежде всего – военного и инженерного) и безопасности страны в целом. Не видеть этого сегодня может только слепец, только невежда, не патриот России, да еще боящиеся ответственности «наши» подписанты всевозможных деклараций.

Именно так – безопасности страны! Безопасности, о сути и значении которой сегодня в Отечестве нашем сплошь и рядом просто забывают, не хотят думать. В связи с этим в заключение несколько мыслей хотелось бы высказать относительно образования инженерного и военного (и военно-гуманитарного, и военно-инженерного, и собственно военного – подготовки командного состава армии и флота).

На научных конференции-семинаре «Стратегия и структура подготовки инженеров для наукоемких отраслей – взгляд работодателей» (24 ноября 2004г.) и конференции – семинаре «Европейская система качества и аккредитации инженерного образования» (1 марта 2006г.), прошедших в стенах МГТУ им. Н.Э. Баумана, были единодушно отмечены прежде всего следующие основополагающие важные для российской образовательной сферы положения и выводы:

1. В последние годы в связи с проводимыми в России экономическими реформами и модернизацией отечественного образования, а также – стремлением нашей страны к интеграции в мировое образовательное пространство неоднократно проводился анализ системы подготовки кадров в высшей школе и разработки оптимальной структуры перечня направлений и специальностей, а также принципов построения образовательных стандартов нового (теперь уже – третьего!) поколения. В частности,

было отмечено, что реализация положений Болонской декларации в России приводит к *актуализации расширения многоуровневой подготовки специалистов* по схеме введения модульности построения учебных планов, кредитной оценки трудоемкости дисциплин, компетентного подхода в проектируемых стандартах и т.п.

Но одновременно установлено, что выполнение Болонских положений предусматривает бережное отношение к национальным системам образования и культуры, сохранение их отличительных черт, традиций и завоеванных предыдущими поколениями преимуществ, а также показано, что без учета истории отечественного, скажем инженерного и военно-инженерного, образования, его традиций и особенностей, его качества, в том числе трех уровней собственно военного образования, без учета всего этого невозможно выбрать правильный путь эволюции этих разновидностей образования в соответствии с «болонскими» принципами, российскими традициями, научно-техническим прогрессом и интересами страны на современном этапе ее бытия.

2. Что касается проблемы качества образования, то с высокой степенью уверенности можно утверждать, что естественнонаучное и инженерное образование (в том числе — для оборонной области страны) в России всегда было одним из лучших в мире, что ведущие российские университеты никак не уступают мировым технологическим школам. Этому факту есть многочисленные и убедительные доказательства, есть совершенно очевидные и понятные исторические и историко-научные объяснения, так как выпускники российской технической и военно-технической школы всегда отличались широтой профессиональных познаний в сочетании с прочностью их фундаментальной подготовки. Это определялось тем, что в России (и СССР) высшие технические и технологические школы развивались в тесной связи с естественными факультетами университетов, что повышало научно-теоретический уровень обучения и привело к отказу от узкопрактического подхода в подготовке инженеров и технологов и способствовало выпуску во многом энциклопедически подготовленных *специалистов*.

3. В настоящее время *роль фундаментальной* подготовки в образовании еще более возросла. Известно, что с 30-х годов XX века в нашей стране преобладал отраслевой принцип подготовки кадров. Он соответствовал требованиям времени и имел большие достижения, позволив совершить в годы индустриализации и послевоенного восстановления народного хозяйства стремительный подъем промышленности, науки, культуры, аграрного сектора... В начале 90-х годов XX века в стране был проведен перевод отраслевого принципа обучения к универсальному, основное отличительное качество которого — углубленная фундаментальная подготовка выпускников, позволяющая — в конечном счете — значительно расширить возможности *специалиста как разработчика высоких технологий*, являющихся сплавом науки с инженерно-технологическим искусством, а также повысить социальную защищенность работника на рынке труда. Впрочем, истины ради надо отметить, что хорошая фундаментальная подготовка у нас была всегда, в том числе и в годы отраслевого обучения в системе многочисленных так называемых отраслевых вузов, выпускники которых блестяще проявили себя не только в той сфере деятельности, к которой их конкретно готовили, но и всегда, когда необходимо было решать другие, новые, нешаблонные задачи и проблемы.

4. Словом, что касается «выстраивания» или «подгонки», «перевода» российского образования в Болонский процесс, то речь, конечно, прежде сего идет об уровнях образования, стандартах, о взаимном признании эквивалентности учебных планов и программ и, следовательно, дипломов, аттестатов и других возможных до-

кументов. Ведь известно, что до начала 90-х годов у нас было фактически два уровня (разновидности) подготовки инженерных кадров — инженер-эксплуатационник (5 лет обучения) и инженер-разработчик (5,5 лет). Задолго до 2003 года у нас началась и все расширялась подготовка выпускников вузов и по системе «бакалавр-магистр». Они (в том числе и бакалавры) находили свою нишу на рынке вакансий. Оказалось, что некоторых специалистов действительно можно подготовить (даже в области некоторых информационных технологий), — скажем расчетчиков. Да, в двухуровневом обучении (бакалавр-магистр) есть некоторые положительные моменты (большая вариативность обучения, возможность для студента делать тот или иной выбор, экономия средств государства при подготовке «бакалавра» по сравнению со «специалистом»). По уровню и продолжительности обучения, а, следовательно, и — программе обучения студент имеет право выбора, как принято теперь говорить, «оптимальной лично для него траектории». И все же!?

5. В нашем современном (и в первую очередь — техническом) образовании действует многоуровневая схема подготовки кадров, где потребность в *специалистах* каждого уровня реально определяется исключительно запросами науки и промышленности. Но все ли здесь хорошо, все ли продумано и просчитано? И особенно в плане «завершения модернизации» в соответствии с болонскими положениями? Не может ли быть нам в результате подписания декларации фактически навязано *всеобщее, тотальное двухуровневое* высшее образование?! *Вместо специалиста!* Но ведь это будет *движением вспять*. И не только с формальной стороны! Переход на уровень магистратуры, как уже известно, будет происходить только после получения степени бакалавра и сдачи вступительного экзамена для обучения в рамках второго уровня! Такое «встраивание», такое «движение в Европу» не может не порождать самые решительные возражения, ибо здесь фактически совершенно жестко и *однозначно предусмотрено*: массовым уровнем выпускника российского вуза (в том числе и инженерного) станет выпуск бакалавра!

Однако не то, что за три, даже за четыре года невозможно подготовить инженерно-технологические кадры по многим специальностям, связанным с современными высокими технологиями. Ни производственную практику, ни лабораторные практикумы, ни конструкторскую подготовку и т.д. невозможно в наше время «втиснуть» в четыре года! В этом случае мы станем готовить заведомо слабых выпускников, совершенно не готовых, не привыкших к самостоятельной работе. В Америке уже некоторое время существует эта жесткая система «бакалавр-магистр». И, по свидетельству И.Б. Федорова, президент Национальной инженерной академии США профессор Вульф подчеркивает, что сегодня едва ли не основной причиной падения качества американского инженерного образования, снижения его престижа среди выпускников американских школ является именно подготовка инженеров *на уровне бакалавриата*.

Поэтому он намерен перед руководством страны поставить вопрос о *восстановлении полноценных программ* подготовки инженерных кадров в системе — «дипломированный специалист». Об этом же начали думать и многие в странах Европы. Так куда же мы рвемся? К какому качеству кадрового состава стремимся? Или в своем упоении (или жестко навязываемом нам извне и частью так называемой элиты изнутри!) еще и на себе хотим проверить ошибки и заблуждения других стран и народов, их образовательных систем!? Словом, подчеркнем со всей настойчивостью: одним из уровней подготовки инженерно-технических кадров для страны, для ее оборонного комплекса, для армии и флота, — следовательно, уровнем важнейшим

- должен быть у нас *уровень специалиста (5-5,5 лет обучения) по монопрограмме*, соответствующей второму, более высокому, чем бакалавриат, уровню образовательной подготовки кадров. Если мы, конечно, осознанно и целенаправленно не намерены идти в сторону противоположную веку двадцать первому.

6. Вопросы взаимопризнания дипломов и программ на международном уровне очень важны и прежде всего для реального обеспечения «академической мобильности». Но здесь речь следует вести в первую голову о прозрачности и, что особенно важно, о *действительно взаимном признании результатов обучения*. Именно к этому нас ведут прямые контакты между заинтересованными вузами, взаимные экспертные оценки степени эквивалентности наших и их программ, «включенное обучение» и выдача выпускнику дипломов обоих университетов. Затем на такой же взаимной основе можно будет прийти к взаимопризнанию не только студенческих, но и аспирантских, и ряда иных программ.

Если же речь идет об аккредитации как способе признания диплома вуза на рынке труда, то, во-первых, будем помнить, что диплом многих ведущих российских вузов, особенно в прошлом, в советский период их истории, признавался работодателями во всех странах мира, а, во-вторых, заметим, что возможность международной аккредитации в специальных аккредитационных центрах (европейских или американских) и необходимость таковой возникла лишь в постсоветское время. Однако есть здесь и третье: нельзя не пожалеть о том, что определенным минусом такой аккредитации сегодня выступает тот факт, что западные образовательные программы заведомо, априори считаются лучшими, чем российские, и служат эталоном.

Другими словами, здесь присутствует явная и преднамеренная *установка на дискриминацию качества российского образования*, против чего нам следует выступить однозначно. Тем более, что во многих областях нашего естественно-математического и даже социогуманитарного образования, не говоря уже об образовании инженерном, заложено и развивается качество самой высокой пробы. И все же. По пути участия страны, наших вузов в международных аккредитационных центрах идти надо. Надо создать и Российский общественный аккредитационный центр. Надо стремиться к получению авторитетного и объективного суждения о наших и зарубежных образовательных программах. *Но аккредитация инженерных и всех других программ вузов внутри страны безусловно должна проводиться государственной структурой*. Здесь вопросов нет ни для кого: ни для нас, ни для европейских наших коллег.

7. В последние годы ситуация в промышленности, наукоемком бизнесе, оборонных отраслях России стала меняться в том смысле, что работодатель (впрочем, как и раньше) не хочет воспринимать и все больше не воспринимает такого бакалавра, которого *приходится «доводить» до нужного уровня на производстве*. Хотя экономика в целом требует более гибких схем подготовки специалистов, а молодежь — как всегда — стремится к получению профессии с высшим образованием за более короткие сроки обучения. Не забудем, однако, и то, что как болонские документы, так и российское законодательство предусматривают единое: *профессиональное образование любого уровня должно обеспечивать получение выпускниками профессии и соответствующей квалификации*.

Опыт подтверждает, что в двухуровневой образовательной среде используются иные методы управления учебным процессом и принципы регулирования потоками обучаемых, иная организация и технология учебного процесса, которые для ряда современных наукоемких специальностей оказываются мало или вовсе неэффективными. Поэтому *многоуровневая подготовка специалиста* оказывается более

востребованной экономическим сектором жизни российского общества, чем программа бакалаврская. Анализ же состояния, тенденций и перспектив развития подготовки инженерных кадров в России нашего времени (в том числе и по многоуровневому, и по двухуровневому схемам) показывает, что работодатели — представители промышленности и иного бизнеса, научных организаций страны скорее не воспринимают, чем одобряют (или даже не знакомы с последними разработками в области содержания подготовки современного инженера — есть ли таковые?) концепции построения и сами проекты образовательных стандартов бакалавра и магистра.

Словом, в обществе нашем доминирует позиция необходимости сохранения в России *непрерывной подготовки специалистов*. И не считаться с этим никак нельзя. Если не разрушать то, что еще есть, если не идти «вперед» по пути назад. Впрочем, более ярко и образно об этом не так давно сказал поэт (Игорь Губерман): «Вожди народа свой народ во имя чести и морали опять зовут идти вперед, а где перед — опять соврали!»

Учитывая все изложенное выше мне было несколько не по себе услышать не аналитические суждения о принципах Болонской декларации и сегодня, здесь, в этом зале, на нашей конференции. И тем более — призыв (к кому?) дать «научное обоснование присоединению высшей военной школы к реализации Болонских соглашений». Неужели вновь побежим «впереди паровоза»? Не разобравшись в существе и направленности дела? Не услышав и не осмыслив предостережения, представленные в литературе? Например, предостережение вот это, последнее по времени, высказанное на мартовской 2006 года (23.03) Интернет-конференции (проведенной информационным агентством «Гарант») новым Председателем ВАК РФ, академиком РАН М.П. Кирпичниковым:

«Болонская декларация — документ очень свободный, который заявляет некие позиции. Даже у тех, кто подписал эту декларацию, всегда есть право выбора. Наиболее разумные страны, которые чтят историю и свои традиции, пользуются этим правом выбора, такие страны, как Германия, Франция и т.д. Они принимают действительно все те декларации, которые заключены в Болонской декларации. Там очень разумные вещи, направленные на облегчение, на создание единого пространства. И это неизбежно в эпоху глобализации.

Единственное, что некоторые забывают, — это должна быть дорога с двусторонним движением, не только от нас туда, но и обратно. Сейчас Россия становится готовой к этому процессу. Так вот то, что касается Болонских соглашений, они действительно касаются процесса образовательного (т.е. системы подготовки кадров, но не системы аттестации научно-педагогических кадров. — А.Д.). И касаются вот именно в таком декларативном виде, о каком я говорю. У нас есть в России тенденция — мы никак не научимся ходить по середине, мы валимся либо вправо, либо влево. Поэтому если где-то чего-то написано и хорошо или плохо где-то чего-то переведено, то сразу возводится в ранг закона. На самом деле, это еще раз я подчеркиваю, это декларация, даже когда мы говорим о процессе образования. Если же мы говорим о процессе аттестации научных кадров, то я бы сказал, что Болонская декларация прямо с этим процессом никак не связана». ³⁾ Спасибо за внимание, уважаемые коллеги.

Примечания:

1. 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. – Вузовские 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 государственного университета Александром Белоконом). – Вузовские 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; Федоров И.Б. Особенности реализации основных положений Болонского процесса в инженерных вузах. Доклад ректора МГТУ им. Н.Э. Баумана на международном семинаре (1 марта 2006г.) «Европейская система качества и аккредитации инженерного образования», состоявшемся 1-2. 03.2006г. в МГТУ им. Н.Э. Баумана // Бауманец, 2006, №3. с.4-5-6: Доклад и ряд других материалов по семинару); Лемуткина, Марина. С чем едят национальные проекты? // Российское образование для всех, 13.03.06, №4.-С.1-2; Смолин, Олег. «А где перед – опять соврали!» // Там же.-С.2.
2. См., в частности: Дырин А.И. Модернизация российского образования наших дней – фактор ли безопасности страны?/А.И. Дырин. Философские исследования и разработки, с. 526-528; Дырин А.И. К вопросу о «философии» очередного этапа реформирования (модернизации) российского образования, или Его истинные цели и задачи и безопасность страны // Вестник МГОУ №3 (14). Серия «Философские науки» Выпуск 1. – М.: Изд-во МГОУ, 2005. –С. 5-13.
3. (<http://hghld.yandex.com/yandbtm?url=http%3A//www.qarant.ru/iconf/show.php%3F..13.04.2006>). –С.6 из 12-ти).

РАЗДЕЛ 2.

ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Демина Л.А.,

к. филос. н.,

доцент кафедры философии МГОУ,

доцент (докторант)

Смысл текста: к вопросу о синтезе герменевтической интерпретации и логического анализа (на примере античности)

Специфика современного подхода к решению ряда гносеологических проблем определяется как поворот к «неклассической теории познания». С точки зрения одного из авторов этого термина, В.А. Лекторского, данная теория характеризуется прежде всего отношением к классическому наследию Декарта-Канта в теории познания. Означает ли пересмотр полный отказ от гносеологической традиции, или ее частичную модификацию? Очевидно, что полный отказ будет выглядеть как противоречие самим же принципам неклассической теории познания, согласно которым она включает в себя «понимание того фундаментального факта, что познание не может начаться с нуля, на основе недоверия ко всем традициям, а предполагает вписанность познающего индивида в одну из них»¹. Иначе говоря, вспоминая мысль Г. Гадамера, последовательный отказ от традиции в этом случае также становится уже традицией. Таким образом, вписанность познающего субъекта в некоторую историческую традицию, рассматривается как основа познания, исходная точка опоры, то, что принимается как некая изначальная данность. При таком подходе уже не изолированный индивид с его индивидуальным сознанием рассматривается как субъект познания, а целостный человек, взятый в многообразии его коммуникативных связей, в совокупности его «жизненного мира» и исторического «горизонта». Это означает, по мнению Л.А. Микешиной, обращение к более широким «когнитивным практикам», в число которых она включает герменевтическую и феноменологическую². Особое значение такое обращение имеет с точки зрения исследования проблем смыслообразования и смыслополагания, возникающих лишь как результат активного взаимодействия субъекта с миром.

Существуют различные трактовки термина «герменевтика», в определенной мере отражающие исторические этапы ее развития. Это, во-первых, понимание герменевтики как искусства интерпретации (толкования) тестов. Далее — герменевтика рассматривается как теория понимания, постижения смысла. Психологическая герменевтика трактуется как искусство постижения чужой индивидуальности. Наконец, возникает понимание герменевтики как учения о принципах гуманитарных наук, как методологии гуманитарных наук. Актуальность герменевтической проблематики в современной философии связана с задачей переосмысления природы философского знания и решения ряда теоретико-познавательных проблем. Опыт герменевтики в преодолении ограниченности традиционной теории познания, необходимость учитывания этого опыта подчеркивается многими современными авторами, особенно в связи с анализом идей феноменологии, философии жизни, экзистенциализма и персонализма.

Так, Л.А. Микешина, критикуя традиционную теорию познания, подчерки-

вает свойственные данной теории парадоксы и противоречия, связанные с отождествлением познания с субъектно-объектными отношениями, субъекта — с «сознанием вообще» как гарантом объективности знания. Под традиционной теорией познания она, как и В.А. Лекторский, понимает господствовавшую в европейской культуре, начиная с Нового времени, гносеологию, связанную, прежде всего, с именами Декарта, Локка и Канта³. Размышляя о необходимости преодоления парадигмы «теории познания как теории отражения», Л.А. Микешина обращается к опыту герменевтики, в которой познающий человек предстает не как отражающий, но как интерпретирующий и самоинтерпретирующий субъект.

Как отмечается в «Философии познания», «оставаясь субъектом познания, он предстает теперь как задающий предметные смыслы, непрерывно понимающий, интерпретирующий, расшифровывающий глубинные смыслы, которые стоят за очевидными, поверхностными смыслами, буквальными значениями. Эта деятельность мышления оказывается не менее значимой, чем обычная кумуляция знаний, которую она существенно дополняет, поэтому интерпретация (истолкование) должна быть признана фундаментальным феноменом, исследована как способ бытия, которое, по Хайдеггеру, существует, понимая, а также как способ истолкования текстов, смыслосчитывающая и смыслополагающая операции, наконец, как общенаучный метод с фиксированными правилами перевода формальных символов и понятий на язык содержательного знания»⁴. Поскольку понятие смысла является центральным при таком подходе, то сама логика исследования проблематики смысла (в широком понимании этого слова, но и как смысла текста, в частности) подводит нас к тому, чтобы взглянуть на данную проблему с герменевтической точки зрения. При этом вопросы о том, существует ли единая герменевтическая «парадигма смысла» и в каком качестве мы принимаем саму герменевтику, пока остаются открытыми. В своем рассмотрении герменевтики мы исходим из принципов рационализма и интерессубъективизма, стремясь показать, каким образом из субъективного (смысла, знания) возникает объективность (или, точнее, интерессубъективность) человеческого познания. Именно с этой точки зрения мы обратим внимание на некоторые моменты исторического развития идей герменевтики, а также связь ее с развитием логики и формированием теории аргументации (в качестве предпосылок, содержащейся, в частности, в античной риторике).

Прежде всего, мне представляется важным подчеркнуть неразрывную связь истолкования и понимания с коммуникативными процессами, предполагающими интерактивное взаимодействие его участников. Очевидно, что первоначально речь шла об истолковании устных текстов (к такому виду коммуникации можно отнести пророчества — с их последующей интерпретацией «уполномоченными людьми», то есть теми, чье право на эту деятельность признало общество — жрецами и т.п.). Устная коммуникация всегда предполагает наличие определенных «скрытых смыслов» — различного рода импликаций и пресуппозиций⁵. Отсюда — потребность в интерпретации — извлечении этих смыслов. Кроме того, коммуникативные акты, диалог в широком смысле слова, преследуют определенные цели, желательны общие для его участников, из чего вытекают такие важные его функции как обоснование (собственной точки зрения) и убеждение. Для этого должны быть использованы адекватные средства, способствующие достижению взаимопонимания участников.

Все сказанное в полной мере можно применить к наиболее раннему периоду развития идей герменевтики — античности. Причем, в этот период, на мой взгляд, герменевтические, логические и риторические подходы к построению и анализу

высказываний, а впоследствии текстов, сливаются воедино, и мы их можем найти практически у одних и тех же авторов, и даже в одних и тех же работах. Так, Платон в диалоге «Федр» излагает основы искусства красноречия, показывая, как надо правильно строить речь и называя это искусство диалектикой. Метод же состоит в следующем: во-первых, в «способности охватывать все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено», во-вторых, в «способности разделять все виды на естественные составные части»⁶. В более развитом виде данный принцип истолкования получил название «герменевтического круга».

В другом платоновском диалоге – «Горгий» – разговор опять-таки идет об искусстве красноречия. На вопрос Сократа, что такое красноречие, Горгий отвечает, что это то, «что поистине составляет величайшее благо и дает людям как свободу, так равно и власть над другими людьми», это «способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан». Что же значит «убеждать»? Далее диалог развивается так:

«Сократ. Кажется ли тебе, что это одно и то же – узнать» и «поверить», «знание и вера» – или же что они как-то отличны?

Горгий. Я думаю, Сократ, что отличны.

Сократ. Правильно думаешь, и вот тебе доказательство. Если бы тебя спросили: «Бывает ли, Горгий, вера истинной и ложной?» – ты бы, я полагаю, ответил, что бывает.

Ну а знание? Может оно быть истинным и ложным?

Горгий. Никоим образом.

Сократ. Стало быть, ясно, что это не одно и то же... А между тем убеждением обладают и узнавшие, и поверившие... Может быть, тогда установим два вида убеждения: одно сообщающее веру без знания, другое – дающее знание?.. Какое же убеждение создается красноречием в судах и других собраниях?.. То, из которого возникает вера без знания или из которого знание?

Горгий. Ясно, Сократ, что из которого вера...

Сократ. Значит, оратор в судах и других собраниях не поучает, что справедливо, а что нет, но лишь внушает веру и только. Ну, конечно, ведь толпа не могла бы постигнуть столь важные вещи за такое малое время»⁷.

Что перед нами? Трактат по риторике или герменевтический текст, в котором, может быть, впервые обращается внимание на значение дологических форм познания и понимания, роль внушения в процессе диалога? Но в то же время, это важный отрывок для логического анализа контекстов знания и мнения, знания и веры, их истинностных значений, различению в них коммуникативных ролей говорящего и слушающего, их целей и коммуникативных намерений, а соответственно – успешности или неуспешности диалога. Не претендуя на окончательность вывода, я хочу задать вопрос – а нет ли в этом «мирном сосуществовании» еще только зарождающихся дисциплин (я имею в виду логику, теорию аргументации, герменевтику), впоследствии разошедшихся, дисциплинарно самоопределившихся, залога их будущего соединения? В какой-то мере это и происходит, когда мы сегодня говорим о философской логике, о философской герменевтике, рассматривая их в качестве общетеоретических методологий? Я не вижу оснований противопоставлять то, что должно взаимно дополнять друг друга.

Мне близка также идея, высказанная Б.С. Грязновым, что аристотелевская силлогистика возникает из потребностей аргументации, ораторского искусства⁸. Как он пишет, исследуя первую «Аналитику» Аристотеля, в античной риторике доказательства строились либо прямо и непосредственно: как ссылка на факты, при-

меры, либо как вывод из аргументов. В этом последнем случае многое зависело от оратора, его умения, склонности к софизмам и уловкам, т.е. его этической позиции. Вопрос состоял в том, можно ли решить проблему убеждения независимо от этих субъективных факторов? Аристотелевская силлогистика и является теоретическим решением этой проблемы. Силлогизмы Аристотеля – это не доказательства. Не выводы, а предложения, которые являются истинными в силу своей формы, но именно в силу этого же они и являются убедительными.

«Таким образом, область исследования аристотелевской силлогистики не научные рассуждения, а ораторское искусство. Первая в истории европейской цивилизации строгая логическая теория имела своей целью теоретически осмыслить здравый смысл, выраженный в естественном языке», – делает вывод Б.С. Грязнов. От себя замечу, что может быть именно это «теоретическое осмысление здравого смысла» сделало учение Аристотеля практически нестареющим и широко используемым, в частности, для построения юридической аргументации, и в настоящее время. В то же время, осмысление здравого смысла – разве это не герменевтическая задача? Или восстановление энтимемы – мы при этом используем некоторые специальные логические методы, но целью ставится восстановление пред-посылок рассуждения, в конечном счете, уточнение его смысла.

Итак, в итоге развития античной познавательной практики мы видим стремление к достижению универсальности понимания и, прежде всего, смысла как предмета понимания. Рождается интеракционная картина смысла – постижение смысла как результат взаимообсуждения, взаимоистолкования тех или иных понятий (что мы видим, например, в диалогах Сократа-Платона). Развивается и понимание как форма деятельности – именно такого рода деятельностное понимание происходит во взаимодействии оратора и аудитории. С этим связана разработка правил построения речи и искусства убеждения. При этом процесс понимания смысла рассматривается в неразрывной связи с постижением истины – отсюда создание специальных методов, позволяющих выявить истинный смысл высказываний.

Интересное развитие идеи, заложенные в античности, получают в философской герменевтике XX века, которая, на наш взгляд, движется в направлении того синтеза знания, путь к которому был заложен еще в античности. Так, Г. Гадамер рассматривает понимание и интерпретацию как коммуникативные процессы. Это рассмотрение происходит по разным направлениям: устной коммуникации, письменной, вопросно-ответного диалога.

«Мы стремимся приблизиться к проблеме языка, – пишет Г. Гадамер, – исходя из представления о разговоре»⁹. Понимание – процесс не психологический. Понять другого не означает поставить себя на его место и воспроизвести его переживания. Понимание – процесс диалогический, коммуникативный, предполагающий общность цели диалога и достижение взаимопонимания в перспективе данной цели. Это понимание общего дела, осуществляемое в языке. Г. Гадамер называет язык «средой герменевтического опыта», где происходит процесс договаривания собеседников и обретается взаимопонимание. Взаимопонимание по какому-либо поводу, которое должно быть достигнуто в разговоре, необходимо означает, что в разговоре вырабатывается общий язык. Так же это означает своего рода обмен смыслами, слияние индивидуальных смысловых горизонтов, с целью выработки нового смыслового единства («истины дела»). Данный взаимообмен, пишет он, «преображает их так, что они уже не являются более тем, чем были раньше»¹⁰.

Коммуникативный диалог становится подлинно герменевтическим феноме-

ном, когда мы переходим к пониманию текстов. Пример переводчика, преодолевающего пропасть между языками, показывает, что и здесь происходит взаимодействие (текста и интерпретатора). Этому процессу, конечно, присуща своя специфика: текст обретает новый смысл именно благодаря интерпретатору, благодаря его сопричастности. Соучастие обеих сторон проявляется в том, что текст дает языковое выражение данному смыслу, а интерпретатор его реализует (истолковывает). В результате опять-таки вырабатывается общий язык и решается общее дело. Общий язык — это универсальная языковая среда, в которой осуществляется понимание и истолкование.

Вопросно-ответный диалог со времен античности считался одной из важнейших когнитивных практик (достаточно вспомнить сократические диалоги Платона). Г. Гадамер разрабатывает эту тему с герменевтических позиций: «К сущности вопроса относится то, что вопрос имеет смысл. Смысл вопроса — это направление, в котором только и может последовать ответ, если этот ответ хочет быть осмысленным, смыслообразным. Вопрос вводит опрашиваемое в определенную перспективу. Появление вопроса как бы вскрывает бытие опрашиваемого. Поэтому логос, раскрывающий это вскрытое бытие, всегда является ответом. Он сам имеет смысл лишь в смысле поставленного вопроса»¹¹. Вопрос должен быть открытым (открытость означает неустановленность ответа), но не безгранично — он имеет свой горизонт. Иначе говоря, вопрос должен быть *поставлен*. Постановка вопроса может быть правильной или ложной — в зависимости от имплицитных им предпосылок. Решение вопроса есть путь к знанию. Всякое прозрение имеет структуру вопроса. Искусство вопрошания есть искусство спрашивания дальше, т.е. искусство мышления. Оно называется диалектикой, потому что является искусством ведения подлинного разговора. Это одновременно и искусство видеть вместе с собеседником единство данной точки зрения, и образования понятий как мнений, общих для собеседников, это взаимоистолкование и смыслокоммуникация.

Герменевтическая беседа с письменным текстом (например, с литературным произведением) характеризуется теми же чертами, что вопросно-ответный диалог. Сам текст, как предмет истолкования, есть вопрос, заданный интерпретатору. Понять текст — это, значит, обрести герменевтический горизонт вопроса. С точки зрения Г. Гадамера, логика наук о духе (гуманитарных наук) является логикой вопроса. Понимание вопроса как смыслообразующего ядра любого диалога разрабатывается в современной теории аргументации.

С другой стороны, вопрос о смысловой значимости языка разрабатывается, например, К.-О. Апелем¹². Он связывает его с идеей неограниченного коммуникативного сообщества, соединяя тем самым, семантические и прагматические аспекты языка. Апелем, также как и рассмотренными нами выше отечественными авторами, критикуется классическая теория познания.

В классической философии, начиная с Платона, устанавливается традиция редуцирования языка до функции обозначения (т.е. чисто референциального его аспекта), в то время как смыслообразующая функция перемещается в сторону идей (понятий разума) как внеязыковых и надязыковых сущностей. В классической теории познания господствует «парадигма сознания». Мышление отмежевывается от языка как чего-то вторичного. В ней схватывается момент интенциональности суждения (как связь субъекта и предиката), но утрачивается опосредующая роль языковых значений. Язык рассматривается лишь в конвенциональной функции обозначения. Схему такой классической парадигмы языка можно представить следующим

образом: от чувственного познания — к логическому абстрагированию, от него — к репрезентации через обозначение, и от него — к сообщению (коммуникации). При такой схеме неясным выглядит происхождение языка: он предполагается как бы заданным заранее. В то же время его функция, как мы уже отмечали, редуцируется до просто языкового сообщения информации относительно подразумеваемых вещей, положений дел, тогда как не менее, а скорее, даже более существенной функцией языка является intersубъективная коммуникация, основанная на понимании смысла слов и предложений. Но смысл и понимание языковых выражений «никоим образом не может быть передано поэтам и риторам», это — задача философии¹³.

Снятие противоположности классической и неклассической теории познания во многом сходно задаче соединения методов логического анализа с герменевтической интерпретацией языковых выражений и текстов в целом, что, конечно, не исключает применения и иных когнитивных практик.

Примечания:

1. См. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. — М., 2001. С.110.
2. См. Микешина Л.А. Философия познания: Полемика главы. — М., 2000;
3. Там же, с. 29;
4. Там же, с. 57-58.
5. Под *имплицатурой* в анализе языка понимаются компоненты высказывания, которые не входят собственно в смысл предложения, но могут быть «вычитаны» из него слушающим (в процессе речевого акта). *Пресуппозиция* — это «фон знаний» слушателя, который состоит, прежде всего, в знании (понимании) условий истинности произносимого высказывания. (См., напр., Падучева Е.В. Высказывание и его соотнесенность с действительностью. — М., 2002).
6. Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т.2. — М.: Мысль, 1993. С.175-177.
7. Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т.1. — М.: Мысль, 1994. С. 267-268.
8. См. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. — М.: Наука, 1982. С. 232-240.
9. Гадамер Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М., 1988. С.444; 10. Там же, с.445; 11. Там же, с.427; 12.См. Апель К.-О. Трансформация философии. — М., 2001; 13. Там же, с.242.

Демина Л.А.,

к. филос. н.,

доцент кафедры философии МГОУ,

доцент (докторант)

Читая В. Дильтея: опыт анализа филологической и философской герменевтики

По существу, до появления классической теории Шлейермахера, наиболее развитые герменевтические учения создаются в эпоху Реформации, протестантскими авторами, в их борьбе с католической экзегезой. В католических сочинениях «обширной массой критических и герменевтических аргументов обосновывалось учение о герменевтической недостаточности писания и восполняющем авторитете традиции»¹. Задача, стоявшая перед протестантскими авторами, понималась ими как необходимость доказательства (герменевтическими, прежде всего, методами) достаточности и понятности Священного писания. Так возникает так называемый «Золотой ключ» Флация (Flacius. *Clavis scripturae sacrae*). Основной принцип критического подхода Флация и основы его собственного метода, в переводе Дильтея, заключаются в следующем: «Почти общая беда церковных авторов и отцов — подход к Священному писанию как набору разрозненных сентенций, тогда когда это прекрасная связь правильно согласованных текстов; в них, как во всей литературе, смысл извлекается из контекста, назначения, согласия и связности частей, как бы членов организма»². Реформаторская идея Флация — исходя из взаимосвязанности Писания, посредством экзегетического органа, показать его нормативную самостоятельность.

Как подчеркивает В. Дильтей, герменевтика Флация включает в себя два элемента совершенно различного происхождения и столь же разного исторического значения: с одной стороны, это — глубина религиозного переживания в сознании реформата, с другой — стремление, отражающее гуманистическую сущность эпохи, т.е. достичь ясного, чистого и надежного понимания книг Писания. При этом, что нам хотелось бы подчеркнуть, он существенно опирается на античную риторику (в частности, учение о родах речи) и аристотелевскую силлогистику, выстраивая в виде силлогизмов совокупность Писания и выводя из этой совокупности некую сумму веры, с которой в параллелях и сравниваются отдельные места Писания. Критикуя недостатки подхода Флация (и в целом, как католических, так и протестантских авторов этого периода), Дильтей отмечает их недостаточное внимание к узкому контексту, что приводит к вырыванию отрывков из контекста и трактовке их в более широком, абстрактно-логическом, контексте Писания в целом³. В целом, отмечая, что это — наиболее значительное достижение герменевтики до Шлейермахера, Дильтей выделяет главное противоречие протестантской герменевтики: утверждая достаточность Священного писания, она тут же подчиняет его протестантским формулам веры.⁴

Среди предтеч классической герменевтики мне бы хотелось обратить внимание также на Якоба Баумгартена и некоторые его идеи, которые, с одной стороны, служат мостиком, связывающим герменевтику Нового времени с античностью, с другой — поразительным образом перекликаются с теориями 2-ой половины XX века. Я имею в виду его телеологию («механическую телеологию», как пишет Дильтей, упрекая Баумгартена в том, что у того, вместо причинного рассмотрения Нового Завета везде «господствует просто одна-единственная категория цели») ⁵. Дело в том, что Баумгартен придает категории цели решающее значение как характеристике использования языка. Слово для него есть знак, изобретенный для целей сообщения. Из этого следует, что речь, изречение (устное ли, письменное ли) по-

нято лишь тогда, когда в слушателе возбуждены мысли, которые имел намерение вызвать их инициатор.

Таким образом, искусство толкования является методом возбуждения последовательности мыслей, вызвать которые было целью говорящего. Здесь мы видим переключку с некоторыми диалогами Платона, в которых Сократ говорит об убеждении (а не о стремлении к истине) как цели ораторского искусства, при котором оратор стремится внушить веру аудитории. С другой стороны, эта же идея весьма подробно разрабатывается в XX веке, в теориях речевых актов (Грайс, Серль, Стросон), уже в иной, аналитической, традиции. Ничто не пропадает даром — вот поистине мысль, главнейшая для истории философии. Идеи подхватываются, развиваются, даже, возможно, будучи неизвестными новым авторам, они заново формулируются и всплывают в новом облики, в новых контекстах, а нам остается только с удивлением и восхищением наблюдать эту переключку веков.

В определенной мере в русле развития герменевтической традиции находятся и нравственно-религиозные искания Канта, его восприятие Священного писания. Как отмечает Дильтей, «впервые снова всё целое Писания объясняется из единства пронизывающего это целое духа. Эта направленность экзегезы, восприятие Писания как органического, из единящей субстанции возникающего целого выступает как параллельное и равноценное рядом с направленностью на филологическую проработку отдельных сочинений»⁶. Нравственная идея выдвигается Кантом как основополагающая для понимания Писания, именно из нравственных принципов выводится все основное догматическое содержание, именно нравственная идея придает всем религиозным формам их ценность. Здесь мы видим начало того, что впоследствии было развито в классической герменевтике: поиски объективного содержания, объективного (или, скорее, intersубъективного — в философии Канта) смысла, проявляющегося в субъективных формах восприятия и истолкования, в формах языка (в данном случае — языка Священного писания).

Совсем иной вклад в развитие герменевтики вносит Фихте со своим генетическим методом объяснения. Опять сошлюсь на Дильтея: «Генетическое трактует мысль не как нечто для себя сущее, она существует только в субъекте, подлежит объяснению из его самодеятельности»⁷. Таким образом, возникает свободное пространство для субъективности интерпретатора и толкователя. Из этого метода вытекает принцип герменевтики: всякая идея внутри той или иной системы, у того или иного автора должна быть соотнесена с единством деятельного субъекта. Но такое единство не есть субъективность индивидуальности, оно находит свою реализацию во всеобщности духа, в intersубъективности идеального. Как подытоживает Дильтей⁸: «В истоке всех устремлений нашего века, направленных на науки духа, мы сразу видим медные врата кантовских «Критик» и фихтевских «Наукоучений» — подчеркивая тем самым значение диалектики субъективного и всеобщего, развиваемой в немецкой классической философии, для герменевтических исследований языка, культуры и мышления, которое мы находим в работах В. фон Гумбольдта и Ф. Шлейермахера. Общность идей последних двух мыслителей, близость герменевтики Шлейермахера и философии языка Гумбольдта, не вызывает сомнений.

Одной из важнейших идей Гумбольдта, от которой он впоследствии перекидывает мостик к идее языка и его роли, является следующая: «Мы должны найти правильное понятие единства, в котором снимается всякая противоположность единства и множества... (Это и не Бог, не Вселенная, Универсум, ни Мировая Душа). Таким Единством является Человечество и Человечество не что иное, как собствен-

ное Я. Я и Ты, как постоянно утверждает Якоби, – исключительно одно и то же, так же как Я и Он, Я и Она и все люди...»⁹. Но двучленная система индивид – человечество сменяется у Гумбольдта трехчленной схемой: индивид – народ – человечество, в которой особая роль отводится языку, формообразующему элементу как сообщества людей, так и личности, что нашло отражение в его отточенном определении нации: «Нация – это охарактеризованная конкретным языком духовная форма человечества, индивидуализированная по отношению к идеальной тотальности»¹⁰.

Язык рассматривается Гумбольдтом с точки зрения его изначальной и фундаментальной связи с человеком, исходя из философского анализа языковой способности, раскрывающего форму человеческого бытия, обусловленного языком. Как подчеркивает Гумбольдт в своем основополагающем тезисе: «Разные языки – это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, а различные видения её»¹¹. С этим тезисом связано и введенное им понятие «языкового мировидения». Смысл не существует вне языка, он формируется языком (это и есть «видение» предмета). «Классификация опыта», данная в языке, формируется различными способами при участии самого языка. Посредством языка осуществляется упорядочение и членение, а также свойственная человеку оценка предметов и явлений соответственно духовному и культурному уровню данного языкового сообщества. Человек возвышается над своей индивидуальностью, в совместной деятельности с другими решая задачу языкового постижения мира. При этом язык является не результатом деятельности, а самой деятельностью. Как пишет Гумбольдт в статье «Характер народа и характер языка»: «Языковая способность покоится в глубине души каждого отдельного человека, но приводится в действие только при общении»¹².

В идеях Гумбольдта можно найти и интересные наблюдения над соотношением референциального и смыслового слоя в языке: чем больше очевидных признаков может быть выделено с помощью восприятия (т.е. эмпирически) в предмете, тем менее очевидна конституирующая роль языка. Но чем меньше таких референциальных точек соприкосновения с эмпирической реальностью, тем более возрастает роль языковой обусловленности при образовании значений языковых знаков. В этом случае они находят опору в наличии необходимых для данного языка связей с близкими по смыслу словами, которые вместе с ними образуют смысловую структуру языка.

Трехчленные отношения индивида – народа – человечества рассматриваются через взаимоотношения субъекта и объекта: «субъективность отдельного индивида снимается, смягчается и расширяется субъективностью народа, субъективность народа – предшествующими и нынешними поколениями, а субъективность этих последних – субъективностью человечества вообще»¹³. Таким образом, мне представляется возможным, и даже более уместным, в данном случае опять-таки говорить не об объективности (смысла, понимания), и, тем более, не об их субъективности, а именно об интересубъективности. Тем самым снимается и односторонность отдельного конкретного языка, и постигается их (языков) внутренняя взаимосвязь.

Подобное представление соотношения индивида и человечества как отношение единичного и общего мы можем найти и у Шлейермахера, о котором Дильтей пишет: «Для шлейермахеровской индивидуальности другие являются необходимым восполнением для перехода через ограниченность их идеи далее к идее человечества»¹⁴. «Идея человечества» выступает здесь как нечто первичное, но реализовать (явиться) она может только через множественность индивидуальностей. Отсюда намечается прямой переход к герменевтическому пониманию этой тотальности,

идеи в ее всеобщности: от целостности к постижению частного, индивидуального, в котором только это целое и является, и через него — к новому, уже более богатому постижению самой целостности.

Рассуждая о приложении этого принципа индивидуальности к исследованиям не только художественных творений, но и жизни, Дильтей замечает: «Мы находим поэтому в этом кругу, наряду с бесконечной рефлексией над собственной жизнью духа, одновременно неутолимую и почти религиозную жажду заглянуть в душевные глубины друзей. Ибо великая художественная сила, идея самого человечества является в этих глубинах отдельного человека в одной из своих бесчисленных модификаций»¹⁵. Внутренняя жизнь, будь то человек, или художественное произведение, постигается, по Шлейермахеру, только из целого, а не из вырванных из него частей. Отсюда и подход к трактовке человека как художественного произведения, при котором понимание соединяется с воображением и интуицией.

План герменевтики представляется Шлейермахеру как реконструкция конструкции целого. В качестве целого у него выступает художественное произведение, взятое в аспекте его формы. Здесь мы видим очень важные пересечения с понятием внутренней формы у Гумбольдта. В своих письмах он пишет: «Я читаю герменевтику и пытаюсь то, что до сих пор было только собранием не связанных между собой и отчасти весьма неудовлетворительных операций, возвысить до науки, которая в качестве созерцания охватывает весь язык и стремится вторгнуться извне в его интимнейшую глубину»¹⁶. Как комментирует это Дильтей, «Счастливы те, кому было дано в опоре на великое философское открытие продуктивного Я строить языкознание, мифологию, историю систем, науку о религии, о прекрасном, герменевтику. И даже односторонняя энергия и идеалистическая уверенность в себе, эта печать, накладываемая всяким мощным идейным движением на свои порождения, тоже принадлежит к чертам той творческой эпохи и индивидуальности»¹⁷.

Данная тенденция обуславливает и обращение Шлейермахера к языку: язык для него есть способ быть мысли действительной, он опосредует общезначимости мысли. Мышление же «не имеет другой тенденции, кроме достижения знания как чего-то всем общего». «Таким образом возникает общее отношение грамматики и герменевтики к диалектике»¹⁸. Задача герменевтики видится им как воссоздание конструкции целого, общего знания из языка. Правила герменевтики являются всеобщими, так как понимание речи вытекает из природы предложения, а человеческая жизнь есть «одно и то же». Но общая герменевтика должна быть дополнена специальной, связанной с трактовкой предложения в различных языках и в различных жанрах. Это тесно связано с пониманием Шлейермахером двойственной природы герменевтического исследования: в нем должно соединиться тождественность (общезначимость) объективного, заключенного в языке и индивидуального, самобытного, связанного с конкретными индивидами, авторами, их чувствами. Это действительно противоречивое единство науки и искусства, знания и чувства. В каждом произведении непередаваемое (индивидуальное) связано с понимаемым. «Единство жизни и тождественность разума, разделенного между отдельными индивидами, стали бы недостижимы, если бы непередаваемое не могло снова стать общезначимым и сообщимым»¹⁹.

Но при этом «если смотреть со стороны языка, то техническая дисциплина герменевтики возникает из того, что всякое речение может считаться объективным представлением лишь насколько оно воспринято через язык и подлежит осмыслению через него, а с другой стороны, оно может возникнуть лишь как поступок отдельного индиви-

да и как таковое оно, хотя и остается по своему содержанию аналитическим, в каких-то своих не менее существенных моментах несет в себе свободный синтез. Соглашение этих моментов и делает понимание и толкование искусством»²⁰.

В приведенных рассуждениях Шлейермахера кроется, как мне кажется, до конца не разрешенное им противоречие — с одной стороны, он стремится придать герменевтике научность, рассматривая ее как методологию извлечения объективного смысла текстов, произведений искусства на основе их лингвистического анализа (через анализ языка), смысла как того целого, всеобщности, которая в них заключена. Но с другой стороны, стремясь уловить самобытность формы мышления автора, его неповторимую индивидуальность, она не может быть подчинена правилам, и поэтому является искусством, что и подчеркивается Шлейермахером.

Выход из этой противоречивой ситуации можно найти, лишь обратившись к понятию продуцирующего Я, той самой индивидуальности, что, в конечном счете, и порождает смыслы. В индивидуальных актах творчества писателя, наряду со «свободным синтезом» духовной деятельности, всегда присутствует и общезначимость, присущая языку, так как только через язык он и может выразить эти индивидуальные акты. Поэтому задачей интерпретатора является самостоятельное воссоздание этого процесса творчества и, соответственно, произведения как целостной конструкции. Из сказанного вытекает и своеобразие метода интерпретации Шлейермахера. Прежде всего, это тезис, что толкователь должен понимать автора лучше, чем он сам понимал себя. Согласно данному положению, толкователь, следуя за движением мысли автора, должен с неизбежностью вывести на уровень сознания многое из того, что для самого автора осталось неосознанным. Средством такого более глубокого постижения автора является «схватывание» внутренней формы произведения, подчинение всех деталей целому. Таким образом, добавлю от себя, смысл произведения (или совокупность заложенных в нем смыслов) выводится на уровень понимания, а, следовательно, и познания.

Далее следует более подробная разработка идеи герменевтического круга (которая, как мы указывали, появлялась уже у предшественников Шлейермахера). Это своеобразный метод синтетической интерпретации, направленный на воспроизведение формы целого: отдельное понимается исходя из целого, но само понимание целого достигается лишь через тщательное изучение деталей. Техника данного метода у Шлейермахера следующая: при первом прочтении он лишь предварительно устанавливает главную мысль и ее соотношение с намерениями автора (замыслом). Но на этом этапе понимание носит условный характер. При этом толкователь как бы уже мысленно членит произведение, останавливаясь на наиболее трудных местах, отмечая также те места, которые могут способствовать более глубокому проникновению во внутреннюю суть произведения. И лишь во втором чтении репродуцируется целостность, т.е. идет собственно интерпретация, реконструкция смысла.

И, наконец, еще один важный момент метода Шлейермахера: роль догадки, дивинации. Это своеобразное угадывание индивидуального стиля мышления автора, при котором толкователь как бы переносится, сливается с автором. Иначе это называется у Шлейермахера созерцанием. Оно должно быть также дополнено сравнением — как внешней процедурой, при которой то или иное уже понятое явление сравнивается с еще не понятым.

Таким образом, как подчеркивает В. Дильтей, комментируя идеи Шлейермахера, от толкователя требуется «четыре вида дарований, задействованных в работе толкования»: это талант как экстенсивного, так и интенсивного толкования языка (как носите-

ля универсальных смыслов), а также талант экстенсивного и интенсивного толкования, познания субъективности автора ²¹. Он также отмечает, что благодаря концепции языка Шлейермахера трактовка герменевтических понятий смысла, значения, словоупотребления впервые утрачивает характер полного произвола.

И вот здесь мне хотелось бы обратиться к понятию внутренней формы языка, развиваемому Гумбольдтом и Шлейермахером.

Гумбольдт связывает язык не столько с потребностью общения, сколько с внутренней потребностью человеческого духа, рассматривая его как мировоззрение и как связь идей, как тот духовный центр, на котором покоится связь индивида с народом. Известна его мысль, что духовные особенности народов обусловлены особенностями национальных языков. (Язык в этом смысле выступает и как порождение нации, и как нациообразующий элемент). Язык для него — «энергия, вечно повторяющаяся работа духа, направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук пригодным для выражения мысли» (здесь и далее цитируется по переводу Г. Шпета)²². Выражение мысли — это, иначе говоря, выражение смысла. Поэтому цель данной деятельности языка — разумение или понимание. Этой деятельности присуще определенное единообразие и постоянство, которые и составляют форму языка. Таким образом, форма для Гумбольдта — это сочетание отдельных языковых элементов (рассматриваемых как содержание) в духовном единстве. Это выражение мысли (нации, народа, а через это — и индивида), придание ощущению значимости.

Гумбольдтом различается звуковая форма и собственно внутренняя форма, которая (что, на наш взгляд, очень важно) рассматривается как определенные пути мысли, т.е. законы, интеллектуальные приемы и т.п. Прочитав это существенное для нашего исследования высказывание: «Так как духовная способность существует только в своей деятельности, как сила, вспыхивающая во всей своей цельности, но в определенном направлении, то названные законы суть ничто иное, как пути, которыми движется духовная деятельность в языковом порождении, или, по другому сравнению, ничто иное, как формы, в которых она отчеканивает звуки... Все интеллектуальные преимущества языка покоятся на организации духа в эпоху образования и преобразования языка» ²³. Это, прежде всего, образование понятий, в которых сказывается характер и дух народа. Связь звуковой формы с внутренними языковыми законами завершает развитие языка. (На основе этой связи возникает грамматическая и лексическая формы).

Таким образом, понятие внутренней формы сближается с понятиями конститутивных элементов языка, законов языка и, в конечном счете, смысловой структуры.

Язык как форма выражения духа — эта идея является центральной для Гумбольдта, и это находит выражение в следующих его словах: «Из рассмотрения языка самого по себе открывается форма, которая из всех мыслимых наиболее согласуется с целями языка, и преимущества и недостатки существующих языков можно определять по степени их приближения к этой форме. Эта форма более всего способствует общему ходу человеческого духа, содействует его росту наиболее урегулированной деятельностью, облегчает согласование всех его направлений и живее возбуждает вызываемое этим согласованием чувство прелести. Но духовная деятельность имеет целью не только собственное возвышение, этим путем она достигает и другой, внешней цели: возведение научного здания миропонимания, а отсюда — опять нового творческого воздействия» ²⁴.

Но не следует сводить понятие внутренней формы языка к чисто логическим формам или, скажем, правилам синтаксиса. Преимущество данного понятия я вижу в

том, что оно является подлинно семиотическим, соединяющем в себе различные аспекты языка. В работах основоположников такого подхода к языку, одним из которых, без сомнения, является Гумбольдт, это выражено еще недостаточно отчетливо, что и порождает многозначность трактовок. Напомним себе, что язык — это деятельность, энергия, следовательно, форма является способом его существования; форма — это способ употребления артикулированных звуков, прежде всего. Это и единственно возможный способ существования мысли, единство структуры и предметного наполнения. Смысловые структуры являются структурами самого смысла как содержания; таким образом появляются словоформы, слово-смыслы, слово-понятия.

И здесь я готова принять трактовку Г. Шпета, который дает отрицательное и положительное определения внутренней формы: отрицательное — что внутренняя форма не является чувственно-данной звуковой формой, она также не есть форма ни самого мышления, понимаемого абстрактно, ни самого предмета, понимаемого также абстрактно. И положительное: что «внутренняя форма пользуется звуковой формой для обозначения предметов и связи мыслей по требованиям конкретного мышления, и при том, она пользуется внешней формой для выражения любой модификации мыслимого предметного содержания, называемого в таком случае смыслом, настолько необходимо, что выражение и смысл, в конкретной реальности своего языкового бытия, составляют не только неразрывное структурное единство, но и в себе тождественное *sui generis* бытие (социально-культурного типа)»²⁵. И далее: «Внутренние формы вообще суть объективные законы и алгоритмы осуществляемого смысла, это — формы, погруженные в само культурное бытие и его изнутри организующие»²⁶.

Стремление к запечатлению целостности в единстве ее формальных и содержательных, объективных и субъективных элементов составляют суть и герменевтического метода Шлейермахера. В его основополагающей формуле «понимать автора лучше, чем он понимал себя сам» целью выступает именно «схватывание» внутренней формы, подчинение всех деталей целому. Такой подход к внутренней форме как целостной структуре, отражающей в своих взаимосвязях единство бытия и мышления, демонстрирует принципиально новый подход к языку, развиваемый и Гумбольдтом, и Шлейермахером. Язык берется в его тотальности как социально-культурное, историческое явление, через которое только и может выражаться дух (индивида, народа, человечества). Этим отличается и сама герменевтика Шлейермахера от предшествующих систем, сводившихся, по большей части, к наборам различных приемов и практик толкования. Человек в истории, человеческий дух в его историческом развитии становятся отныне той философской основой, на которой базируется конкретная методология анализа художественного произведения. Действительно, остается лишь один шаг до создания собственно философской герменевтики.

Герменевтическое исследование строит свое объяснение произведения, исходя из двух аспектов: единства языка, с одной стороны, и мысли автора, взятой в целостности, с другой. Отсюда и проистекают различные, и дополняющие друг друга методы: компаративистский подход, который более оправдан в отношении языка, и дивинаторский подход — в отношении мысли автора. Автор — если говорить о произведении, и говорящий вообще — если вести речь о коммуникации в целом, нуждается в изучении во всей совокупности его окружения, которым и определяется его развитие, первое же место в этих личностных детерминантах занимают эпоха и национальность. Таким образом, можно сказать, что через эпоху и национальность смыкается индивидуальное и общечеловеческое. Возможно, именно это соедине-

ние образует главный движущий нерв в развитии герменевтики — здесь намечается попытка показать, каким образом субъективное, самобытное и неповторимое входит в самую структуру нашего познания.

Применительно к человеческому бытию альтернатива общезначимого (тождественного) и индивидуального становится ложной. Здесь мне хотелось бы привести поэтическое описание этого процесса Дильтеем: «Ибо человек пришел на свет не чтобы быть, а чтобы действовать; его ценность составляет не то, к чему сводится его творчество внутри индивидуального целого, а то, чем оно становится в ходе исторического развития. И сказанное о его ценности относится и к его развитию. Ибо не только человек имеет идеи, творчески действующие в нем, но и они тоже владеют им. Из этой ситуации круга, в котором движется его деятельность, преимущественно возникают импульсы самобытного образотворчества»²⁷.

О том же пишет и Гумбольдт: «Как отдельный звук между предметом и человеком, так вест язык встает между ним и природой, воздействующей на него внутренне и внешне. Он окружает себя миром звуков, чтобы вобрать в себя и переработать мир предметов... Человек живет с предметами главным образом, а поскольку его впечатления и поступки зависят от его представлений, то и исключительно так, как их подает ему язык. Тем же самым актом, каким он расплетает из себя язык, он вплетает себя в него, и каждый язык очерчивает вокруг народа, которому принадлежит, некий круг, выйти из которого возможно лишь в той мере, в какой одновременно переходят в круг какого-то другого языка. Изучение иностранного языка должно вести поэтому к обретению новой точки зрения в прежнем воззрении на мир»²⁸.

Человек как носитель смыслов всегда социален, он вплетен через систему языка в определенный исторический и культурный контекст. Но как коллективный субъект — народ, нация, по Гумбольдту — он является одновременно и творцом языка, порождающим новые смыслы, которые затем, через бесчисленное множество различных словоупотреблений, с различными нюансами и взаимопереходами, выкристаллизовываются в категориальную систему того или иного языка.

Далеко не случайно теоретические и практические подходы герменевтики становятся особенно актуальными, когда мы обращаемся к проблеме методологии гуманитарных и социальных наук. Об этом пишет, в частности, Дильтей, в своих исследованиях особой природы наук о духе: «И если систематические науки о духе выводят из такого объективного постижения единичного всеобщие закономерные отношения и общие связи, то все же и для них основу составляют процессы разума и экзегезы. Вот почему науки эти не менее истории зависят, что до их надежности, от возможности возвысить разумение единичного до общезначимости. Так что у врат наук о духе нас встречает проблема, свойственная им в отличие от любого познания природы»²⁹.

Герменевтика, развиваемая Дильтеем, носит психологический характер (собственно, он и упрекает Шлейермахера, автора филологического варианта герменевтики, в «ложной психологии», по сути — в недостаточном внимании к этим вопросам). Он указывает на недостаточность внутреннего опыта для познания даже своей собственной индивидуальности и, следовательно, на необходимость дополнить его сравнением с другими индивидуальностями. Такое познание (разумение) основывается на интерпретации чувственно данных знаков (фактах, жестах, звуках, действиях), в результате которого познается «нечто психическое», выражением которого эти знаки и служат. И далее опять не могу удержаться от цитаты: «Такое разумение простирается от понимания младенческого лепета до постижения «Гамлета» или «Критики чистого разума». Один и тот же человеческий дух, нуждающийся в экзе-

гезе, обращается к нам в камнях, мраморе, музыкально оформленных звуках, в жестах, словах и письменах, в действиях, хозяйственных уставах и укладах... Разумение отличается разными степенями. Таковые первым делом обуславливаются интересом... Но даже и самое напряженное внимание обратится в многоискусный процесс, достигающий контролируемой степени объективности, лишь при условии, что известное жизненное проявление зафиксировано, а потому мы можем снова и снова обращаться к нему. Такое искусное разумение длительно фиксируемых жизненных проявлений мы называем экзегезой или интерпретацией»³⁰.

Из сказанного вытекает ни с чем не соизмеримая роль языка — как средства фиксации того, что подлежит интерпретации. Язык выступает как способ объективации продукции человеческого духа.

Задача герменевтики, с точки зрения Дильтея — теоретическое обоснование всеобщности интерпретации. Это учение должно быть введено в корпус учений о познании, логике и методологии наук о духе, как главная составляющая часть их обоснования, служащая соединительным звеном между философией и историческими науками.

В какой мере герменевтика, сложившаяся в работах Шлейермахера и опиравшегося на него Дильтея, способна решить поставленную задачу?

Прежде всего, я хотела бы отметить созвучность идей Гумбольдта-Шлейермахера-Дильтея линии универсализма смысла как результата интерессубъективности познания. Я бы даже сказала, что это — еще одно звено в цепи универсализма. Сюда относятся, конечно, идеи единства — единства человечества, единства человеческого разума и определенного единства языкового постижения мира.

В работах Гумбольдта и Шлейермахера, задолго до «лингвистического поворота» XX века, подчеркивается формообразующая роль языка (смысл не существует извне языка, он формируется языком), его деятельностная природа (язык — не продукт деятельности, а сама деятельность), роль языкового сообщества в механизме функционирования языка.

Очень важным понятием является вводимое ими понятие внутренней формы языка. Значение данного понятия для дальнейшего развития лингвистики отмечается самими лингвистами, я же укажу на то, что я считаю существенным для логико-гносеологического анализа. Идея «формального различия» в аналогичном контексте появляется в философии Дунса Скота — это реальные различия в мысли, своего рода универсалии, продукт интеллекта, но имеющие свое основание в вещах. Это то, что Дунс Скот называет еще иначе «различием смысла». Для нас здесь важно подчеркнуть указанную Скотом связь формальных и смысловых структур человеческого мышления. В человеческом познании данные структуры разворачиваются как своего рода виртуальные реальности, ведя нас ко все большей детерминации предметов, формируя понятия. Но сами по себе универсалии не являются чистым порождением разума, это, скорее результат деятельности разума, направленной на бытие. Будучи формально различными, они, тем не менее, существуют в единстве единого субъекта.

Если мы отойдем от средневекового понятия форм-смыслов как содержащихся в разуме, то мы найдем их в действительности языка. Действие, актуализирующее виртуальные смыслы — это и есть деятельность познающего субъекта, осуществляемая посредством языка. Именно в языке и разворачивается данная виртуальность, превращаясь во внутреннюю форму языка (так можно представить себе развитие идеи Скота в применении к герменевтическому анализу). Привязанность смысловых структур к формальным, конститутивным элементам языка — это еще одна чер-

та, характерная для рассматриваемой нами филологической герменевтики. И это очень важный момент, так как именно такая привязка позволяет нам обеспечить (и объяснить) возможность понимания смысла. А понять смысл — это, по существу, то, что и призван обеспечить герменевтический метод.

Как пишет по этому поводу Г. Шпет: «Языковое сознание, как область конечного языкового синтеза формирующих форм (имеются в виду как внутренняя, так и внешняя — артикуляционная — форма — примеч. автора), конкретно. В своей целостности оно есть член более объемлющего целого — объективного культурного сознания, связывающего слова единством смыслового содержания со всеми другими культурными осуществлениями того же содержания. В отличие от психологического субъектного единства, это не есть единство и система механического или органического природного процесса. То, что отличает их, коренится в их онтических предметных особенностях»³¹.

Кроме вышеуказанных исторических корней, понятие внутренней формы имеет и глубокую преемственную связь с будущим. Мы находим весьма близкие идеи в семиотике — в учении о сложной, многоаспектной структуре знаков у Пирса и Морриса, и, конечно же, у Ф. де Соссюра с его учением о языке как системе смысловых зависимостей.

Но вместе с тем, не могу не отметить и ряд мест, делающих затруднительным использование герменевтики как научной методологии. И это, прежде всего, то, что, по словам Дильтея (не только одного из авторов, но и пропагандиста герменевтики), герменевтика — это искусство. Он сам пишет об этом так: «Истолкование — дело личного искусства, и полное владение им обуславливается гениальностью толкователя; причем истолкование опирается на родство, возрастающее вследствие тесной жизни с автором, постоянство изучения. На этом основывается момент дивинации в истолковании»³². Правда, потом он заявляет, что такого рода гениальность встречается редко, и, значит, это искусство должно быть закреплено в виде правил. Но... И сами эти правила не гарантируют полного овладения ими, и Дильтей замечает, что лучше, все-таки, учиться у мастера.

Следующий момент — это основная проблема герменевтики: как может толкователь довести до общезначимого объективного понимания жизненное проявление чужой индивидуальности, чувственно данное ей? Конечно, мы можем предполагать единообразие определенных жизненных функций людей, но наряду с этим, можем ли мы в полной мере преодолеть различие в характере и силе задатков различных индивидуальностей? И есть ли способ проверки достоверности тех результатов исследования чужой индивидуальности, что доносит до нас толкователь? Разве что, фальсификация на основании анализа тех же письменных источников.

Если обратиться собственно к дильтеевскому анализу смысла («значения» в гуссерлевско-дильтеевской терминологии), то следует отметить, что им это понятие берется значительно шире, нежели в филологическо-герменевтическом рассмотрении. Также как и герменевтический круг применяется им как метод в целом к анализу специфики гуманитарно-научного познания. Как отмечается в посвященных этой теме исследованиях, концепция значения выступает у Дильтея в качестве взаимоотношений части и целого: значение исследуемых феноменов формируется посредством их отнесения к контексту, из которого они вычлениваются. Если речь идет об отдельном поступке, то толкование его должно основываться на реконструкции его места в исторической взаимосвязи. На основе познания индивидуального происходит уточнение понимания смысла целого.

Такое же движение происходит и на уровне понимания языковых выражений: «Простейший случай, в котором выступает значение, – это понимание предложения. Каждое из отдельных слов имеет значение, и из их взаимосвязи выводится смысл предложения. Процедура, следовательно, такова, что из значения отдельных слов возникает уразумение предложения. Причем существует взаимодействие между целым и частями... Такое же отношение существует между частями и целым течения жизни»³³. Относительно взаимоотношения частей и целого в контекстах языка (принцип композиционности Фреге), то, как было уже неоднократно показано, в ряде контекстов естественного языка данный принцип «впрямую» не работает, и требуется значительно технически более сложный логический анализ таких контекстов. То же можно сказать и об интерпретации смысла высказываний, контекстов в коммуникативных речевых актах. Думаю, что для логического и лингвистического анализа языка герменевтика не дает ничего нового. Но вот что касается гуманитарного знания в более широком контексте – в тех случаях, когда требуется историческая интерпретация, реконструкция и исследование значимости социально-культурных феноменов, то, возможно, в данном случае герменевтика, как и при филологической интерпретации художественных произведений, позволяет сохранить присутствие «жизненного мира» человека, человека как субъекта этих процессов, без чего любое объяснение будет неполным.

Ценность герменевтического подхода в таком широком гуманитарном контексте состоит в том, что он позволяет реконструировать смысл (происходящих или происшедших событий, познаваемых феноменов) на основе выявления некоторого имплицитного предпонимания жизни и ее проявлений и доведении его до отчетливого рационального понимания. Но, возможно, это потребует пересмотра критериев рациональности в гуманитарных науках.

Примечания:

- 1-8. Дильтей В. Герменевтика. / Собр. соч. в 6 тт. Т.4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 17; 2. Там же, с.19-20; 3. Там же, с.23-26; 4. Там же, с.30; 5. Там же, с.48; 6. Там же, с.81; 7. Там же, с.91; 8. Там же, с.101.
9. Рамишвили Г.В. От сравнительной антропологии к сравнительной лингвистике. / Гумбольдт В., фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. С.309-317.
- 10-13. Гумбольдт В., фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. С.310-311; 11. Там же, с.349; 12. Там же, с.381; 13. Там же, с.316.
- 14-21. Дильтей В. Герменевтика. / Собр. соч. в 6 тт. Т.4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 95; 15. Там же, с.98; 16. Там же, с.118; 17. Там же, с.123; 18. Там же, с.130; 19. Там же, с.129; 20. Там же, с.131; 21. Там же, с.156.
- 22-26. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта). – М.: Едиториал УРСС, 2003. С.13; 23. Там же, с.21; 24. Там же, с.29; 25. Там же, с.67; 26. Там же, с.204.
- 27-30. Дильтей В. Герменевтика. / Собр. соч. в 6 тт. Т.4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С.159-160; 28. Там же, с.191; 29. Там же, с.237; 30. Там же, с.239.
31. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта). – М.: Едиториал УРСС, 2003. С.127.
32. Дильтей В. Герменевтика. / Собр. соч. в 6 тт. Т.4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С.254.
33. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. / Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. Т.1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С.204.

РАЗДЕЛ 3.

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИИ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Архангельская Н.О.,

преподаватель педагогического колледжа №5,

соискатель ученой степени

кандидата философских наук

К вопросу о противоречиях в советском обществе 1960-х -1980-х годов и их обострении

Источником изменений любого общества является сложившаяся в нем система противоречий, в которой наряду с противоречиями, действующими на протяжении всей человеческой истории и только проявляющимися по-своему в каждый ее период, существуют и те, которые действуют на определенных этапах развития общества. Этим объясняется интерес к противоречиям, присущим нашему обществу, который был характерен для общественной мысли советского периода. Поэтому прежде чем говорить о противоречиях советского общества 1960-1980-х гг., следует рассмотреть существовавшие ранее точки зрения.

В отечественной обществоведческой литературе часто говорилось о противоречиях характерных для социализма и существующих в советском обществе. (Речь пойдет только о литературе середины 1980-х гг., предшествующий период придется опустить.) Этой проблеме уделяли внимание и философы, и экономисты. Первые стремились охватить возможно большее количество противоречий, не всегда раскрывая механизм их функционирования и перспективы их разрешения. Вторые рассматривали противоречия, существовавшие в экономике, но рассматривали их более детально, чем философы. Конечно, обе группы исследователей отождествляли противоречия, существовавшие в советском обществе с противоречиями, присущими социализму. В этом будет главный недостаток упомянутых работ, но он вполне объясняется временем, когда они писались.

Экономисты прежде всего указывали на противоречие между общественным производством и товарно-денежными отношениями, а также на отражение этого противоречия в сознании людей. Н.А. Моисеенко и М.В. Попов первым называют “противоречие между непосредственно общественной природой социалистического производства и элементами... товарности при социализме”. (1) Едва ли можно считать это противоречие характерным для социализма как общественного строя, поскольку для него характерно отсутствие товарного производства. Но это противоречие существовало в СССР, что можно рассматривать как свидетельство неполного развития социализма в нашей стране. Указанное противоречие следует объяснить как противоречие между предполагающимся при социализме непосредственно общественным характером производства и теми отношениями, которые существовали реально. Поскольку последние вовсе не были полностью социалистическими, то они и не могли совпадать с указанной чертой социализма. Следовательно, надо было бы говорить о различии между социалистическим типом общества и обществом, реально существовавшим в СССР в 1960-1980-е гг.

Это же относится и ко второму названному противоречию “между планомерным

характером социалистического производства и имеющимися еще элементами стихийности в организации социалистического хозяйства.”(2) К сожалению, не поясняется, что имеется в виду под элементами стихийности, возможно, это стремление коллективов обеспечивать свои интересы отодвигая на второй план интересы общества. Опять-таки подобная ситуация возможна лишь тогда, когда существуют отдельные черты социализма, но нет, скажем так: полного социалистического общества.

В.В. Радаев пишет о не совпадении общенародных и личных интересов в связи с распределением произведенного продукта и выделяет несколько аспектов этого противоречия: “неоптимальные соотношения потребления и накопления; несоответствие структуры производства структуре личных потребностей; недостаточная степень обеспеченности продуктами и услугами денежных доходов населения; во взаимодействии общенародной и колхозно-кооперативной форм собственности это противоречие может проявляться в недостаточном удовлетворении потребностей колхозов, а значит и колхозников; сферой проявления противоречия общенародных и личных интересов выступает функционирование личных подсобных хозяйств”. (3)

Способ разрешения этих противоречий автор видит в распределении по труду. Соотношение потребления и накопления, потребления личного и производственного действительно будет той сферой, где затрагиваются интересы всего населения и различные его группы могут выдвигать противоположные предложения. Этот аспект противоречий будет присущ социализму как разное понимание важнейших потребностей общества. Поскольку социалистическое общество не сразу преодолевает различия между классами, то на ранних этапах его развития такие противоречия должны существовать. Были они присущи и советскому обществу в той форме, о которой пишет Радаев. Только вариант их разрешения, выбранный автором вызывает недоумение, ведь распределительные отношения только часть производственных отношений. Следовательно, следует менять весь комплекс производственных отношений.

Коллективный труд “Экономический строй социализма” отмечает ряд противоречий, связанных с существованием товарно-денежных отношений. Из них наиболее важными будут следующие. Между стремлением предприятий увеличить цену и реальными затратами труда.(4) Это противоречие будет частным случаем проявлением противоречия между коллективом и обществом. А последнее свидетельствует, что нет социальной однородности, присущей социализму и фактически общество расколото на отдельные группы, каждая из которых стремится реализовать свой интерес, не совпадающий с интересами других групп и общества в целом. Еще называется противоречие между плановыми и товарно-денежными отношениями. Оба эти противоречия будут свидетельствовать о наличии по сути *несоциалистических* отношений в советском обществе в рассматриваемый период времени.

Особенно четко противопоставляет плановые и товарные отношения А.Петров. Отмечая, что советская экономика не была товарным производством в чистом виде, он обращает внимание на противоречивость сочетания плановых и рыночных механизмов. “Задания по производству продукта... имеют форму плана, а механизм их реализации и оценки деятельности представлен товарно-денежными инструментами, в результате у непосредственных производителей материальных благ широко формируются интересы денежного характера, которые ограничиваются лишь интересами производственного коллектива”.(5)

Следует согласиться с Петровым в том, что планирование предполагает пред-

варительное распределение работников между различными видами работ, исходя при этом из стремления максимально обеспечить население необходимыми продуктами. Товарно-денежные отношения, или рынок, устанавливает необходимость данного вида труда уже после того как он затрачен. Только после того как товар попадает на рынок его производитель узнает был ли необходим его труд. Т.е. эти два способа распределения труда прямо противоположны друг другу, они могут нормально функционировать лишь отдельно друг от друга и принадлежат разным типам обществ. То, что они одновременно сосуществуют в обществе будет свидетельствовать о сочетании в нем черт двух общественных типов.

А.Петров в результате анализа реальных отношений в советском обществе пришел к выводу: «в результате возрастания роли прибыли воздействие плана, а следовательно, такой качественной особенности социалистического воспроизводства как планомерность существенно ослаблено. Прибыль функционально усилила значимость стоимостных и ослабила роль натуральных показателей». Но обществу нужны не стоимости сами по себе, а реальные продукты, следовательно, плановые показатели в натуральном выражении более соответствуют интересам общества, чем рубли, получавшие за счет роста цен. Об этом говорил и В.И.Захаров, начальник главного управления промышленными предприятиями министерства связи: “удовлетворение определенной потребности, продукт в натуральных показателях выдвигается на первый план”. Он предлагал “оценивать работу промышленности по двум показателям: максимум удовлетворения народнохозяйственной потребности в продукции; минимум затрат ресурсов.(7). Эти показатели будут характерны для нетоварного хозяйства, каким и должно быть хозяйство социалистическое, но реальные отношения в СССР 60-80-х гг. сочетая в себе элементы двух типов хозяйств тем самым приводили к противоречию между двумя видами отношений обмена, присущими разным типам общества.

Еще один аспект этого противоречия подчеркивается в коллективном труде “Экономический строй социализма”. Отмечая существование противоречия “между двумя формами непосредственно общественных отношений” (так здесь названы отношения плановые и товарно-денежные, хотя последние едва ли можно назвать непосредственно общественными), авторы утверждают: “Товарно-денежные отношения... таят в себе возможность, а, следовательно, и опасность нарушения принципов социализма на отдельных участках этих отношений, в отдельные периоды времени, что не может не иметь отрицательных последствий для общества”.(8) «Деликатность» этой формулировки следует отнести ко времени, когда это писалось, но из указанного противоречия следует один вывод: если товарно-денежные отношения таят отрицательные последствия для социализма, то они не могут по своей природе быть социалистическими, а являются чужеродными для него. Если они таят опасность, то их развитие нежелательно для социализма, в то время, как в СССР начиная с 60-х гг. руководство выступало именно за развитие товарно-денежных отношений.

Философы стремились показать особенности воздействия противоречий на развитие общества. Например, В.С.Семенов утверждал, что в социалистическом обществе есть две группы противоречий: одни способствуют развитию общества, другие являются результатом субъективных ошибок. К сожалению, конкретно эти противоречия не названы, кроме противоречия между производительными силами и производственными отношениями, а оно существует на всем протяжении человеческой истории и не может рассматриваться как характеризующее именно социа-

лизм. В заключении им высказывается благое пожелание разрешать эти противоречия еще “до полного выявления различий их сторон”.(9)

М.Н. Руткевич перечисляет следующие противоречия: « между классами, социальными группами, слоями трудящихся, а также между социально-демографическими, поселенческими, профессиональными отрядами, между трудящимися, занятыми в различных отраслях хозяйства, входящими в разные трудовые коллективы, между интересами ведомств и территорий, республик, наций, народностей». (10) Из перечисленных противоречий автор рассматривает такие как противоречие в оплате труда между рабочими и ИТР, между предприятиями, противоречие в размере пенсий между людьми, вышедшими на пенсию в разное время, всеми гражданами и лицами, получающими нетрудовые доходы. Причем разрешение противоречия между коллективами различных предприятий автор видит в том, чтобы коллектив сам зарабатывал средства для повышения зарплаты. Т.е. в еще большем обособлении коллективов, каждый из которых должен стремиться «заработать» деньги для своих работников. Указанные противоречия, характерные для советского общества указанного периода никак не могут быть названы противоречиями социализма, поскольку последний предполагает распределение по труду, а в этих условиях многие из указанных противоречий станут невозможны.

Опираясь как на предшествующие исследования противоречий в советском обществе, так и на данные о конкретных сторонах его жизни можно сделать вывод о существовании системы противоречий. Отдельные группы противоречий будут связаны с разными сторонами производственных отношений. Назовем их и рассмотрим более содержательно.

Советское общество 60-80 гг. будет характеризоваться следующей системой противоречий:

- между производительными силами и производственными отношениями (особенностями его проявления);
- между двумя сторонами господствующей формы собственности и соответствующими им отношениями в обмене;
- между этой собственностью и собственностью дельцов теневой экономики;
- между группами трудящихся, связанными с их принадлежностью к определенному коллективу и отрасли;
- между государственными органами и гражданами.

Среди всех противоречий, существовавших в советском обществе данного периода, следует прежде всего рассмотреть противоречие между производительными силами и производственными отношениями. Особенностью развития его в предшествовавший период было то, что производственные отношения опережали развитие производительных сил, на что указывал еще Н.А.Вознесенский. (11) Именно это опережение обеспечивало быстрое развитие производительных сил.

В связи с произошедшей в 1965г. экономической реформой положение кардинально изменилось. Теперь производственные отношения тормозили развитие производительных сил, не давали возможность успешно внедрять достижения НТП и тем самым замедляли развитие общества в целом, всех его сфер. Общество оказывается как бы законсервированным на определенном этапе развития, хотя отдельные области и продолжают развиваться, но далеко не тем темпом, который был бы возможен. Торможение развития производительных сил проявлялось в следующем.

Погоня за выгодной продукцией заставляет забывать такой важнейший показатель как рост производительности труда. Темпы роста постоянно падают / 1960 г. к 1950 - рост в 2,04 раза, 1970г. к 1960 - рост в 1,66 раза, 1980г. к 1970 — рост в 1,56 раза./.

Причем, как отмечают П.А.Игнатовский и В.И.Щегловский, если учесть инфляцию, то падение темпов роста будет еще очевидней.(12)

Падение темпов роста производительности труда свидетельствовало о замедлении развития, или о том, что существовавшие производственные отношения тормозили развитие производительных сил. Причина кроется в том, что для успешного развития производительных сил нужно было, чтобы все звенья народного хозяйства были заинтересованы в этом. Нужно было работать на конечный результат, превратив все хозяйство в единый комплекс, а на деле каждый коллектив стремился соблюсти собственную выгоду, причем в отличие от капиталистических отношений здесь не было конкуренции, которая заставляет улучшать производство. Уроливое сочетание капиталистических и социалистических черт и привело к тому, что производство стремилось увеличить затраты на единицу продукции, вместо того, чтобы их снижать.

Именно сосуществование черт общественной и групповой собственности приводило и к противоречию между требованиями НТП и хозяйственным механизмом. Черты групповой собственности вели к желанию коллектива обеспечить материальное благополучие без лишних хлопот. Черты общественной собственности должны были способствовать развитию производительных сил, но были слишком слабы. Это является конкретизацией на данном этапе противоречия между производительными силами и производственными отношениями. Хозяйственный механизм считал прибыль как процент к затратам на изготовленный продукт, и выходило: чем выше затраты, тем больше прибыль. И, если в 1983 г. стали определять прибыль только по отношению к собственным затратам, то положение дел в принципе не изменилось.

Такое явление и получило название затратной экономики или затратного механизма. Но затраты живого и овеществленного труда будут тем больше, чем ниже уровень развития производительных сил, и для их увеличения не следует развивать производительные силы, т.е. не следует внедрять достижения НТП. Получается, что существовавший хозяйственный механизм / производственные отношения/ тормозили развитие производительных сил. К тому же это противоречие постоянно углублялось.

Наконец, тормозилось развитие главной производительной силы общества - человека. Вместо того, чтобы, внедряя наиболее эффективное, высокопроизводительное оборудование экономить труд, создавая предпосылки для сокращения рабочего времени, государство «латало дыры» перераспределяя произведенный продукт от тех, кто работал лучше к тем, кто работал хуже. В результате рабочая неделя в СССР оказалась длиннее, чем в некоторых капиталистических странах. Это создавало препятствия для развития работника как личности, поскольку более гармоничное развитие сегодня можно осуществлять прежде всего за счет свободного времени.

Особенностью производственных отношений будет наличие собственности на средства производства, сочетавшей в себе черты общественной и групповой собственности. Первые сохранились от предшествовавшего периода, последние привнесла реформа 1965 г. Поэтому и вся система производственных отношений будет пронизана противоречиями, обусловленными двойственным характером собс-

твенности. Такое положение приводило к существованию и обострению следующих противоречий.

- Между двумя сторонами собственности, которая совмещала черты общественной и групповой, при возрастании последних. Это проявлялось в стремлении коллектива использовать средства производства, находящиеся в его распоряжении, прежде всего для реализации групповых интересов и в пренебрежении интересами общества. Конкретное выражение это стремление находило в повышении цен на продукцию, корректировке планов и т.п. При этом происходил рост количества таких «случаев».

- Между обществом и коллективом. Общество стремилось получить продукцию определенной номенклатуры, дешевле и хорошего качества, а коллектив стремился произвести больше выгодной ему продукции обеспечить себе прибыль путем производства наиболее рентабельной и дорогой продукции, не считаясь с интересами общества.

- Между сложившимся хозяйственным механизмом и требованиями НТП. Для предприятия, чем дороже продукция тем легче выполнить план и получить прибыль. Оно не заинтересовано в скорейшем внедрении достижений НТП, т.к. проще выпускать дорогую продукцию, ничего не меняя. Общество же, напротив, заинтересовано в экономии живого и овеществленного труда (снижении себестоимости). Система показателей, по которым оценивалась деятельность предприятия, исходила не из приоритета общественных интересов, а ставила на первый план групповой интерес. Она и приводила к указанному противоречию, которое не могло быть разрешено в рамках существующих производственных отношений.

- Между коллективами, стремившимися трудиться в интересах всего общества и существовавшими экономическими отношениями, которые ставили подобные коллективы в невыгодное положение по сравнению с теми, кто стремился соблюсти только групповые интересы. Экономическая система ставила работника в такое положение, что при стремлении соблюсти общественный интерес он наносил ущерб самому себе. Так, при снижении материалоемкости продукции снизятся процент выполнения плана и производительность труда./Оба показателя рассчитывались в рублях по реальным затратам/. Трудящиеся приучались думать прежде всего о своих интересах, отодвигая на второй план интересы общества. Кроме того, создается тормоз на пути повышения производительности труда, похожая ситуация складывалась и в сельском хозяйстве: тот, кто хуже работал, оказывался в более выгодном положении по сравнению с работавшими лучше.

- В области обмена противоречие между чертами групповой и общественной собственности проявилось в противоречии между планомерностью и товарно-денежными отношениями. При этом планомерность присутствовала при определении заданий предприятиям, а товарно-денежные отношения при оценке результатов работы /на это противоречие указывает А.Петров/, фактически это приводило к противоречию между социалистическими и капиталистическими отношениями, искусственно объединенными в экономической области.

- В распределении это противоречие проявлялось как противоречие между распределением по труду, присущим социализму, и по прибыли, полученной предприятием, что будет характерно для капитализма. Примерно 80 % зарплаты составляли выплаты, зависящие от количества и качества труда, хотя и на эту часть влияли такие факторы как важность продукции, производимой предприятием, отрасль хозяйства, к которой оно относилось. Около 20 % зарплаты составляли выплаты из

фондов, формируемых из прибыли предприятия. Такое положение вело к раздвоению интересов работников: они были заинтересованы не только и даже не столько в том, чтобы выполнить плановое задание, сколько в том, чтобы предприятие получило больше прибыли.

Существование собственности, близкой к групповой, также вело к развитию ряда противоречий между трудящимися. В их числе:

- Между группами трудящихся, относящихся к коллективам получающим прибыль и не получающим ее, вторая группа включала почти всю непроизводственную сферу и часть производственной. В результате первая группа может улучшать свое материальное положение за счет второй.

Если бы каждый член общества получал прибыль как производитель и оплачивал ее как потребитель, то он был бы поставлен в равное положение с другими. Но дело в том, что, во-первых, прибыль получали только те, кто производил материальные блага, а значит, из массы членов общества следует исключить лиц, относящихся к непроизводственной сфере. Во-вторых, и в производственной сфере прибыль получали не все.

А.Н. Косыгин, выступая на XXV съезде КПСС, отметил, «что в 9-й пятилетке « 18% предприятий не выполнили плана по прибыли и особо подчеркнул; что у нас все еще велико количество убыточных предприятий».(13) Далее следует отметить, что в условиях централизованной экономики прибыльность или убыточность производства во многом зависела от цен, установленных на данный вид продукции. Они не всегда соответствовали реальным трудовым затратам /общественно необходимому количеству труда/, могли превышать их или быть ниже их. Таким образом, определяющую роль играла здесь государственная политика цен. И в этой ситуации ряд коллективов не получал прибыли не по своей вине, но, если нет прибыли, то появляется проблема отчислений в фонды материального поощрения. На конец 80-х гг. убыточны были 10% промышленных предприятий.(14)

Цены, а соответственно и прибыль быстро росли в машиностроении, рост цен на его продукцию влиял на цены потребительских товаров. Получалось перераспределение доходов от тех членов общества, которые работают в организациях и на предприятиях не получающих прибыль к тем, кто ее получает. Тем самым члены общества фактически делятся на две группы, из которых одна за счет роста цен, т.е. неэквивалентного обмена, попадает в более привилегированное положение по сравнению с другой и получает возможность до некоторой степени присваивать себе труд других.

- Еще одно противоречие возникало между производственными коллективами, борющимися за наиболее выгодные заказы. Любой коллектив стремился получить задание, которое легче выполнить, которое даст больше отчислений в фонд зарплаты, которое обеспечит большую прибыль и премии. В условиях распределения заданий планирующими органами это превращалось в умение «договориться» с чиновниками. То же относится и к корректировкам плана. Получалась своеобразная «конкуренция», где результат зависел от имевшихся связей и дачи взяток.

Существование и развитие теневой экономики в свою очередь приводило к растущим противоречиям. В их числе:

- Между собственностью, близкой к групповой, и частной собственностью дельцов теневой экономики. Первая, сочетая черты общественной и групповой собственности, была нацелена на реализацию интересов общества и отдельного коллектива. Хотя положение различных коллективов было не равным, но любой коллек-

тив представлял собой группу тружеников, непосредственно включенных в общественное производство. Собственность дельцов теневой экономики была связана с нелегальным производством, перепродажей продуктов, торговлей наркотиками, валютными операциями и т.п. Эта деятельность носила паразитический характер по отношению к массе тружеников и служила только обогащению отдельных лиц.

- Между формирующейся буржуазией и связанными с ней группами чиновников и интеллигентов, с одной стороны, и основной массой населения, с другой. Социальная структура советского общества с 60-х гг. включала в себя значительный слой буржуазии и небольшую по численности, но весомую группу сверхбогатых лиц, заинтересованных в возможности владеть своими капиталами, не прячась от общества, приобретая на них средства производства и имея определенную защиту, гарантию неприкосновенности средств, нажитых преступным путем.

Рост мелкой и крупной буржуазии происходил с начала 60-х гг. и фактически означал формирование нового буржуазного класса. Можно говорить о повторном процессе классообразования, основой для развития которого стало развитие товарно-денежных отношения и товарного производства как в официальной экономике, так и в теневой, поскольку они были тесно связаны между собой. Дельцы теневой экономики были достаточно быстро растущей и богатеющей социальной группой. Иными словами, в стране быстрыми темпами развивались капиталистические отношения, новые буржуа быстро увеличивали свои состояния, а следовательно, и возможности подкупа чиновников, и возможности вовлечения в теневую экономику все большего числа лиц. Те изменения, которые происходили в этот период, были выгодны лицам, сохранившим старые подпольные капиталы, или сумевшим нажиться во время войны. Новые экономические условия позволили им не только пустить свои капиталы в ход, но и быстро увеличивать их. Таким образом, преобразования начала 60-х гг. особенно реформа 1965г. приводили к изменению социальной структуры общества. На протяжении примерно 20 лет происходил рост класса подпольных дельцов-буржуа, которые играли все более заметную роль в экономической и социальной жизни страны, рост и укрепление экономического потенциала теневых буржуа влияли на моральный климат в стране, изменение системы ценностей, наконец, обеспечивали формирование определенных политических групп, выражавших их интересы.

Наконец, ряд противоречий был связан с ролью государства в обществе, его отношением к своим гражданам. Среди них противоречия:

Между государственными органами, стремящимися к получению максимальной прибыли и поощряющими рост цен и интересами граждан как потребителей. В 60-е гг. происходит и изменение роли государства, его отношения к различным группам населения. Прежде всего, речь идет о формировании доходов бюджета. До конца 50-х гг. государство получало значительную часть средств за счет “налога с оборота” - части стоимости, произведенной трудом на общество. Деньги шли в бюджет “только при покупке продуктов населением. При таком положении государство было заинтересовано в выпуске доброкачественной продукции, пользующейся спросом” - справедливо отмечают В.И.Сигов и А.А.Смирнов. (15)

В последующий период роль государства изменилась кардинальным образом - “доход предприятия стали формировать по типу “прибыли на капитал” при этом “государство, образуя свой бюджет, вынуждено было закрывать глаза на экономически необоснованный рост цен и перейти на защиту производителя-бракодела от потребителя”.(16) Следует поправить авторов: во второй период

государство не прости «закрывало глаза» на рост цен, но активно его поощряло. Чем выше цена, тем больше прибыль, а соответственно и больше отчисления в бюджет. В 1980-84 гг. отчисления от прибыли составляли 29,7-30,7 % доходов государственного бюджета. (17)

До чего доходили государственные органы в стремления получить прибыль видно из следующего факта: в 70-е гг. Минторговли и Госплан просили Министерство электротехнической промышленности сократить выпуск электроламп на повышенное напряжение /т.е. более долговечных, более качественных/ и таким образом искусственно увеличить потребность в лампочках. (18) На этом этапе интересы государства и интересы коллективного «собственника» совпадают. Оба стремятся получить как можно больше прибыли, но они прямо противоположны интересам потребителя, который заинтересован в приобретении качественного товара по минимальной цене. Поскольку в роли потребителей выступают все граждане, то получается, что в данном случае интересы граждан и государства прямо противоположны. Государственные органы действуют вопреки интересам потребителей, т.е. граждан, только ради получения прибыли, чем не классических пример погони за прибылью, которая считается отличительной чертой капиталистического общества. Разница только в том, что значительная часть ее возвращается населению через общественные фонды потребления. Но стремясь удовлетворить сиюминутные потребности государство не учитывало долговременных интересов тех же граждан и действовало вопреки им, поощряя негативные явления в экономике.

Следовательно, в 60-е гг. изменилось отношение государства и граждан как потребителей. Теперь государство не защищает их интересы и стремится получить прибыль, не считаясь с ними. Это приводит к противоречию между государственными органами, стремящимися получить большую прибыль и поощряющим негативные явления в экономике, и гражданами, стремящимися удовлетворить свои потребности, затратив на это меньше труда /живого и овеществленного./ Такое противоречие, которое не находило разрешения в рамках существующего экономического строя, влияло и на отношение граждан к государству в других областях. Возможно, именно ощущение несовпадения своих и государственных интересов было причиной того, что на государственное имущество начинали смотреть как на то, что можно взять (унести, украсть) для своих нужд или для перепродажи.

Проявлением противоречия между государством и трудящимися стали события 1962 г. в Новочеркаске, когда возмущенные одновременным повышением цен на продукты питания и одновременным снижением расценок рабочие забастовали. Демонстрация рабочих была расстреляна, при этом историк Емельянов подчеркивает, что демонстрации рабочих расстреливались в нашей стране при царском правительстве, против забастовщиков в 1923 г. оружие не применялось. «События в Новочеркаске означали, что против Хрущева и его политика выступил рабочий класс. Хрущев, который постоянно напоминал о том, что он выходец из рабочего класса и проводник его интересов, отдал приказ стрелять».(19)

- Противоречивой была и роль государства, связанная с выполнением различных его функций. Выполняя целый ряд функций, связанных с развитием общественных фондов потребления и обеспечивая тем самым удовлетворение многих потребностей населения, государство действовало в соответствии с интересами большинства населения. Большинство населения было заинтересовано в получении бесплатного образования, дешевом жилье, транспорте и т.п. В то же время в экономической сфере государство действовало вопреки интересам боль-

шинства населения.

Развивая черты групповой собственности, государственные и партийные деятели, тем не менее, продолжали утверждать, что они строят социализм, идут «ленинским курсом». Расхождения становились все более значительными и выливались в противоречие между декларируемыми властью целями и целями, реализации которых власть добивалась на практике. На словах государственные и партийные деятели призывали к коммунистическому труду. На деле государство поощряло разбазаривание продуктов труда, труд не в полную силу, иждивенческие настроения определенной части общества. Тем самым подрывалось уважение к честному труду и принцип распределения по труду, хотя с высоких трибун звучали противоположные уверения. Подобная ситуация порождала в обществе атмосферу неискренности, подрывала доверие населения к власти.

Указанные противоречия были связаны, таким образом, с сосуществованием в недрах общества элементов социалистических и капиталистических отношений. Они не могли быть разрешены в рамках существовавшего общества и способствовали его изменению, а ведущую роль здесь сыграло противоречие между «затухающими» элементами социализма и ростом теневой (капиталистической по типу) экономики. Конкретные сроки изменения общества зависели от соотношения сил в обществе. Здесь прежде всего и сказалась особенность динамики различных процессов. Вероятными вариантами развития событий могли быть следующие.

1. Укрепление черт социализма и его дальнейшее развитие. Этот вариант был маловероятен из-за раздробленности трудящихся, их стремления прежде всего обеспечить сиюминутные интересы своего коллектива. Хотя на словах многие поддерживали этот вариант, но на деле действовали вопреки ему. Здесь сказалось расхождение между субъективными представлениями и реальным значением ряда экономических и политических действий.

2. Развитие групповой формы собственности и формирование на ее базе своеобразного варианта капиталистических отношений, подобных тем, которые существовали в Югославии. Скорее всего, с тем же финалом: распад страны, гражданская война, изменение строя.

3. Развитие и укрепление собственности дельцов теневой экономики. Превращение их в уважаемых буржуа и приобретение возможности получать прибыли за счет легальной эксплуатации рабочей силы. В условиях, когда теневая экономика в 80-е гг. срачивалась с государственным аппаратом (коррупция) и имела своих сторонников в партийном аппарате, этот вариант развития событий во многом и осуществился на практике. Не во всем. Но во многом. Речь об этом в другой, следующей публикации.

Примечания:

1. Моисеенко Н.А., Попов М.В. Управление социалистической экономикой. Л., 1981, с.18.
2. Там же.
3. Общественный характер производства и социалистическая собственность. М., 1985, с.201.
4. Экономический строй социализма. Т.1. М., 1984. С.492-493.
5. Петров А. Плановость и пропорциональность социалистического воспроизводства // Плановое хозяйство, 1985, №1, с.60.
6. Там же. С.61.

7. Размышления перед съездом. (Интервью с В.И Захаровым, начальником Главного управления промышленных предприятий Министерства связи) // Плановое хозяйство, 1985, №6, с. 24.
8. Экономический строй социализма, т.1, с.491.
9. Противоречия в условиях социализма. В кн: Материалистическая диалектика. Т.4. М., 1984. С.164.
10. Руткевич М.Н. О социальных противоречиях социализма // Философские науки, 1986, №5. С.17.
11. Вознесенский Н.А. Избранные произведения. М., 1979. С.72-73.
12. Игнатовский П.А., Щегловский В.И. Советская экономика, опыт и перспективы. М., 1989. С.42.
13. Косыгин А.Н. Основные направления развития народного хозяйства СССР на 1976-1980гг. М.,1976. С.31.
14. Парфенов В.А. Люди и цены в зеркале справедливости. М., 1990. С.163.
15. Сигов В.И., Смирнов А.А. Теневая экономика. СПб., 1999, с.38.
16. Там же. С.41.
17. Финансово-кредитный словарь. Т.II. М., 1986. С.472.
18. Валовой Д. Экономика в человеческом измерении. М., 1988. С.274-275.
19. Емельянов Ю.В. Хрущев. Смутьян в Кремле. М., 2005. С.273.

Беляков Б.Л.,*ст. преподаватель кафедры
гуманитарных и социально-экономических дисциплин
ВА им. Петра Великого, к. филос. н., доцент (докторант)*

Межнациональные отношения и оборонное строительство России

Второе десятилетие некогда «единый Советский народ» живет в новом геополитическом пространстве. Попытки вернуть историю в старое русло («железный занавес», диктат одной идеологии, единые унифицированные ценности, жестокое централизованное руководство, плановая командная экономика то, что было присуще «советской системе») обречены на провал. За это время народы и страны увидели и почувствовали возможности реальной свободы, демократии, совместной деятельности, самовыражения.

Россия, став в 2006 году «хозяйской большой восьмерки» демонстрирует всему миру свои способности эволюционного развития. Однако, на пути продвижения вперед серьезной преградой становится постсоветский национализм. И дело здесь не «цветных революциях» в Грузии, Украине, Молдове, Азербайджане, не в высказываниях лидеров бывших советских стран по отношению друг к другу, не «в руке Москвы» по газовому, нефтяному энергетическим вопросам, не в спорных территориях и взаимных претензиях, а в той ситуации, которая сложилась на постсоветском пространстве в результате провальной политики СНГ, деятельности национальных политических элит и собственно националистических сил.

Распад СССР изменил расстановку политических сил в мире, перед Россией и другими государствами появилась проблема их будущего, их самоопределения в мировом сообществе.

В конце XX века Россия переживала подъем националистических настроений. Деятельность русских националистических группировок и организаций, черносотенные издания начали пользоваться поддержкой националистически ориентированного общества. В качестве одного из факторов, влияющих на происходящие в обществе процессы, выступает в сфере национальных отношений определенная традиция националистического характера среды русских настроений. В то же время антирусский национализм активизировался в Прибалтике и Украине, Грузии и Азербайджане, в бывших республиках Средней Азии. Источником националистических настроений был тот, что в межнациональных отношениях в СССР действовал не только фактор «дружбы народов», но и по ряду причин возникали скрытые напряжения и негативное восприятие людей другой национальности.

Распад СССР вместо того, чтобы смягчить межнациональные противоречия, привел к их обострению и проявлению новых проблем практически во всех государствах на территории бывшего СССР.

С разрушением Советского Союза 25 миллионов русских лишились Родины, оказавшись в сопредельных с Россией, но уже других государствах. В некоторых бывших республиках СССР их стали притеснять и вытеснять из страны, они начали подвергаться дискриминации по национальному признаку. Следует учесть, что власти недооценивали остроту национальных проблем в СССР, а российские политики в своей борьбе за власть данный вопрос вообще игнорировали. Этим не могли не воспользоваться многие деструктивные силы. Идея национального возрождения и сплочения русского народа во имя «Великой России» становится главной идеей

многих националистических сил современного российского общества.

Анализ национальных процессов, характерных для сегодняшней России, позволяет сделать недвусмысленный вывод, что этнополитические факторы во многом определяют не только общегосударственную, но и собственно военную политику, основы военного строительства, влияют на принципы реформирования Вооруженных Сил. В армии, как и в обществе в целом, с одной стороны, происходит этнизация политики, а с другой стороны, наблюдается ярко выраженная политизация этничности.

Активное влияние национальных отношений на обороноспособность государства осуществляется через основные сферы деятельности людей. Так, нормально функционирующие национальные отношения обуславливают единое экономическое пространство, а значит, и развитие различных регионов страны, всех элементов ее экономического потенциала: промышленности, сельского хозяйства, транспорта, людских ресурсов, сырьевой базы, средств связи, финансов. Что касается производственных отношений, то они в многонациональном государстве представляют собой отношения, которые складываются в материальном производстве между представителями различных народов и самими народами. Если эти отношения формируются как отношения сотрудничества и взаимопомощи, то они выступают важнейшим фактором укрепления и развития, как самой экономики, так и всех других потенциалов обороноспособности государства, в том числе и научно-технического.

Сама наука не имеет национальных границ и по форме представляет глубоко интернациональное явление. Любые ограничения сепаратистского и националистического толка губительны для науки. Здесь больше, чем в любой другой области деятельности людей, требуется открытая совместная работа, тесное сотрудничество ученых различных национальностей.

Активное влияние национальных отношений на оборонный потенциал государства определяется не только тем, что они его элемент, но и тем, что они являются элементом общественных отношений.

Национальные отношения оказывают непосредственное влияние на духовный потенциал Российской Федерации через его идеологический и общественно-психологический уровни. Практически невозможно представить идеологический уровень духовного потенциала без научно обоснованных идей сотрудничества и единения народов, проживающих в стране, так и общественно-психологический уровень - без идей и взглядов дружбы народов, пронизывающих его основные элементы: боевые традиции и обычаи, патриотические чувства, практический опыт и привычки, связанные с защитой Отечества. (1)

Военный потенциал, как известно, представляет собой концентрированное выражение всех других потенциалов, которые отражают зрелость всех общественных отношений, в том числе и национальных. (2) Его основной элемент - вооруженные силы, по образному выражению М.В.Фрунзе, являются сколком общества. Высокий уровень боевой мощи вооруженных сил обеспечивается только здоровыми общественными отношениями. Нет альтернативы отношениям братства, солидарности, уважения и взаимной помощи в многонациональных воинских коллективах. Вместе с тем подобные воинские коллективы являются школой воспитания чувств, порождающих и иные отношения.

Отношения между представителями различных национальностей, активное влияние этих отношений на обороноспособность российского государства зависят, прежде всего, от умелого учета и использования в практической деятельности людей законов и противоречий развития национальной жизни народов Российской Федерации.

Необходимо подчеркнуть, что проблема национальных противоречий в области военного строительства до последнего времени практически не исследовалась. Это объясняется многими причинами, среди которых относительная секретность военной сферы, отсутствие объективной информации, изолированность противоречий национальных отношений от всех иных, существующих в обществе... Первым, и наиболее удачным анализ, как представляется, провел В.П.Суставов. (3) В своей монографии “Национальный вопрос в оборонном строительстве государства и коалиций государств” он рассматривает политические противоречия национальных отношений по двум основным группам: противоречия, присущие многонациональному обществу, его государству, и противоречия, действующие в межгосударственных отношениях.

Применительно к классификации противоречий оборонного строительства государства он выделил дополнительные группы, характеризующие основные направления взаимодействия национальных отношений и оборонной политики. В своей докторской диссертации В.П. Суставов (4) подробно рассматривает противоречия, возникающие в связи с организацией государственных структурами функционирования тех или иных сфер коллективной обороны. В работе анализируются противоречия между гражданским и военным производством, частным и государственным сектором военной экономики, между военной промышленностью и военным ведомством, между гласностью в российском обществе и необходимостью сохранения секретности оборонных мероприятий и другие.

Вторую группу составляют противоречия в строительстве армии. В данной работе не ставится задачей анализ “общих” противоречий для деятельности государства, заключённых в отражающих различные подходы в принципах строительства и функционирования вооружённых сил, например, между территориальным и экстерриториальным началом, добровольным и принудительным комплектованием армии, обусловленные управленческой деятельностью в армии и на флоте, между теми или иными органами управления как в горизонтальных, так и в вертикальных средах, что значительно упрощает задачи исследования.

Несмотря на тесную связь национальных и иных отношений, в оборонном строительстве государства можно выделить противоречия, присущие именно многонациональному обществу. В этом случае противоречия в деятельности государства по созданию оборонных структур будут дополняться противоречиями между национально-государственными образованиями (республиками, областями...) в решении общих оборонных задач, а также противоречиями между общегосударственными и региональными политическими структурами (между центром и республиками).

Здесь сразу же обнаруживаются национальные и межнациональные интересы, возможности, взгляды на военный бюджет, размещение военных объектов, условия дислокации войск, их подчинение, порядок организации призыва в единые вооружённые силы.

Серьёзного внимания при анализе национальных проблем военного строительства и путей их оптимизации заслуживают исследования Ремарчука В.Н. по вопросу межнациональных конфликтов и их влияния на вооружённые силы, (5) в которых автор раскрывает сущность, динамику, характер политического воздействия национальных конфликтов на ситуацию в стране и армии, определяет политические условия в средства нормализации межнациональных отношений.

Необходимо оговориться, что ни в обществе, ни тем более в армии национальные противоречия в “чистом” виде “пощупать” нельзя. Будучи составным эле-

ментом общественных отношений, национальный вопрос выступает той лакмусовой бумажкой, которая отражает всю реакцию общественного организма на политический процесс в целом, является катализатором или тормозом его хода. Поэтому, наверное, правильнее рассматривать национальные проблемы не столько в этническом, сколько в социально-психологическом плане, сквозь призму социального бытия.

Теоретический спор исследователей по проблемам противоречий в области межнациональных отношений, проявляющихся в обществе и Вооруженных Силах Российской Федерации не являются самоцелью. Он важен в трех аспектах.

Во-первых, позволяет понять трудности в объективную необходимость воплощения в жизнедеятельности Вооруженных Сил России черт нового облика.

Во-вторых, дает возможность рассмотреть весь процесс перевода строительства армии за преимущественно качественные параметры с точки зрения логики движения и разрешения этих противоречий.

В-третьих, позволяет обнаружить объективные тенденции в развитии национальной сферы армейской жизни, показывая при этом невозможность решения широкого поля социальных проблем армии административно-командными, волевыми методами.

Для современного состояния Вооруженных Сил России, протекающих в них национальных процессов, характерно наличие системы противоречий. В этой системе можно выделить несколько групп противоречий: противоречия во взаимоотношениях армии и общества; противоречия между стремлением республик (субъектов Федерации) к самостоятельному принятию решений по оборонным вопросам и объективными потребностями в организации обороны и руководства Вооруженными Силами со стороны центра; противоречия во взаимоотношениях между различными категориями военнослужащих (в том числе представителями различных национальностей).

Перед современной военно-политологической и всей обществоведческой мыслью назрела настоятельная задача глубоко разобраться в трудностях, неблагоприятных тенденциях в развитии Вооруженных Сил. Решение этой задачи необходимо, прежде всего, для того, чтобы, во-первых, определить насколько, в какой мере и степени в природе армии и ее жизнедеятельности воплощаются процессы обновления нашего общества. Словом, речь идет о раскрытии органической взаимосвязи возможности качественного совершенствования Вооруженных Сил и глубоких преобразований, происходящих в нашем многонациональном государстве, ускоренного продвижения по пути к рыночному хозяйству. Во-вторых, выяснить, какие дополнительные национальные возможности и резервы открываются в вопросе укрепления Вооруженных Сил в ходе создания новых социально-экономических и политических структур. Позволяют ли эти структуры обеспечить такой национальный облик Вооруженных Сил, такое их состояние, которое станет гарантом надежной безопасности государства.

Развитие в совершенствование Вооруженных Сил, обеспечение их высокой боевой готовности, эффективное решение всех насущных проблем военного строительства неотделимо от конкретных условий социально-политического развития нашего общества и обусловлено отношением общества к Вооруженным Силам. В связи с этим особого внимания заслуживает рассмотрение противоречий, возникающих во взаимоотношениях армии и общества. Это наиболее важные по своему значению противоречия, поскольку находятся в неразрывной связи армий и общества.

Нельзя не признать, что возникшие в обществе кризисные состояния, про-

тиворечия и конфликтные ситуации не могли не затронуть и армию. Многие национальные и моральные проблемы общества проникли в армию и проявились в острой форме. Возникли недостатки в вопросах боевой учебы, организации боевого дежурства, высокой дисциплины, сплоченности воинских коллективов, что вызвало известную деформацию взглядов за армию и отношения к воинской службе.

Обострение противоречий между армией и обществом произошло, как показала историческая практика, в результате того, что допускались волюнтаристские ошибки политическим руководством страны при управлении процессами развития общества и оборонного строительства. С начала 60-х и до середины 80-х годов прошлого века происходило постепенное увядание духовных арсеналов, национальных традиций, с помощью которых поддерживалось единство многонациональной армии и народа. Это единство все больше обретало декларативные формы, нередко сводилось лишь к его “обозначению” в ходе шумных кампаний, звонкого празднования юбилеев и других знаменательных дат в жизни Вооруженных Сил. Более того, административно-командная система стремилась превратить армию в орудие реализации своих интересов, часто не совпадающих с интересами народных масс, о чем свидетельствуют отдельные примеры из истории страны (использование армии в переселении целых народов, прямые акции против народа - Новочеркасск, Тбилиси, Вильнюс и др.). И в 90-е годы XX века прошла широкая информационная кампания против Вооруженных Сил. Появились попытки противопоставить армию народу, представить ее обособленной силой, противостоящей обществу. (6)

В последние годы как и тогда идет целенаправленная кампания по насаждению антиармейских настроений. Ее инициаторами, носителями и организаторами выступают различные политические, националистические, экстремистские, сепаратистские силы. Они распространяют изошренную ложь об армии, пытаясь очернить ее. (7) “Печать, - писал генерал-полковник И.Родионов, - скрыто и умело сеет недоверие между армией и народом, а внутри армии - между солдатами и офицерами, а в офицерском корпусе - между старшими и младшими офицерами или между офицерами и генералами. Делается это бесцеремонно, напористо и истерично. Заодно сеют панику среди матерей, дети которых в скором времени пойдут в армию. (8)

Предпринимаются попытки очернить историю и сегодняшний день Вооруженных Сил, подорвать их авторитет, престиж, воинской службы. (9) Серьезную озабоченность вызывают антиармейские настроения в государствах, на территории которых остались российские военные базы и войсковые соединения. В отдельных регионах Российской Федерации приходится сталкиваться с фанатами дискриминации военнотружущих, ущемления их конституционных прав. Встречаются случаи надругательства над памятниками боевой славы, символами Вооруженных Сил.

Особо нужно подчеркнуть проблему взаимоотношений частей ВС РФ с формальными и неформальными военными образованиями ныне независимых суверенных государств. Среди них Армянская националистическая армия, Армянская секретная армия освобождения Армении (АСАК), “Мстители армянского геноцида”; в Грузии - “Мхедриони”, “Легион грузинских соколов”, “Анакония” и др.; на Украине военные формирования бендеровской направленности типа “Пласт” и т.д. Не подчиняясь государству, а нередко выходя из-под управления собственных руководителей, они служат основным источником поддержания межнациональных проблем. Главным способом их действий является насилие, а недостаток оружия провоцирует их на блокирование частей и гарнизонов Российской армии, нападение с целью их захвата.

Затянувшийся политический процесс определения статуса войск России на территории ряда государств СНГ делает их заложниками обоюдной политики. Руководство некоторых бывших республик, их политические формирования и организации, отчаянно борющиеся за политически значимые позиции в ряду подлинных и мнимых защитников национальных интересов, стремятся представить российские военные базы и соединения в “оккупационные”, обострить с ними отношения, спровоцировать их на действия, усугубляющие негативное к ним отношение. Это относится прежде всего к объектам черноморского флота, Грузии, Казахстана

Поскольку формирования национальных армий, боевиков различных политических организаций не сопоставимы пока по мощи с частями Российской армии, постольку ставка делается не на вооруженный конфликт, а на ее деморализацию последней, достаточную для того, чтобы снизить управляемость в руках центрального правительства, всячески затруднить ее жизнедеятельность.

Политологам и историкам еще предстоит возможность провести глубокий анализ причин распада Советского Союза, его Вооруженных Сил, понять и осмыслить роль национального фактора в этом процессе, определить значение антиармейской политики (по отношению к некогда единым Вооруженным Силам СССР) в достижении тактических и стратегических целей в борьбе за власть. Сегодня же ясно одно, разыгрывая антиармейскую карту, лидеры многих национальных движений (партий, организаций, фронтов) смогли сплотить вокруг себя значительные силы, воплотить в жизнь свои программные установки, создать целый ряд дополнительных проблем внутри теперь уже российских Вооруженных Сил. Механизм такой политики достаточно убедительно демонстрировал пример Народного Фронта Латвии (НФЛ). (10) По аналогическому сценарию осуществляли свою деятельность Народный Фронт Эстонии, литовский Саюдис, с некоторыми поправками на национальные особенности Народный фронт Молдавии и РУХ на Украине, националистические организации в бывших республиках Средней Азии.

Примечания:

1. Беляков Б.Л. Национальные традиции и обычаи офицерского корпуса России (монография). М.: ВА РВСН. 2005.
2. Национальная безопасность: Россия в 2004 г. М.: АГШ ВС РФ, 2005; Лысухин Н.Я. Оборонные возможности современной России. М.: ВА РВСН, 2006; Шахов А.Н. Политический потенциал оборонной мощи государства. М.: ГА ВС, 1992.
3. Сустанов В.П. Национальный вопрос в оборонном строительстве государства и реализации государств. М.: ГА ВС, 1992. С. 27-55.
4. Сустанов В.П. Национальный вопрос в оборонном строительстве государства и коалиций государств: Автореферат дисс. ... докт. филос. наук. М., 1993.
5. Ремарчук В.Н. Межнациональные конфликты и их влияние на вооруженные силы: Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. М.: ГА ВС, 1994; Он же. Современное миротворчество: политические и военные проблемы: Автореферат дисс. ... докт. филос. наук. М.: ВУ, 1999; и др.
6. Арбатов Г. Армия для страны или страна для армии? // Огонек. 1990. № 5; Докучаев А. Военная реформа: правда и фантазии. Красная звезда. 1994. 18 июня.
7. Скворцов И.П. Средства массовой информации в формировании политической культуры офицера. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. М., 1994.
8. Родионов И. Когда перестанут глумиться над армией и державой // Молодая гвардия. 1990. № 9. С. 40.

9. Кутахов Ю.Л. Явчуновская Р.А. Человек. Политический мир. Безопасность (Опыт социолого-политологического анализа). СПб., 1998; Малахов В.С. Национализм как политическая идеология М.: КДУ, 2005; Национализм: конфронтация в современной России. М.: Моск. Хельсинская группа, 2000; Тютченко А.М. Морально-психологическое состояние офицерского корпуса России. М.: ВУ, 2004; и др.
10. Беляков Б.Л. Национальные аспекты программных документов и деятельности Народного фронта Латвии. Рига: РВВПКУ, 1993; Он же. Военные вопросы программных документов и деятельность народных фронтов Прибалтийских государств. М.: ГАВС, 1995.

Горбунов А.С.,
доцент кафедры философии МГОУ,
к. филос. наук, доцент

Информация как содержательная основа воздействий СМК на общество и личность

В основе деятельности средств массовой коммуникации (СМК), как субъекта масс-коммуникационных воздействий лежит “коммуникация” (от лат. *communicare* — делаю общим, связываю, общаюсь). По сути, коммуникация — это акт общения, процесс передачи информации, информационный обмен в обществе. «В простейшей форме коммуникация исторически понималась как процесс передачи информации от отправителя к получателю, который обычно оказывает определенного рода воздействие» (1). В своем первоначальном понимании информация была исключительно связана с коммуникативной деятельностью. Слово “информация” (*informatio*) зародилось первоначально в латинском языке и означало “ознакомление, разъяснение”. В отечественной практике слово “информация” появилось в энциклопедическом “Толковом словаре русского языка” (под ред. Д.Н.Ушакова, 1935 г.) и определяется как действие по глаголу “информировать”, или как сообщение, осведомление о положении дел или чьей-либо деятельности, сведения о чем-либо. В Философском энциклопедическом словаре “информация” трактуется как сведения о чем-либо, сообщение, передаваемое людьми, и как снимаемая неопределенность в результате получения сообщений, и как сообщение, неразрывно связанное с управлением, и как передача, отражение разнообразия в любых объектах или процессах.

Надо отметить, что как обществу в целом, так и отдельному человеку присуща потребность в информации. «Постоянная информационная связь с окружающим миром, социальной средой, в которой человек действует, как активный социальный субъект является одним из условий нормальной жизнедеятельности(2). По словам В.И.Здоровеги, “информация нужна человеку так же, как пища, тепло”(3). Потребность аудитории в информации Е.П.Прохоров определяет как необходимость “для полного и истинного осознания людьми своего места и роли в социальной жизни, выработке соответствующего отношения к окружающему, к людям и к себе, определения действий..., целей и путей их достижения”(4). Отсюда успех воздействий СМК можно объяснить тем, что они имеют возможность эксплуатировать как естественную потребность личности и общества в информации, так и коммуникативность, как принцип функционирования социальных институтов и участия личности в жизни общества.

В отечественной науке проблема природы информации разрабатывалась в рамках теории отражения такими учеными, как Н.Г.Абрамова, В.Г.Афанасьев, П.В.Кочергин, Б.А.Гришкин, Б.С.Украинцев и другими. В наиболее обобщенном виде основную мысль, содержащуюся в трудах этих авторов, выразил А.Д.Урсул: “... Информация в самом общем виде характеризуется, как существенная связь отражения и разнообразия, или, как отраженное разнообразие” (5). При этом одной из главных функций сознания личности является отражение. Большую часть информации член массового общества получает из СМК, которые, как отмечает А.А.Зиновьев, формируют информацию по своим правилам, придают информации вид, отвечающий их интересам. СМК — “это могущественный инструмент формирования со-

знания, чувств и вкусов огромных масс людей и инструмент воздействия на них в желаемом для кого-то духе” (6).

СМК, таким образом, являются тем дополнительным рефлектором в ходе отражения разнообразия или, иначе говоря, разнообразие сначала отражается в СМК, и затем уже эта определенным образом сформированная картина отражения отражается сознанием, становится содержанием сознания. Действительно, как рядовой член общества, так и представитель той или иной социальной структуры, сама структура в целом не имеют возможности получать всю интересующую информацию, что называется, “из первых рук”. Рефлектор-СМК, на самом деле, является разветвленной и постоянно совершенствующейся системой, обладающей возможностью формировать значительную часть содержания сознания личности и информационных объемов, детерминирующих деятельность социальных институтов.

Объективно-идеалистическая мысль в лице таких своих представителей, как К. фон Вайцзекер, Е.Васмут, говорит об особой нематериальной связи, которой подчинена информация, и о том, что последняя есть не что иное, как платоновский “эйдос” или аристотелевская “форма”, только выражаемые модным словом второй половины XX века (7). Если неотомисты говорят о том, что информация является аристотелевской “формой” или “эйдосом” Платона, основой которых является Бог (что очевидно применимо с точки зрения идеализма к процессам передачи информации в неживой и живой природе, в мистических духовных актах, в сакральных религиозных таинствах), то совершенно очевидно, что огромный массив информации в массовом обществе вовсе не является божественным творением, но продуктом СМК.

Проводя гиперболизирующую параллель, позволим себе сравнить СМК с неким демиургом, божеством-первоосновой “формы”-информации. Все чаще СМК так и воспринимаются массовой аудиторией, и здесь происходит существенная подмена и нивелировка понятий. Информация стала грубым “рабочим материалом” в руках вполне материального земного бога — СМК, причем последние широко пользуются таким положением, а журналисты чувствуют при этом себя в роли неких жрецов. А.А.Зиновьев прямо говорит о том, что СМК “...есть безликое божество... общества, которому поклоняются и все те, кто считается или воображает себя... хозяевами или начальниками. Самое большее, что на самом деле эти люди делают, это прислуживание своему божеству в качестве его жрецов, разумеется — за хорошую плату и за прибыли” (8).

Конечно же, говоря об информации как о содержательной основе масс-коммуникационных процессов, мы имеем в виду социальную информацию, включающую в себя политический, правовой, этически-нравственный, эстетический, духовно-религиозный компоненты. Очевидно, что массовому обществу должен соответствовать и свой тип социальной информации — массовая социальная информация, которую мы для краткости далее будем называть просто массовой информацией. Она-то в конкретном виде и составляет основу деятельности СМК, “отвечающих” в современном массовом обществе за “обобществление” и распространение информации. Поэтому рассмотрение особенностей массовой информации позволит нам лучше понять характер и возможности СМК.

В.А. Лосенков определяет массовую информацию как информацию о новостях, фактах, событиях и проблемах, обладающих как объективной (с точки зрения развития и функционирования общества), так и субъективной (с точки зрения жизнедеятельности индивида) значимостью(9). Как отмечает Э.Г. Багиров, “...массовая

информация — это тип актуальной социальной информации, адресуемой публично и периодически к аудитории”(10). “Массовая информация — это такой вид информации, который собирается, накапливается, обрабатывается, передается с помощью особых средств (СМК) и рассчитывается на массовое потребление, которое носит более или менее анонимный и вероятностный характер”(11).

Впрочем, для того чтобы дать характеристики массовой информации, а через них подойти к характеристике деятельности СМК, воспользуемся признаками функционирования информации в обществе, предложенными В.З.Коганом. Эти признаки таковы: размах циркуляции, время циркуляции, направление движения, эмоциональная окраска, способ производства, цель производства информации (12).

Минимальная циркуляция наблюдается при передаче информации от индивида к индивиду и при отсутствии ее дальнейшего движения. При максимальном же размахе циркуляции информацией охвачены все или почти все точки информационного поля, чему как раз соответствует распространение массовой информации СМК.

Направление движения может быть либо горизонтальным (между индивидами и структурами одного социального уровня), либо вертикальным (между индивидами и структурами разных социальных уровней). В последнем варианте движение может быть направлено либо снизу вверх, либо сверху вниз. В случае с массовой информацией имеется жесткая вертикальная структура, где в роли верхнего социального уровня — элита, владеющая СМК, и фиксированное направление движения информации (сверху вниз).

Время циркуляции различных блоков массовой информации определяется СМК, и если один фрагмент может тиражироваться день за днем, то другой может появиться в СМК лишь однократно.

Эмоциональная окраска, как говорит В.З.Коган, в основном императивна при движении сверху вниз и согласительна при движении снизу вверх, а также при горизонтальном движении. Следовательно, характер движения информации в нашем случае детерминирует императивную, “давящую” эмоциональную окраску и нагрузку информации.

Способ производства информации может быть как персонифицированным, так и безличным, соответственно с указанием производшего ее лица и (или) без указания. Безличная информация производится либо группой индивидов, либо конкретным индивидом, но без указания на него. Последний выступает здесь в определенной социальной роли и выражает не свое личное, а групповое отношение к общему, что подчеркивается определенным ритуалом оформления. В СМК мы скорее всего сталкиваемся именно с безличным способом производства. Причем интерпретатор (репортер, ведущий) не играет, как правило, сколь-нибудь значимой роли ни в глазах производителя, ни потребителя информации. Большинству аудитории по большому счету мало интересны личности репортеров или ведущих, даже их имена, а важен тот материал, который они озвучивают. Заметим, что данная безличность, иногда тщательно скрываемая (псевдоавторство, иллюзия абсолютной “самостоятельности” того или иного обозревателя в выражении им личной позиции, “раздувание” авторитета этого обозревателя), есть необходимое условие для наиболее эффективного воздействия на социальные институты и личность, осуществляемого путем манипуляции.

Цель же производства массовой информации состоит в таком направленном воздействии на точки информационного поля (отдельные личности), которое приводит, во-первых, к формированию единой точки зрения в обществе на тот или иной

вопрос, во-вторых к изменению эмоционального состояния аудитории и побуждению ее к определенным конкретным действиям, в-третьих, к созданию определенных установок, интересов, потребностей.

Итак, массовая информация обладает совокупностью признаков-характеристик, носящих “тоталитарные” черты: всеохватность, императивность, неограниченные временные рамки воздействия, безличность, целеполагание, имеющее в своей основе воздействие на общество и изменение структуры личности с побуждением ее к определенным действиям. Это и есть следующий, еще один уровень предпосылок факторного характера воздействий СМК наряду и в связи с тем, который обусловлен природой самой информации.

В рамках неотъемлемой, “коренной”, структурной части СМК — журналистики был выработан свой взгляд на информацию и на ее место в их деятельности. Уже в 20-30-е годы XX столетия происходила дискуссия о понятии информационной ценности и было введено такое ее понимание: “ценность информации определяется агитационным воздействием — способностью служить целям систематической углубленной агитации”(13). Здесь выражено ясное осознание потенциала информационных воздействий сопряженное со спецификой безальтернативной обстановки тоталитарного режима — исследователь тех лет, подстраивая словесную формулу под политические нужды ведет речь о целенаправленной “промывке мозгов”.

Причиной наиболее раннего интереса журналистики к проблеме информации было бурное развитие СМК, теория и практика журналистики были той первой сферой, где “оттачивались” идеи относительно информации. С течением времени появляются более развернутые и точные представления. “...Именно информация является для журналистики... мощным инструментом воздействия на массовую аудиторию, которое в конечном счете реализуется в поведении людей”(14). Применительно к СМК В.Т.Ласкавый предлагает такое определение информации: информация — это “...обозначение актуальных знаний, получаемых в процессе строго избирательного, политически направленного (здесь и далее выделено мной — Г.А.) отражения общественной и природной среды и оперативно распространяемых по каналам журналистики с целью сформировать, дополнить или видоизменить социальные установки массовой аудитории на активные действия по преобразованию действительности”(15). Здесь уже выражена тенденция в деятельности СМК к принятию на себя “жреческих” функций “строго избирать”, “политически направлять” (и не только политически, но, что важнее, общедуховно), “формировать установки на активные действия” (а в иных случаях и на бездействие, пассивность).

СМК, имея в содержательной основе своей деятельности массовую информацию, обеспечивая наилучший ее обмен в обществе, объективно (и из того, что принцип участия личности в обществе — коммуникация, и из природы информации, и из характера массовой информации) являются тем субъектом, который имеет возможность проводить широкий спектр различных воздействий по отношению в массовом обществе. Технические возможности, заложенные в новейших средствах коммуникации, обеспечивают их содержательной основе — информации — максимальную массовость. “Обобществление” информации становится поистине тотальным.

Выяснить потенциал воздействия массовой информации на общество, его институты и личность помогает смысл понятия “информация” найденный в рамках логико-математических теорий информации, кибернетики, информатики. Так, достаточно удачная попытка найти объективный смысл информации была предпринята К.Шенноном, который ввел наиболее общий критерий ее количественной

оценки. По Шеннону, количество информации является мерой снятой неопределенности (16). Сразу же здесь надо заметить, что экстраполируя данный принцип на процессы обмена информацией в обществе, мы приходим к выводу о том, что возросшие благодаря СМК потоки информации “снимают неопределенность” в массовом сознании, а также в сознании отдельных индивидов, сужают это сознание до системы векторов, направление и сущностное наполнение которых детерминируются теми общественными группами, которые контролируют СМК.

Поистине «Иметь важную информацию значит иметь власть, уметь отличать важную информацию от неважной означает обладать еще большей властью; возможность распространять важную информацию в собственной режиссуре или умалчивать ее означает иметь двойную власть» (17).

С помощью кибернетики, основоположником которой является Н. Винер, были уточнены представления об особенностях информационных процессов, обогащены новыми идеями, связанными с изучением значения и роли информации в управлении, с исследованием сигналов, как средств, “управляющих машинами и обществом” (18). Как видно, здесь акцент делается на управлении, включающем управление обществом, а значит, и отдельными людьми.

В информатике информация рассматривается через проблему смысла и полезности сообщений. По мнению исследователя этой проблемы Ю. М. Каныгина, информация — это знания, отчужденные от первоначального живого носителя и ставшие сообщениями, в той или иной степени переработанными (19). Статьи, передачи, проспекты, обзоры, программы можно трактовать как знания, ставшие сообщениями.

Помогает пониманию информационных процессов семиотика — наука, изучающая знаки, которыми являются звуки речи, письменные и печатные буквы, цифры, графики, картины и т. д. Как указывает в своей книге “Человек и информация” К. Черри, семиотика изучается на трех различных уровнях: синтактика, семантика, прагматика (20). Так как первые два из названных предполагают изучение взаимосвязей и взаимоотношений собственно между знаками, то интерес для нас представляет лишь третий — прагматический, несущий аксиологическую нагрузку. Ценность (полезность) информации является ее прагматическим свойством, то есть свойством, влияющим на поведение, на принятие решений тем или иным “приемником” информации (21).

Таким образом, рассмотрение различных аспектов понятия “информация” подводит нас к мысли о том, что именно от того, как обращаются с информацией в рамках деятельности СМК сама ее природа и сущностные особенности могут послужить предпосылкой для проведения тех или иных типов воздействия на социум его институты и личность как социальную единицу. Действительно, применяя к социальному бытию и к отдельной личности такие формулировки, как “влияние на поведение”, “воздействие на принятие решений”, “формирование разнообразия”, “снятие неопределенности”, мы приходим к влиянию на потребности, интересы, установки, мировоззрение, свободу, к влиянию на управление и стратегическое целеполагание самых разных институтов (научных, образовательных, военных, религиозных и т. д.). Как отмечают Г. Грачев и И. Мельник, современные средства массовой коммуникации создали принципиально новые возможности, многократно усилив эффективность использования информации в целях совершенствования технологий власти и социального управления (22). Другими словами, ясно, что сама содержательная основа СМК (информация) дает им возможность для глубокого и всесто-

ронного воздействия. Что может использоваться добросовестными коммуникаторами во благо общественных и государственных институтов. Нечистоплотные же участники масс-коммуникационного процесса используют эту возможность при осуществлении информационного насилия и деструктивных масс-коммуникационных воздействий.

Примечания и литература:

1. Брайант Д., Томпсон С. Основы воздействия СМИ.: Пер. с англ. — М., 2004. С.23.
2. Глинский Б.А. Философские и социальные проблемы информатики. М., 1990; Богомолова Н.Н. Социальная психология печати радио и телевидения. М., 1991; Кочергин А.Н., Коган В.З. Проблемы информационного взаимодействия в обществе. Философско-социологический анализ. М.,1980; Грачев Г.В., Мельник И.К. Манипулирование личностью. М., 2002; и др.
3. Здравовега В.И. Слово тоже есть дело. М., 1979. С.66.
4. Прохоров Е.П. Человек в системе массовых коммуникаций. // Методологические проблемы социологии журналистики. София, 1973. С.38.
5. Урсул А.Д. Информация и мышление. М., 1980. С.13.
6. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма. М., 1995. С.333.
7. См. об этом: Урсул А.Д. Информация. М., 1971. С.27-29.
8. Зиновьев А.А. Указ. соч. С.337.
9. Лосенков В.А. Социальная информация в жизни городского населения. Л., 1983. С.10.
10. Багиров Э.Г. Место телевидения в системе средств массовой информации и пропаганды. М., 1976. С.109.
11. Суханов А.П. Информационный аспект теории развития личности. Свердловск, 1983. С.32.
12. Коган В.З. Человек в потоке информации. Новосибирск, 1981. С.22.
13. Гус М. Информация в газете. М.- Л., 1930. С.72.
14. Ласкавый В.Т. Журналистская информация, ее сущность и роль в формировании социальных установок. Киев, 1973. С. 1.
15. Ласкавый В.Т. Указ. Соч. С.15.
16. Шеннон К. Работы по теории информатики и кибернетики. М., 1963. С.217.
17. Politikwissenschaft: eine Grunlegung. Bd. 2. Stuttgart; Berlin; Koln; Mainz, 1987. P. 60.
18. Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С.29.
19. Каньгин Ю.М. Индустрия информатики. Киев, 1987. С.7.
20. Черри К. Человек и информация. М., 1972. С.256.
21. Управление, информация, интеллект. / Берг А.И. и др.; под ред. А.И.Берга. М., 1976. С.190.
22. Грачев Г.В., Мельник И.К. Манипулирование личностью: Организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. М.,2002. С. 11.

Жукова Н.В.,

докторант Московского государственного открытого
педагогического университета им. М.А.Шолохова,
кандидат психологических наук, доцент

Гуманизация образования: контекстный подход

Меняется модель мира и соответственно и образа мира каждого человека. Это обуславливает необходимость обратить внимание на взаимосвязь и взаимовлияние культуры и образования. Предыдущие ценности и идеалы привели к одностороннему развитию человека, отчуждению от его родовой сущности, падению духовности, к антирелигиозности, вещизму, рационализму, стремлению к роскоши, безнравственности [5].

В своем высшем проявлении, пишет Б.С. Гершунский, усилия сферы образования должны быть сфокусированы на выполнении следующих главных задач:

- трансляции из поколения в поколение и закрепление в каждом последующем исторически сложившихся, наиболее стабильных духовных, мировоззренческих и культурных ценностей соответствующего социума;
- обогащения индивидуальных и общественных ментальных качеств данного социума общечеловеческими нравственными ценностями;
- коррекции тех ценностных жизненных ориентиров, которые на личностном уровне и на уровне социума определяют наиболее вероятное поведение и поступки людей [3].

Исходным приоритетом должно быть формирование свободной и ответственной личности, способной конструктивно работать в проблемных ситуациях, сочетающей профессиональную компетентность с гражданской ответственностью, обладающей должным мировоззренческим кругозором и нравственным сознанием. Именно «дефицит» такой личности является в определенном смысле первопричиной всех наших нынешних трудностей и бед. «Передача» подрастающему поколению накопленного опыта культуры – «рамочное» условие любой системы образования – должна осуществляться таким образом, чтобы способствовать решению этой задачи [7].

В России, по мнению В.М.Розина, наблюдаются три основные тенденции в сфере образования. Во-первых, это мировая тенденция в смене основной парадигмы образования: кризис классической модели и системы образования, разработка новых фундаментальных педагогических идей в философии и социологии образования, в гуманитарной науке, создание экспериментальных и альтернативных школ. Во-вторых, движение отечественного образования в направлении интеграции в мировую культуру: демократизация школы, установление взаимосвязи с основными созревающими субъектами культуры, создание системы непрерывного образования, гуманизация и компьютеризация образования, свободный выбор программ обучения и образования, создание школьного сообщества на основе самостоятельности школ и вузов. Третья тенденция связана с восстановлением и дальнейшим развитием традиций русской школы и образования [6].

Проводившийся лабораторией социологических исследований МЭИ осенью 2002 г. опрос московских студентов (1159 респондентов из 11 вузов) показал, что в целом студенческая молодежь отдает предпочтение не только чисто профессиональным дисциплинам и знаниям, необходимым для успешной адаптации к реалиям рыночной экономики, но и изучению наук, позволяющих удовлетворять духов-

ные запросы человека, формировать «общее понимание жизни». Эту точку зрения в ходе опроса поддержали около 70% московских студентов [1].

Гуманизация образования не является новой проблемой в развитии человеческого общества. Она обостряется в те моменты, когда возникает ситуация при которой изменения в развитии человека и всего сообщества людей могут привести к потере общезначимых ценностей, смене идеологии и т.п. Так, автор концепции «нарратологии»¹, французский философ Лиотар (Lyotard) Жан-Франсуа считает, что специфика нашего времени как «послесовременного» («постмодерна») заключается в утрате макронарративами своей легитимирующей силы после катастрофических событий 20 в. Постоянная смена идеологий подтверждает, что вера в господство разума, правовую свободу и социальный прогресс подорвана. Кризис ценностей и идеалов Просвещения, синтезированных в спекулятивной философии Гегеля, означает, с точки зрения Лиотара, отход от тотальности всеобщего и возврат к самоценности индивидуального опыта на микроуровне. «Проект современности», таким образом, ориентирован на автономию морального закона и с необходимостью обращается к метафизике Канта. Право на индивидуальный выбор в своей реализации приводит к практике сосуществования множества различных языков. Современная социальная политика направлена на сохранение этой разнородности [4].

Для того чтобы понять суть гуманизации нужно обратиться к процессу обратному ей, а именно к дегуманизации и определить его особенности.

Основным содержанием и основной особенностью дегуманизации, на наш взгляд, является бегство от «человеческого», отделение своего сознания от восприятия единичного, особенного через всеобщее и сужение восприятия и понимания, осознания окружающего мира до единичного, частного, забывая при этом о том, что всех людей объединяет и делает людьми. Так, этнические и конфессиональные проблемы, которые обострились в современном мире, связаны с тем, что одни из них, сужают сознание этнических групп только до восприятия этнических различий; в других, оно сужается до ценностей одной религии и при этом все конфликтующие стороны в оскорблении и обиде забывают, что их объединяет, это просто не принимается во внимание все заняты отстаиванием «своей» истины и «своей» правды.

А гуманизация — это процесс движения к себе, обусловленный развитием и сохранением в себе любви ко всему человеческому. Это процесс духовного развития, который происходит через *другого человека*. Общение, взаимодействие с другим человеком создают базу для развития. В основе этого общения и взаимодействия другой человек должен восприниматься не как средство удовлетворения потребностей, а как другой мир, «текст на другом языке», который необходимо понять и принять как источник для собственного развития. Многомерность индивидуального сознания зависит от многомерности коллективного сознания. Человека с рождения окружают разные модели мира, и в процессе познания и обретения собственного образа мира ему необходимо понять коды разных миров, логику их мышления, модель существования и взаимодействия с другими мирами. В этом, на наш взгляд гуманизм образования.

Таким образом, под гуманизацией образования будем понимать создание психолого-педагогических условий образования субъекта, обуславливающих разви-

¹ Нарратология — это дисциплина, изучающая повествовательные тексты (нарративы), исследующие природу, формы и функционирование нарратива, общие черты присущие возможным типам нарратива, равно, как и критерии, позволяющие отличать последние между собой, а так же систему правил в соответствии, с которой нарративы создаются и развиваются. Термин введен Ц. Тодоровым. (Современный философский словарь./Под ред. В.Е. Кемерова. М: Академический проект. — 2004, С. 419).

тие гуманистического сознания, которое формируется в диалоге, взаимодействии и сотрудничестве между субъектами образовательного процесса и направлено на со-зидание субъектом собственного «образа мира» и проявление его личной культуры.

Действительно, на первый взгляд складывается впечатление, что технический прогресс и развитие нравственно-духовного опыта человечества — разнонаправленные процессы. Технократическая культура создает продукты, которые наполняют нашу жизнь машинами, всякого рода техникой, которая заменяет человека, освобождает его от зависимости от природы и позволяет преодолеть трудности, сделать вероятным многое до сих пор невозможное.

Несовершенство технического прогресса связано с побочными эффектами, усугубляющими экологический кризис. В конечном итоге это связано с тем, что специалисты и общество имеют не гуманистическое сознание, приводящее в действие такие проекты и технологии, которые наносят ущерб здоровью и жизни людей. Направление развития технократической культуры задают люди, сам по себе технический прогресс — это один из видов творчества, который тоже может быть одухотворен и быть во благо человеку. Необходимость соединения научно-технического и духовного начал в сознании субъекта, находится в том, чтобы любое действие субъекта было гуманистически ориентированным.

С позиций контекстного подхода гуманизация образования рассматривается через следующие категории: «личная культура» и культура «контекста». Под личной общей культурой человека мы понимаем непрерывно изменяющиеся, находящиеся в постоянном развитии интеллектуальные, моральные и нравственно-этические (духовные) образцы поведения и деятельности человека, которым он следует в своем бытии. Контекст, в научно-теоретической школе А.А.Вербицкого, понимается как система внутренних и внешних факторов и условий поведения и деятельности человека, влияющих на особенности восприятия, понимания и преобразования конкретной ситуации, определяющих смысл и значение этой ситуации как целого и входящих в него компонентов. При этом выделяются внутренний и внешний контексты. Внутренний контекст — это система уникальных для каждого человека психофизиологических и личностных особенностей и состояний, его установок, отношений, знаний и опыта; внешний контекст — система предметных, социальных, социокультурных, пространственно-временных и иных характеристик ситуации действия и поступка. На всех уровнях психического отражения внутренний и внешний контексты в их взаимодействии выполняют смыслообразующую функцию[2].

В результате теоретико-методологического анализа и осмысления этой проблемы мы пришли к выводу, что субъект, обладающий своим внутренним контекстом как результатом предшествующей жизнедеятельности и образовательного опыта, «погружен» одновременно в пять внешних социокультурных контекстов (или оболочек), обусловленных: мировой образовательной средой; образовательной средой страны; образовательной средой семьи; средой коммуникативной и информационной культуры; собственно образовательной средой.

Мир человеческой культуры многообразен, поэтому первый контекст, обусловленный мировой образовательной средой, определяется разнообразными подходами в сфере образования человека. Существуют разные философские, религиозные, этнические, национальные различия в понимании того, каким должен быть человек. Наряду с этим идет обсуждение представителями разных стран и их содружеств совместных действий в сфере образования, поиск общих путей развития.

Второй контекст обусловлен образовательной средой страны, в которой встре-

чаются и переплетаются интересы и ценности ее граждан, имеющих разные культурные традиции, стереотипы понимания, мышления и поведения. Общие стандарты образования, реализуемые на разных уровнях образования в одной стране, создают ситуацию выравнивания общего информационного, коммуникативного и ценностного образовательного поля. Принадлежность к разным этническим, национальным и конфессиональным общностям создает условия для проявления культурного колорита как общественного (всеобщего) в жизни сообщества и своеобразия каждого человека в жизни сообщества как индивидуального (единичного).

Третий контекст обусловлен образовательной средой семьи, в каждой из которых складываются многообразные отношения между ее членами. Эти отношения зависят от личной культуры родителей, их ожиданий и опыта общения. Внутренний образ духовной культуры, обретенный в процессе проживания конкретных ситуаций социальной жизни в родительской семье, является тем стержнем в личной культуре человека, который изначально определяет его нравственную основу деятельности и поведения.

Четвертый контекст обусловлен образовательной средой существующей в стране и мире коммуникативной и информационной культуры. Взаимодействие этих двух культур формирует у человека критерии первичной антиципации (предвосхищения) восприятия мира и влияет на ценностно-смысловую основу личной культуры субъекта познания.

Пятый контекст обусловлен собственно образовательной средой, в которой создаются условия для развития субъекта познания в пространстве конкретной системы образования. Многообразные ситуации взаимодействия, переплетения, обусловленности культурных особенностей целей, содержания образования, деятельности самих субъектов образовательного процесса приводят к тому, что обучающийся «присваивает» культуру как субъект, «преломляя» ее через призму своей личной культуры, приобретенной в процессе предшествующей жизнедеятельности. При этом конкретная образовательная среда той или иной страны подвержена изменениям, которые происходят в мировой образовательной среде. Менее фундаментальные образовательные среды больше подвержены влиянию внешних факторов.

Каждый контекст в образовании несет в себе свою систему ценностей. Значения конкретной культуры, реализуемые в моральных принципах, требованиях и ожиданиях, способах и стереотипах восприятия мира, которые субъект познания усваивает и следует им в своей жизни и деятельности, становятся для него личностными смыслами.

Внутренний контекст субъекта познания, мы определяем как кросс-культурный контекст, под которым понимаем, сложившийся на данный момент в психике человека образ мира, мироощущение как результат взаимодействия и взаимовлияния разных культур (общечеловеческой, этнической, национальной, коммуникативной, профессиональной, информационной и т.п.), определяющий для него значение и смысл восприятия, понимания и преобразования конкретной ситуации как целого и ее компонентов.

Таким образом, гуманизация образования в контекстном подходе понимается как совокупность многогранных внешних факторов и условий образования субъекта, обуславливающих работу внутреннего кросс-культурного контекста, который в свою очередь проявляется в личной культуре субъекта.

Литература:

1. Андреев А. Студентикультура: информация к размышлению // Высшее образование в России. - 2004. — № 4.
2. Вербицкий А.А. Новая образовательная парадигма и контекстное обучение.- М.: ИЦПКПС, 1999.- 75с.
3. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). — М., 1998. — 490с.
4. Грицанов А.А. Лиотар. // Постмодернизм. Энциклопедия. — Мн.: Интер-прессервис. Книжный Дом. 2001. — 1040с.- (Мир энциклопедий)- с.420-422.
5. Пищулин Н.П., Огородников Ю.А. Философия образования. — М.: Жизнь и мысль. 2003.- 512с.
6. Розин В.М. Философия образования как предмет общего дела // Вопросы философии — 1999, №8. — С.3-34.
7. Швырев В.С. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы // Вопросы философии. — 1999., №8.

Ионова Т.А.,

зав. лабораторией «Русская школа
как система воспитания и образования»
Владимирского института повышения
квалификации работников образования,
к. филос. н., чл.-корр. МАН ПО

О системе определения потенциала личности в сфере духовной антропологии

Человек, смысл и предназначение его жизни — фокус понятия культуры. В нем сходятся и интегрируют материальная и духовная составляющие культуры. Но результативность деятельности человека в обществе — это прежде всего проявление духовной сферы личности, осмысление ею духовной сущности культуры. Социокультурная модернизация современного общества влечет за собой как решение общесоциальных задач и хозяйственно-экономических проблем, так и формирование духовно-нравственной составляющей личности современника.

Приоритеты современной философии образования (как отечественной, так и на Западе) направлены на осмысление проблем духовной сферы культуры и продиктованы разбалансированностью нормативно-ценностной системы общества (1), недостаточной трансляцией культуры, духовно-нравственным кризисом современной личности и рядом причин, относящихся к процессам идентификации личности и общества. Именно поэтому содержание образования реализует задачи, лежащие в сфере *духовной антропологии*: знание и восприятие родной культуры; духовное и физическое здоровье как отражение традиций народа; национальная психология; чувство семейной традиции в родной культуре; потребность в традиционно-национальной духовной пище; изучение своего историко-культурного наследия (2). Системы отслеживания результатов такой деятельности в отечественном образовании на сегодняшний день нет. Вероятно, это связано с тем, что и целенаправленного направления работы в сфере духовной антропологии в школе пока мы не находим.

Во Владимирской области с ее богатым историко-культурным наследием предпринят опыт введения духовно-нравственного аспекта образования как основного в региональном компоненте базисного учебного плана (Постановление № 344 Законодательного Собрания области от 08.07.2005). Содержание регионального образования определяет, таким образом, задачу создания системы отслеживания духовно-нравственного потенциала личности, формируемого данным содержанием образования и сферой духовной антропологии, в которой идет работа. Аспекты такой системы видятся нам следующими:

- 1) определение базовой структуры нормативно-ценностной модели личности в рамках духовной антропологии;
- 2) определение ценностных категорий отечественной культуры в ориентирах личности и выстраивание иерархии ценностей духовно-нравственного воспитания;
- 3) анализ процесса духовно-нравственного ценностного ориентирования;
- 4) разработка нормативно-ценностной регуляции (системы) в соответствии с духовной доминантой русской культуры в целом и историко-культурными сферами жизни земли (в нашем случае — это Владимирский край);
- 5) определение уровня духовно-нравственного потенциала личности в логико-гносеологическом плане.

Описание предлагаемой нами системы сводится к раскрытию тех приоритетов в диагностическом процессе, при которых выстраиваются четкие нормативно-ценностные показатели роста личности в ее духовной сфере. *Проанализировать и придать современной развивающейся личности духовно-нравственный ценностный статус, спрогнозировать результат воспитания и образования — цель предлагаемой системы.* Сферы духовной антропологии, на наш взгляд, распределятся «ступенями» восхождения личности к духовно-нравственному идеалу, определяемому содержанием образования.

Ступень I. Определение базовой структуры нормативно-ценностной модели личности в рамках духовной антропологии

1.1. Нормативно-ценностная модель — это образ личности, в которой синтезированы представления о жизненных нормах, ценностях, поведении человека в рамках духовной антропологии. Парадигма личности представляется здесь ее внутренним (реальные для человека ценности) и внешним выражением (поведение, устремления человека). В *антропологическом аспекте восприятия родной культуры* это будут личностные показатели типа: *знание истории и культуры своей земли, ориентация в фактах, событиях, именах, примерах доблести и чести, своем наследии, знании своей родословной.*

1.2. В плане *национальной психологии* личность проявляет себя в характере. К.Д.Ушинский писал: «Воспитание берет человека всего, как он есть, его тело, душу и ум, — и, прежде всего, обращается к характеру человека, а характер и есть именно та почва, в которой коренится народность» (3). Исторически выработанные взгляды и традиции выразятся в системе показателями (4): *вселенская отзывчивость (отзывчивость на боль, скорбь, радость, проблемы и т.п.), соборность (потребность решать вопросы сообща, в коллективе), душевность, милосердие и стремление к благотворительности, чувство гражданственности и патриотизма, порядочность, терпеливость, мудрость, чувство семейного долга.*

1.3. Единство духовных регуляторов — ценностей и норм, ценностных ориентаций и формирующегося на их основе общего состояния личности — выделяется в категорию *здоровья личности* (духовного и физического) как отражение традиций народа. Это выразится в показателях: *установка на творение добра; непродуцирование зла; отказ от вредных привычек («принцип аскетизма» по Вл. Соловьеву); знание регуляции дыхания, сна, питания; самоискоренение человеческих «пороков»: гнева, зависти, корыстолюбия и пр.; стремление к реализации единства духовного и физического начал в человеке (в русской культуре — три ипостаси «дух-душа-тело»); выполнение санитарно-гигиенических норм жизни* (5).

1.4. *Чувство семейной традиции* реализуется через всю парадигму личности, т.е. через внутреннее и внешнее ее содержание, поскольку семья — первичная формирующая личности. Именно здесь раскрываются знания человеком семейных традиций, нравственных устоев семьи (6), входящих в круг обязанностей личности в семье: *уважение и любовь к родителям, сестрам и братьям, родственникам; почитание старших; уступчивость друг другу; соблюдение нравственного долга перед «отцами»; трудолюбие и знание своего круга обязанностей; взаимопомощь; милосердие, жалость, доброта к ближним.*

1.5. Через культурологическую компоненту категории народности в базовую структуру модели личности ценностным аспектом входит *потребность личности в духовной пище.* В нашей системе она выявляется через стремление личности знать: *русский язык и литературу, язык и литературу своей «малой Родины»; историю и куль-*

туру России и своего края; русское искусство (музыку, зодчество, фольклор, духовное пение, в т.ч. своей земли); круг обязательного и дополнительного чтения и т.п.

Необходимо помнить, что духовная пища — неотъемлемая часть бытия личности на ее родной (конкретной) земле. Эта пища не может быть иной (подменной), как не может подменяться «меню» кухни отдельной национальности (2).

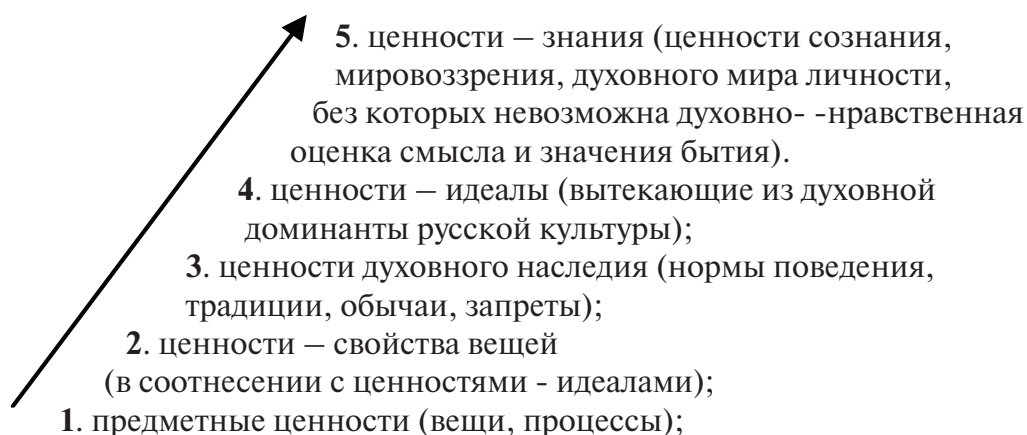
Ступень II. Определение ценностных категорий отечественной культуры в ориентирах личности и выстраивание иерархии ценностей духовно-нравственного воспитания.

Представляя ценностный аспект структуры нормативного образца личности, можно выделить в ней три формы существования ценностей: *идеальную* - выработанную святоотеческим наследием и общественным осознанием духовной доминанты отечественной культуры; *предметно-воплощенную* — зафиксированное в культуре выражение ценностных идеалов; *личностную* — ценностное содержание деятельности человека (1). Все формы ценностей обнаруживаются в практическом преломлении понятия «отечественная культура» в сознании личности в виде следующих групп категорий (7):

№ п/п	Категория личности	Понятийный аппарат категории
1.	<i>духовность</i>	любовь, самосовершенствование, дух (личности, истории, Родины, школы и т.п.), дух — душа — тело, истина, добро (а не зло), милосердие, благотворительность, душевность, стремление жить по Божиим Заповедям
2.	<i>святость</i>	идеальная целостность; системообразующая сила личности, включающая любовь, добро, верность, самопожертвование; высшая ступень духовности, жизнь по Заповедям Христа
3.	<i>нравственность</i>	реализация идеи добра; стыд, жалость, благоговение; понимание и исполнение слова «нельзя», стремление жить по 10 Божиим Заповедям; любовь (а не эгоизм); жизнь как познание морали; понятие свободы как духовного явления
4.	<i>мудрость</i>	«включение в сферу духа народа» (К.Д.Ушинский); мысль, помноженная на душу и сердце; непродуцирование зла; гармония разума, воли, чувств
5.	<i>народность</i>	проявление национального духа в языке, истории, искусстве, нравах, общественной деятельности, своей культуре поведения; ярко выраженный менталитет
6.	<i>красота</i>	эстетическое самовоспитание личности; «духовная чувственность» (С.Н.Булгаков); творчество личности в сфере духа (П.А.Флоренский); любовь; борьба с безжалостностью, бездушием; преобразующее творческое начало
7.	<i>патриотизм</i>	любовь к Отечеству и его людям; жертвенное отношение к Родине; готовность «отдать душу» за Отечество; наличие моральной обязанности перед соотечественниками; «нравственная сила долга перед Отечеством» (Вл.Соловьев)
8.	<i>трудолюбие</i>	основа результативности творческой деятельности; реализация духовных потребностей через деятельность; отвержение лени, беспечности, халатности; «без труда не вынешь и рыбку из пруда»; чувство морального и духовного удовлетворения от процесса творческой деятельности, выполнение Божьей Заповеди о труде
9.	<i>семьянин</i>	бескорыстие и любовь к ближним в семье, осознанный и добровольно выполняемый круг обязанностей в семье, любовь «другого» и «совхождение» друг в друга в семье (П.А.Флоренский), взаимопомощь, доброта, жалость, милосердие (в семье)

В соответствии с этим выстраивается иерархия ценностей духовно-нравственного становления личности в лучших традициях святоотеческого наследия и в рамках духовной доминанты русской культуры. В основании сложной ценностной структуры находятся фундаментальные и высшие ценности, детерминируемые ду-

ховной природой личности и социальной сущностью человека. Иерархию ценностей определяют ценностные категории русской культуры. Но понимание их как принципов поведения может привести к конфликту между социальным и личным. **Чем более развиты и устойчивы ценностные ориентации личности в каждой из категорий, тем успешнее преодолевается личностью этот конфликт.** Это положение — признак зрелости воспитуемой личности. Такая личность способна сама выстроить иерархию своих ценностей по принципу «от менее ценного до высокооцениваемого»:



Ценностные ориентации, сформировавшись, оказывают влияние на интересы, потребности и цели деятельности, на развитие всех сфер личности, в т.ч. и ее социальной сферы.

Ступень III. Определение уровня личности в иерархии духовно-нравственных ценностей

Анализ ценностной ориентации личности может быть лишь личностно-ориентированным. Духовно-нравственные оценки могут быть применены лишь к отдельному человеку. Необходимо увидеть **духовно-нравственное движение души** этого человека. В основу анализа могут быть положены четыре группы признаков, вытекающих из категорий воспитания:

№ п/п	Группа признаков	Характеристика группы
1.	Ментальная	воззрения, взгляды, суждения о принадлежности к этнической группе, генетические характеристики национальности
2.	Родовая	семья, отношения в семье, «родословное древо», позиция личности в семье
3.	Социальная	социальная группа, класс, школа, позиция личности в коллективе
4.	Личностная	духовные ценности от «рождения» и приобретенные в деятельности

Анализ по этим признакам даст подробную картину формирования ценностей духовно-нравственного плана, т.к. **нормы** данной системы отслеживания — это **ценности понятийного аппарата диагностики по категориям воспитания** на основе духовной доминанты русской культуры. Историко-культурные сферы своей земли (края) помогут формирующейся личности в освоении: **письменного духовного наследия; духовно-музыкального наследия; зодчества, архитектуры и мемориального наследия; историко-архивных памятников; духовно-нравственного облика жителей данной местности; различных исторических эпох (благоверных князей, иноков, представителей ратного и духовного подвига, подвижников благочестия и т.п.); смысла осознания духовности и нравственности как нормы жизни.**

Ступень IV. Определение уровня духовно-нравственного потенциала личности в логико-гносеологическом плане

Духовное становление личности предполагает решение двух проблем: 1) поиск духовно-нравственного идеала и выбор жизненной позиции; 2) соотнесение этого идеала и жизненной позиции с реальной действительностью.

Как указывал Н.А.Бердяев, формирование личности происходит в двух логико-гносеологических плоскостях: «индивидуальности с общим и родовым». Ценности при этом формируются у личности с помощью *традиций и норм родной культуры*.

В основе самоактуализации личности лежит **преобразование** традиций и норм культуры. Это будет **творческий потенциал** личности, ее **творческая деятельность**, преобразующаяся в **сферу духа народа**, культура и традиции которого были началом всего этого процесса (П.А.Флоренский). Выделяются обычно три уровня творческого потенциала личности: 1) идентификация себя с нормами и традициями культуры; 2) принятие норм и традиций культуры, их творческое осмысление; 3) реализация личностного творческого потенциала, «преображение» личностью норм и традиций культуры в духовно-нравственном плане.

Ценности родной культуры есть нормы, образующие план всех функций культуры, а также **основу всякого отдельного осуществления ценности**. Это не только предметы, явления и их свойства, но и идеи, и побуждения в качестве норм и идеалов. Не может быть наблюдений личностно-ценностного роста без формирования **среды**. В сфере образования это могут быть выбранные коллективом школы: соответствующая духовно-нравственному развитию личности модель школы; деятельность общеобразовательного учреждения по проекту; система наблюдений в предметном образовании; система непрерывного образования; творческие лаборатории по проблеме и т.п. Предлагаемая система отслеживания духовно-нравственного становления личности будет способствовать совершенствованию учебно-воспитательной системы общеобразовательных учреждений. Это будет практический шаг по пути создания нормативно-ценностной модели личности как элемента родной культуры в современном обществе и реализация идеи трансляции отечественной культуры, потребность в которой сильно возросла в условиях глобализации, компьютеризации, роста влияния СМИ на формирующуюся современную личность. От решения задач духовно-нравственного плана будет зависеть главное — результативность деятельности человека в обществе, его ценностные ориентиры.

Примечания:

1. Артюхович Ю.В. Нормативно-ценностная модель личности: специфика формирования в современных условиях. — Автореф. дисс... канд.филос.наук. — Ставрополь, 2004. — С.36-57.
2. Корольков А.А. Духовная антропология и тенденции современного образования // Философия образования, 2004, № 3. — С.76.
3. Ушинский К.Д. Избранные педагогич. сочинения. В 2-х т. Т.1 — М., 1953. — С.56.
4. Ильин И.А. О русском национальном самосознании. — М., 1991.
5. Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х т. Т.1 — М., 1989. — С.618, 480.
6. Домострой Сильвестровского извода. — Омск, 2000. — 96 с.
7. Ионова Т.А. Концептуальные основы школы как национального дома. — М., 2002. — С.15-30.

Духовность и аспекты ее рассмотрения: опыт сравнительного анализа

М.М. Бахтин изложил концепцию понимания поступка личности в «Философии поступка» и основал ее на триаде «теоретизм-эстетизм-этизм». Она рассматривается как основополагающая для целого ряда исследований феномена духовности, предпринятых в отечественной литературе. (1)

Тем не менее, преломление этой концепции на структуру духовного нуждается в дополнительном исследовании и, возможно, расширении. Мы предполагаем вести его в следующем направлении: 1) рассмотрение сущности типов духовности в отражении триады теоретизм-эстетизм-этизм и необходимости синтеза данных позиций не как различных крайних типов мировоззрения, а как граней целостного духовного развития личности; 2) рассмотрение взаимодействия духовного и религиозного (через тип мироотношения) и выведение четвертого уровня: религиозно-трансцендентного, посредством которого, рассмотренные ранее уровни духовности личности (теоретический (научно-рационалистический), этический, эстетически-художественный) приобретают целостность и законченность; (2) 3) выделение основных систем ценностей личности в рамках решения проблемы «Я - Другой»; духовность и телесность; бытие и обладание; вечность и миг. Рассмотрим эту структуру духовности подробнее.

Теоретизм. Так как теоретизм нацелен не на постижение единичного, случайного, а на познание общего (в пределе — всеобщего) и закономерного, то основополагающая интенция теоретизирования — мысленное преодоление хаоса, выстраивание элементов реальности в некоторый осмысленный ряд. Теоретизм связан с установкой на классификацию и систематизацию явлений. И хотя основания этой классификации с точки зрения науки ошибочны, это не имеет значения. Поэтому теоретизм содержит в себе установку на объяснение явлений действительности. В теоретизме человек повернут к миру одной из граней своей жизнедеятельности — интеллектом. Поэтому в его сознании доминируют те ценности, которые связаны с познавательной деятельностью: ясность, обоснованность, доказательность знания, его системность, организованность, объективность. Вопрос состоит в следующем: эти ценности вызревают изнутри человека или детерминируются какими-то внешними влияниями? Каждый человек формируется как духовное существо в определенном ценностном поле. Он осуществляет свой выбор сам, он обладает внутренней автономией, суверенностью. Человек есть субъект, созидатель своей духовности. Не ценности «пользуются» человеком, а человек «присваивает» себе ценности, дабы руководствоваться ими в жизни. (3) Р.Л. Лившиц пишет, что когда человек руководствуется в своей жизни, прежде всего, такой ценностью как Истина, если он стремится как к важнейшей жизненной цели к систематизированности, упорядоченности, логической непротиворечивости знания, можно утверждать, что ему присуща духовность в форме теоретизма. Заметим здесь, что все другие формы, присущие поступку человека, рассматриваемые нами, не самоустраняются на время, а тоже присутствуют в человеке, чем и являют собой наполнение духовности. Для теоретизма характерно стремление упорядочить, организовать мир, преодолеть хаос окружающей действительности.

Эстетизм. Под эстетизмом М.М. Бахтиным понимается определенный спо-

соб понимания жизни человека и отдельного поступка как ее узлового пункта. Для эстетизма характерно то, что смысл поступка «схватывается» в сознании воспринимающего через призму эстетических ценностей.⁽⁴⁾ Эстетическая ориентация существует тогда, когда эстетические оценки, суждения и переживания безусловно доминируют во внутреннем мире личности. «Красиво» или «безобразно» для такой личности более существенно, чем «справедливо» или «несправедливо», «истинно» или «ложно». Это не безразличие к Истине и Добру, а предпочтение им обоим красоты. Эстетизму свойственна, если так можно выразиться, первичность эстетического фильтра. Отношение человека с таким типом духовности к любому явлению определяется, прежде всего, тем, насколько оно отвечает эстетическому критерию. «Красота извиняет в глазах такого человека и заблуждения, и пороки, а безобразие — непростительный грех», — считает Р.Л. Лившиц. Анализ эстетизма как определенного вида духовности «высвечивает» игровой момент в мироотношении личности. В теоретизме игровой момент мироотношения редуцирован, почти сведен к нулю. В эстетизме, напротив, игровой момент мироотношения получает наибольшее развитие, выражен в максимальной степени ярко и сильно. Эстетическая ориентация личности заключается в том, что реальный мир (воспринимающийся как нечто случайное и неинтересное) отодвигается на второй план мироотношения, зато на первый план выходит прекрасная или вдохновляюще — ужасная воображаемая действительность. Для эстетизма свойственно стремление к интенсивности переживаний. Для эстетически ориентированной личности желание порядка малоактуально. Центральное место в ее сознании занимают эстетические ценности. Эстетизм — это форма духовности, при которой личность развернута к миру такой своей гранью, как эстетические переживания.

Этизм. М. М. Бахтин это понятие использует для обозначения единственно верной позиции субъекта, открывающей возможность адекватно понять поступок.⁽⁵⁾ Если в теоретизме человек открыт навстречу миру через сферу разума, а в эстетизме — через мир эстетических переживаний, то в этизме — благодаря способности к этической оценке. Этизм, говоря словами В. Г. Федотовой, «ставит во главу угла нравственное содержание жизни».⁽⁶⁾ Этизм имеет то общее с теоретизмом, что в нем игровой момент мироотношения сведен к минимуму, почти элиминирован. В то же время этизм и эстетизм объединяет то, что проблема порядка в мире для них не является самой важной, самой существенной. Выстраивать ряды вещей, создавать схемы отношений, организовывать хаос в нечто целое — все это для этизма, равно как и для эстетизма, — неинтересное, рутинное, наводящее скуку занятие. Этизм озабочен не Истиной, а Правдой, не Красотой, а Благом. Этизм, в отличие от эстетизма, не удваивает реальности, он, как и теоретизм, абсолютно серьезен. Но, в отличие от теоретизма, он ограничивает реальность рамками нравственных отношений. Остальной мир воспринимается как заслуживающий гораздо меньшего внимания и обладающий существенно меньшей значимостью. Для носителей этической духовности «мир» это, прежде всего мир человеческих поступков. Этически ориентированная личность погружена в этот мир, живет в нем. Добро и зло, правда и ложь, честь и бесчестье, справедливость и несправедливость, хвала и позор — вот узловые пункты ее мирозерцания. Она открыта миру через «сетку» этических категорий. Таким образом, этизм это такая форма духовности, в которой человек развращен к миру в качестве морального существа.

Впрочем, наиболее сложным теоретическим вопросом является вопрос о соотношении духовности и религиозности. В нем, как в фокусе, сходятся самые ост-

рые проблемы гуманитарного познания. Религиозно мыслящие авторы убеждают, что вне религии духовности нет и быть не может. Представители самых разных верований едины в том, что только в религии человек обретает духовность. Так, на позиции отождествления духовности с религией стоит, насколько можно судить, С. С. Аверинцев. (7)

Содержательные суждения о соотношении духовности и религиозности возможны лишь при условии, если мы четко зафиксируем смысл, который вкладывается в понятие религии и религиозности.

Во-первых, в понимании религии имеются две противоположно направленные тенденции. Одна заключается в сужении понятия религии до какой-то одной формы, в пределе — до одной конфессии. Данная тенденция свойственна, вообще говоря, разного рода религиозной апологетике. Вторая тенденция — широкое толкование религии. Во-вторых, религии противопоставляются позиции свободымыслия и атеизма. Последние в свою очередь можно разделить и представить в двух формах: конфронтационная и неконфронтационная. В третьих, и религии и атеизму противостоит позиция безразличия по отношению к религии, которая является несовместимой, как с первым, так и со вторым.

Так, Р.Л. Лившиц сделал вывод, что глубина, серьезность отношения к религии более существенна, чем знак этого отношения. (8) Тогда проблема религиозности может быть рассмотрена как проблема отношения к высшим (по сравнению с бытием отдельного человека) трансцендентным ценностям. Такого рода ценности существуют, собственно, и в религиозном, и в атеистическом мироотношении. Это — четвертый уровень развития личности, ее духовности, который можно назвать религиозно-трансцендентным.

Т.В. Чумакова (9) считает, что для нашего времени является характерным появление феноменов синтезированного типа, в которых светские идеи получают воплощение в терминах сакрального, а сакральное содержание передается в светских формах. Русская православная церковь, например, сохраняла память о прежней культуре. Именно благодаря религиозно-культурной преемственности в сочинениях русских писателей XVIII — XIX веков можно обнаружить общие с древнерусской традицией элементы. Это прослеживается в работах М.В. Ломоносова, А.Г. Болотова, М.М. Десницкого, А.Н. Радищева, Д.И. Фонвизина. (10)

Остановимся на мироотношении христианина. Важно, что оно обретает фокус самораскрытия личности навстречу миру, точнее — надмировой реальности, которая для верующего и есть подлинный мир. Христианство задает высокую цель — духовное единение с Богом. Земная жизнь оказывается первой фазой такого единения, где человеку дан шанс, предоставлена свобода выбора. Вторая фаза, наступающая с окончанием земного пути, — непосредственное единство человека с Богом. Перенос любовного отношения на Верховную Личность в таком случае имеет многообразные последствия. Любовь — отношение глубоко личное, в котором человек становится для Другого центром Вселенной. Через любовь к Богу осмысливаются и переживаются все жизненные проблемы. Любовь к другому человеку получает моральную санкцию. Человек достоин любви, ибо он — творение Бога и носитель бессмертного духовного начала. Таково, в сущности, ядро христианской духовности. Человек раскрывается навстречу миру благодаря тому, что он проникается личностным отношением к персонифицированной Высшей реальности. Созданная таким образом канва формирует богатейшие возможности структурирования и наполнения смыслом фундаментальных проблем человеческой жизни. Жизнь христианина

наполняется глубоким смыслом. Христианство решает проблему надежды. Жизнь есть движение из прошлого в будущее. Желания, которым не суждено было сбыться, проецируются на будущее. Надежда идет изнутри личности, она есть не отражение реальности, а чаемое в ней.

Иной тип мироотношения характерен для свободомыслия и атеизма. Атеизм, порой, в его наивно - оптимистическом варианте неотделим от веры в самоосуществляющийся прогресс. Прогресс мыслится имманентным самой сущности мира. Стоически ориентированная личность признает возможность прогресса, но внутренне готова к встрече с трудностями и потрясениями; взгляд на мир и свои перспективы в ней беспощадно трезвы. Она не может, подобно наивному оптимисту, надеяться на то, что мир играет с нею в поддавки, не ищет признаков благоприятного развития событий во внешней действительности, она старается опереться на свою собственную способность не растеряться и не спасовать, когда поражение, неудача в делах, потеря близких из возможности станет реальностью. Стоический вариант атеизма тяготеет к эволюционной, а не к революционной стратегии действий. В практике по преобразованию природы — к экологическому реализму, к протесту против широкомасштабного вмешательства в естественные процессы. Опасение неконтролируемых побочных последствий такого вмешательства перевешивает в данном случае ожидание возможных непосредственных выгод.

Религия и атеизм — идейные антиподы, но их общим антагонистом является религиозный индифферентизм. Большое значение имеет разница между атеизмом с одной стороны и религиозным индифферентизмом с другой. Атеизм — как бы его ни ругали — это сознательная позиция по отношению к религии. Степень неприятия религии может варьироваться от осторожного сомнения до резкой враждебности, но в любом случае имеет место интерес к религии и всей смысловой проблеме, которая с ней связана. Совсем иное дело — отсутствие интереса к религии, полное ее игнорирование. Религиозный индифферентизм свидетельствует о глубокой духовной «спячке». Ум и чувства человека, безразличного к религии, привязаны к повседневной конкретике, погружены в суету будней. Он субъективно отгораживается от мира, замыкается в узких рамках быта. Именно, здесь можно найти бездуховность, как отсутствия выхода за пределы индивидуального бытия, позиции эгоистического субъективизма.

В рамках используемой триады, мы можем обнаружить проявление теоретизма, этизма и эстетизма в религиозной духовности. Теоретизм состоит в акценте на идейное содержание религиозного комплекса, на постижение вероучения. Наиболее зримым выражением теоретизма в рамках религиозной духовности является теология. В этизме на первый план выходит способность религии регулировать общественные отношения, способность удовлетворять потребность человека в нравственном чувстве. Эстетический вариант религиозной духовности (или религиозная версия эстетизма — это одно и то же) связан с переживанием красоты ритуала, торжественности обряда, совершенства культового здания как самодовлеющей и даже центральной ценности всего религиозного комплекса.

В рамках атеистического мироотношения также находят свое выражение разные типы ценностных ориентации. Неверно, что атеисту чуждо переживание Истины, Добра, Красоты. Ему ведомы и восторг перед художественным вымыслом, и пылкая страсть к познанию, и муки совести. Другое дело, что принятие атеистической позиции оказывает глубокое влияние на все модусы реализации личности. Теоретизм проявляется в пределах атеистического мироотношения как преимущес-

твенная ориентация на познание мира самого по себе, т. е. ориентация на науку. Источником эстетических переживаний является для такой личности не некий высший божественный принцип, а мир в своей самодостаточности. Атеистический эстетизм — светский, обмирщенный вариант эстетизма. Связанные с религией аспекты реальности в нем не доминируют, они уравнены в правах со всеми остальными. Атеистическое мироотношение способно вместить в себя и такой вид духовности, как этизм. В сознании атеиста нет места категориям небесной кары и воздаяния свыше. Он не надеется на торжество справедливости, достигаемое посредством божественного вмешательства. Земная жизнь приобретает для него самодовлеющую ценность. Счастье на земле рассматривается как естественное, никем не дарованное, само собой разумеющееся. В оценке поступков людей атеистически ориентированный этизм делает акцент на их соответствии или несоответствии моральным нормам (само происхождение которых может трактоваться по-разному: как социально-обусловленное или в утилитаристски-прагматическом духе).

От догматического атеизма следует отличать атеизм неконфронтационного типа. (Назовем его так, отдавая себе полный отчет во всей условности подобного наименования). Это позиция толерантности, веротерпимости. В нем нет идеологической заикленности, он не проникнут пафосом ниспровержения религии. Недогматический атеизм относится к религии как к мировоззрению определенного типа, имеющему глубокие объективные основания и выполняющему многообразные социальные функции. Не разделяя религиозную систему ценностей, атеизм данного вида признает ее право на существование. Он открыт для диалога, для дискуссий, не намерен замыкаться в сознании своей абсолютной правоты. Зафиксировать различие двух разновидностей атеизма весьма важно, поскольку это влечет за собой очень существенные последствия.

Воинствующая религиозность ничем не лучше воинствующего атеизма. Как ярый атеист, так и горящий священной ненавистью к нему адепт религии, подсознательно, а то и сознательно, склонны дегуманизировать своего идейного противника, склонны воспринимать его как врага. Но когда несогласный с тобой человек из оппонента превращается во врага, исчезает сама возможность духовности. К врагу нельзя отнестись сочувственно и сострадательно, врага нужно поставить на колени, а лучше — уничтожить.

«В противовес свойственному религиозно мыслящим авторам отождествлению духовности и религиозности мы выдвигаем тезис о том, что религиозность может быть прибежищем, как духовности, так и бездуховности. С другой стороны, критическая по отношению к религии позиция сама по себе не ведет к бездуховности. Бездуховность связана лишь с крайностями этой позиции», — приходит к выводу Р.Л. Лившиц.(11) Это происходит в том случае, если религия выступает в роли барьера, который человек воздвигает между собой и миром. Данный эффект проявляется наиболее зримым образом в религиозном фанатизме.

Для фанатика характерна иступленная жажда совершенства, он не желает считаться с человеческими слабостями, стремится утвердить свою веру, даже если для этого придется истребить прозелитов. Религиозный фанатизм ведет к страшному обеднению мироотношения, абсолютному разладу с ценностями гуманизма. Нетрудно увидеть в религиозном фанатизме религиозно окрашенный вариант этического демонизма. С фанатиком имеет много общего «пламенный революционер». Ничуть не подвергая сомнению чистоту помыслов этой очень характерной фигуры отечественной истории, отметим, что «пламенный революционер» тоже видит в

других людях лишь материал для воплощения своего идеала в жизнь. По убеждению Лившица, религиозных фанатиков и пламенных революционеров роднит главное — идеология принудительного осчастливливания. (12)

Не корректно считать, что критическое отношение к религии есть проявление и результат бездуховности. (13). И атеизм, и религия — заслуживающие уважения мировоззренческие системы. Их противостояние, видимо не может завершиться победой ни одной из сторон. Да, в некотором роде может это так, но раскрытие «духовного» без признания религиозной части, мягко, скажем, дает неполную картину. «Высшие ценности» синтезируют и Истину, и Красоту, и Благо, Добро. Это свойственно и светскому (атеистическому) мироотношению, как мы и показали. Но, на наш взгляд, в религии этот синтез представлен более полно. Введение Божественного, как высшего принципа, наиболее естественным образом объединяет все иные ценности. Выход во вне, в трансцендентное, в Бога придает этим ценностям окраску вечности, надбытийности.

Говоря о религиозности человека нужно не упускать из вида и такую его обычную версию, как формальная религиозность. Немалое число людей отправляет религиозные обряды (а именно это является объективным критерием отнесения человека к верующим). (14) Формальная религиозность ведь может дальше отстоять от религиозности истинной, чем даже атеизм (во всяком случае, атеизм неконфронтационного типа).

Также нужно понимать, что мы не путаем «официальную» церковь с истинной — «свободной». Можно привести одну лишь цитату Н.А. Бердяева, чтобы сразу стало ясно, о каком различии мы говорим. «...Церковь может черпать свободу лишь из собственной глубины, от главы своего Христа и она сама является источником свободы для людей, живущих в рабстве страстей и грехов». «Свободная Церковь есть Единая, Вселенская Церковь Христова, преемственная от апостолов и от Главы своего Христа...». (15) Обозначим и различие между церковной свободой и религиозной свободой. «Церковная свобода есть свобода самой Церкви, ее независимость от государства. ...Церковная свобода уже предполагает определенную, крепкую веру и заботиться о ее судьбе в мире. Религиозная свобода есть свобода избрания той или иной веры, того или иного религиозного пути. Она обращена к человеческой личности и охраняет не самую веру, а свободу веры, свободу любого исповедания. Принуждение в делах веры невозможно. Ко всякой вере можно прийти лишь путем свободы».

В личности должны присутствовать все три части духовности. Безусловно, в каждой личности может доминировать, и какая-то одна грань (часть), будь то теоретическая, эстетическая, или этическая составляющая. Но при этом другие должны быть развиты и «присутствовать»; и мы не можем считать сверх эстетичную личность духовной при полном отсутствии у нее интеллекта. (Также как поступок, по Бахтину, невозможно рассматривать иначе как в единстве этих состояний: теоретизма-эстетизма-этизма). Четвертый уровень — уровень принятия высших ценностей, задающих смысложизненное содержание, также является обязательным. Этот уровень можно назвать просто «религиозным», или, учитывая то, что было сказано выше, — религиозно-трансцендентным. Поэтому эти все (теперь, уже, — четыре) уровня: теоретизм, этизм, эстетизм, религиозность как целое должны рассматриваться, по нашему убеждению, при характеристике духовности личности.

Следует отметить, что в традиции русской религиозной философии духовность и религиозность — это две фактически неразделимые вещи. Можно уточнить, что здесь идет речь уже не о религиозности, как мироотношении. Другой вопрос, что

нельзя считать все не духовностью, если там нет религиозности, если там нет речи о Боге, но можно говорить о неполноте, о нецельности чего-то целого. Там, где преодоление себя, телесности, отречение, аскеза, воздержание, кротость, терпеливость, жертвенность, свобода и творчество, созидание, состояние вечной любви к Другому и различение Добра и Зла, пусть если это будет и при атеистическом мироотношении, там уже духовное. Но, духовность будет полной при том, когда личность все-таки достигла уровня религиозности. Религиозный опыт есть духовное состояние, пишет И.А. Ильин: «Сущность религиозного опыта состоит в обращении к Богу; но именно обращение к Богу делает человека духом». (16) И.А. Ильин отмечает, что настоящая религиозность идет от духа и одухотворяет человека. Она находится в существенной и необходимой связи с желанием совершенствования видеть лучше, постигать больше, созерцать глубже, чувствовать тоньше, любить горячее, быть добрее, действовать вернее, обходиться с людьми любовнее и справедливее, служить самоотверженно, судить праведно, творить все творимое - как можно совершеннее. В этом смысле, религиозность и есть та недостающая часть духовности. Словом, мы считаем, что все аспекты светского понимания духовности и религиозный уровень ее и возможно, и необходимо соединить, чтобы иметь в себе всю полноту духовного.

Об уровнях духовности интересно и убедительно писали многие авторы. «Изучение проблем русской духовности началось в 1840 году Архимандритом Гавриилом. Образцы средневекового мышления достаточно сложны для толкования, противоречивы, многозначны по смыслу, содержат семантические сложности,» - пишет Т.И. Сулова. (16) Мифологизмы, сохранившиеся в русском менталитете, тяготения к мистике, тайному знанию, эзотерической духовности «идут» с русского средневековья. И Сулова в рамках духовного мироосвоения выделяет интуитивный, образно-интуитивный и рациональный, институализирующийся в форме религии, искусства, науки.

Н.С. Катунина показывает, что: «в качестве форм духовности можно рассматривать: нуминозную (религиозную), художественную, интеллектуальную (научную) и повседневную.» (17) «Минимум духовности предполагает наличие у человека простых чувств честности, порядочности, любви и сострадания к ближним, наличие здравого смысла. Максимум духовности означает переживание высших душевных состояний: свободного творчества интуиции, любви к Богу, жертвенность во имя идеалов». (18) Словом, у автора нет жесткого разделения светского и религиозного, а присутствует их синтез.

В состав феномена духовности на эмпирическом уровне исследования Н.С. Катуниной включаются: устремленность человека к обретению смысла жизни посредством возвышения над утилитарно-прагматическими интересами; нравственность, способности человека к творчеству, переживание возвышенного и прекрасного, поиск истины, сознание непосредственной связи с трансцендентным началом. «...Духовный мир человека многомерен. Это не только самопереживание и самосознание, самодеятельности и межличностного общения, но и мир культуры, науки, а также объективной духовности (дух нации, общества), персонифицированной общественными институтами и государством. Кроме этого существует еще трансцендентный духовный мир, данный в личном духовном опыте (исихазма, наблюдения трансперсональной психологии и т.д.)» (19)

Другие современные авторы (С. С. Аверинцев, В. У. Бабушкин, Г. С. Батищев, А. И. Зеличенко, Д. В. Пивоваров, С. С. Хоружий, В.И. Ксенофонтов и др.), в своих теоретических поисках продолжают религиозно-идеалистическую традицию, апел-

лируя преимущественно к авторитету выдающихся русских мыслителей прошлого: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, А. С. Хомякова. В русской философии феномен духовного раскрывается через христианство, православие. Христианство открыло бесконечную ценность человеческой души, заключенную в ней вечность, ее независимость от стихий этого мира. В силу этой сложившейся традиции в России, в устоявшейся веками народной мудрости, ментальности больший акцент делается на Православии. «Православие есть, прежде всего, не доктрина, не внешняя организация, не внешняя форма поведения, а духовная жизнь, духовный опыт и духовный путь. Во внутреннем духовном делании видит оно сущность христианства.»(20)

А.И. Семенов выделяет семь компонентов духовного, и согласно этому взгляду, духовной можно считать личность обладающую: 1) развитым индивидуализмом и фундаментальной образованностью; 2) морально-психическими качествами как то: доброжелательностью, добротой, любовью; 3) идейно-эмоциональной возвышенностью; 4) пониманием и чувством прекрасного (красоты); 5) совестью и ответственностью перед самим собой и окружающими людьми; 6) состраданием, сопереживанием, заботой о людях; 7) экологическим мышлением. (21) Мы с таким наполнением духовного согласны. И если «приложить» это на рассмотренную нами позицию четырех уровней духовности, то можно сказать, что духовность в таком виде совместима, как со светским мироотношением, так и с религиозным. Однако, в концепции А.И. Семенова четко не обозначен, (как в нашем случае) четвертый - религиозно-трансцендентный уровень. Либо он у него внутренне пронизывает все семь компонентов, либо это для данного автора не принципиально. Это им не проясняется.

И как не привести здесь глубокую мысль С.Л. Франка: «Человек всегда и по самому своему существу есть нечто большее и иное, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо. Он есть в некотором смысле бесконечность, потому что внутренне сражен с бесконечностью к духовному царству». (22) Да, жизненная стратегия личности есть результат ее свободного выбора. Открыться навстречу миру, проникнуться ощущением и пониманием собственной причастности к делам и заботам мира, осознать себя в качестве малой частички «планеты людей» или отторгнуть от себя мир, воспринять его как чужой, неинтересный, существующий лишь в качестве внешней данности, занять позицию безразличия к нему — все это зависит в конечном счете от самой личности. Духовность и противоположная ей жизненная стратегия — бездуховность — формируются не просто как следствие воздействия тех или иных внешних факторов (среда, воспитание, образование и т. п.), а в итоге прежде всего духовного самоопределения. Личность сама определяет отношение как к непосредственному окружению, так и к дальним горизонтам бытия. Самоопределение это и есть итог всего предшествующего духовного развития личности и одновременно исходная база ее дальнейшей эволюции. (23)

Но зададимся теперь, рассмотрев аспекты феномена духовности, вопросом о том, каким же именно образом эти, в общем-то разные и в чем-то противоположные ориентации проявляются в решении человеком встающих перед ним с неизбежностью смысловых проблем.

Во взаимоотношениях «Я и Другой» рассматриваются уровни духовной личности с Другим — человеком, обществом. Другой существует в двух основных ипостасях: в своей непосредственной единичной данности (24) и как представитель той или иной социальной общности. В духовном онтогенезе личность «обнаруживает» сначала

Другого в первом его качестве, а вслед за этим — и во втором качестве. Формирующаяся личность стоит перед проблемой самоопределения по отношению к Другому, т. е. перед проблемой самоопределения по отношению к *ценностям гуманизма*.

Вспомним, что гуманистическое мировоззрение может быть выражено в следующих основных положениях: 1. Человек — высшая ценность, и его благо есть мера всех вещей. 2. Человек — цель общества и никогда не должен быть средством достижения внешних по отношению к его бытию целей. 3. Каждый человек по отдельности и все вместе имеют право на счастье. 4. Следует стремиться к такому общественному устройству, в котором первые три принципа воплощены в жизнь. В таком случае духовность и ценности гуманизма связаны. Открыться миру значит в конечном счете принять другого человека в его собственно человеческой определенности как наивысшую ценность, но не как средство реализации других целей. Гуманистическое мировоззрение есть идейная предпосылка духовности, а духовность получается, это — практически реализованный гуманизм. (25) С этим мы согласны, и можем только добавить, что относиться к Другому духовно можно, только любя Другого, как самого себя. «...Всякое покушение на свободу другого есть покушение на убийство в нем человека, на противоестественное истребление в нем “образа и подобия Божиего” и превращение его в животное. Отсюда уясняется принципиальное значение начала свободы в общественной жизни.» (26)

Бездуховность, как уже подчеркивалось, — антипод духовности и она, таким образом, несовместима с гуманизмом. Личность, которой свойственна бездуховность, не развивает, не пестует в себе те начала, которые делают ее принадлежащей к роду человеческого. В такой личности происходит отпадение от родовой сущности человека, добровольное превращение себя в вещь наряду с другими вещами. Можно сказать, что бездуховная личность есть случай деградации родовой человеческой сущности. «Другой» для нее или вообще не существует, или существует только как объект, инструмент достижения собственных эгоистических целей.

Гуманизм только тогда гуманизм, когда он идет дальше провозглашения идеалов — к воплощению идеалов в жизнь. Гуманизм должен быть деятельным, иначе он не гуманизм. «Духовность неотделима от гуманистических ценностей. При ее характеристике необходимо учитывать диалектику «ближнего» и «дальнего» миров, целей и средств, реальности и идеала, желаемого и реально достижимого», — убеждает Лившиц. Мы можем только добавить, что составляющие духовности пронизанные божественностью, и что относиться к Другому как к самому себе и любить как самого себя — это то, к чему мы стремимся в духе.

Личность в своем индивидуальном развитии самоопределяется: разделить ей ценности, господствующие в обществе, или принять другие, отличные от них. Дилемма такова: либо коллективизм с его видением человека как части социального целого, либо индивидуализм с его представлением об обществе как совокупности наделенных равными правами и равным достоинством индивидов. В связи с этим обратимся еще и к характеристике «соборности» так ярко в контексте духовности раскрытой прежде всего А. С. Хомяковым и С.Н. Булгаковым. (27, 28)

Понятие соборности неотделимо от русского православия. Да, где-то оно является понятием, несущим на себе неустрашимую печать конфессиональной принадлежности. Индивид, чья жизненная позиция выражается в сознательном подчинении собственной воли, собственных взглядов и интересов общей церковной воле, не отгораживает себя от мира, но субъективно вовлечен в мир, включен в него. Только непосредственным окружением, через приобщение к которому осуществляется та-

кое самораскрытие личности навстречу миру, является для него не производственный коллектив, а церковь. Второй слой понятия «соборность» заключается в следующем. Член православной церкви является одновременно гражданином своей страны, субъектом великого множества социальных взаимодействий. И во всех этих взаимодействиях он, в силу привычки подчинять личный интерес общему, выступает не как индивидуалист, а как коллективист.

С точки зрения Р.Л. Лившица, социальная общность, в рамках которой живет и действует человек, будь то производственный коллектив, церковь (возвышенно трактуемая как собор), традиционная община, предоставляют для личности объективные возможности духовного самоопределения как в модусе духовности, так и в модусе бездуховности. (29)

Однако я (автор статьи), ссылаясь на традиции русской религиозно-философской мысли склонна использовать все-таки понятие соборности, в которой лучше всего раскрываются духовные качества личности. И здесь напрасны опасения, что в такой «общности» личность не будет развиваться как индивидуальность: и будет и развивается. Ведь каждый человек — это неповторимое прекрасное свободное творение. (30)

Дух, душа и тело являются тремя аспектами целостного человеческого существа. И в определенной точке духовной эволюции личность оказывается перед проблемой самоопределения в отношении собственного тела. В ракурсе духовности и телесности «гедонизм и аскетизм (понимаемый как «умерщвление плоти») — жизненные стратегии, уничтожающие саму возможность самореализации человека в модусе духовности. Гуманистической альтернативой названным двум стратегиям является положительная аскеза, исходящая из необходимости разумного ограничения удовлетворения телесных потребностей.» (31)

Проблема бытия и обладания — это проблема выбора между противоположными смысложизненными стратегиями: ориентацией на саморазвитие и стремлением к увеличению объектов владения. (32) Человек, выбравший существование в модусе обладания, хочет он того или нет, неизбежно включается в гонку за символами материального преуспевания. Смысложизненные приоритеты такого человека пропитываются духом расчетливости и холодного прагматизма. Такой человек связан, соединен с миром, но не открыт ему. Открытость предполагает участное отношение к другому, бескорыстный интерес к ближнему и дальнему.

Все, что требует труда, размышления, анализа, рефлексии, вызывает у личности с потребительской ориентацией отвращение и скуку. Энергия такого человека направлена не на саморазвитие, не на реализацию себя как субъекта, а на реализацию целей, внешних по отношению к собственной субъективности. Потребительская ориентация не ведает границ, она стремится весь мир сделать объектом обладания. Потребительски — гедонистическая установка, экстраполированная на культуру, приводит к тому, что последняя рассматривается исключительно как предмет наслаждения.

Потребительская смысложизненная ориентация разрушительна в самом прямом и непосредственном смысле слова: в масштабах планеты она неотвратимо ведет к глобальной экологической катастрофе. (33) Словом, выбор в пользу стратегии обладания это выбор, ведущий в бездуховность. Только выбор стратегии бытия позволяет прожить жизнь в модусе духовности. (34) Приведем здесь и библейские слова от Матф.(6:20): «Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль и ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут». Дела же духа известны: любовь, милосердие, милость, кротость, долготерпение...

Существенным для решения проблемы духовности является восприятие времени человеком. Точнее говоря, осознание человеком себя как существа, пребывающего во времени. Здесь обозначим такую фундаментальную проблему духовного самоопределения личности, как выбор между растворением в миге и установкой на обретение вечности. Говоря словами М. Рубене, время для личности «структурировано изнутри в соответствии с переживаемыми ценностями». (35) В интересующем нас смысле понятие вечности является антонимом к понятию «миг» и означает нечто сохраняющееся, устойчивое, непреходящее, в противоположность текучему, изменчивому, исчезающему. Именно в такой интерпретации употребляет данное понятие Л. Н. Коган (36). В своей концепции вечности он опирается на труды М. М. Бахтина (37), который ввел в оборот понятие «надбытие».

«Надбытие» в нашем случае, — пишет Л. Н. Коган, — это мир культуры, ее вечные непреходящие общечеловеческие ценности» (38). И далее: «Остаться в вечности — это значит остаться в совокупных делах человечества, в его социальной памяти. Этим самым Вечность утверждает жизнь, таково ее гуманистическое значение. Все, что дошло до нас из прошлого, все, что сохранится для будущего, обязано этим Вечности. Она — хранитель ценностей человечества, хранитель его жизни, его бессмертия». (39)

А что значит жить мгновением? — спросим мы от себя и ответим: это значит отдаваться радостям земного бытия, не принуждать себя к отказу от удовольствий, благ, наслаждений. Выбор в пользу мгновения предрасполагает к гедонизму. Обычный, так сказать, массовидный гедонизм очевидным образом связан с бездуховностью пассивного типа в обоих ее вариантах. Поэтому человек, живущий с мыслью о вечности, вполне отдает себе отчет в относительной ценности земного успеха.

Итак, жить с мыслью о вечности, значит отказаться от погони за сиюминутными удовольствиями и радостями, от суетного стремления «отхватить» как можно больше от пирога богатства и почестей, значит всеми силами, с упорством и трудолюбием стремиться к полной самореализации в предложенных жизнью обстоятельствах, если нет возможности их изменить. Жить на фоне вечности, значит жить с чувством ответственности перед всеми прошедшими и будущими поколениями за сохранение и приумножение цивилизационного ресурса.

Примечания:

1. С середины 80-х годов в отечественной философской литературе написано много работ по проблеме духовности личности. Для них характерно привлечение текстов и идей М. М. Бахтина. К примеру, Р.Л. Лившиц Духовность и бездуховность личности: социально-философский анализ. — М.: 1998, Лившиц Р. Л. Духовность, бездуховность, творчество // Творчество и право: Тез. докл. науч. — практ. конф. Ноябрь 1990. Тюмень: 1990. — С. 102—104; Его же. Основные тенденции развития образования в современный период // Интеграция педагогической науки и практики в развитии творческого потенциала учителя и ученика: Тез. докл. межвуз. науч. — практ. конф. 14 — 16 декабря 1995 г. Комсомольск — на — Амуре: 1996. — С. 14 — 17; Его же: Судьба России и будущее системы образования // Новые идеи в философии. Вып. 5. Межвуз. сборник науч. тр. Пермь: 1996. — С. 157 — 162; Его же. Гуманитаризация образования и проблемы формирования духовности личности // Проблемы качества и гуманизации столичного и зарубежного образования. М.: 1996. — С. 31 — 32; Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки // Вопросы философии. — 1987. — № 3. С. 1- 2.

2. Н.С. Катунина. Природа духовности человека: Монография. М.: Изд-во «Прометей», 2005г., с. 188. См. так же: С.С. Аверинцев. Византия и Русь: два типа духовности //Новый мир. — 1988. — №9. С.23.; В. У. Бабушкин, Г. С. Батищев, А. И. Зеличенко, Д. В. Пивоваров Дух, душа и смысл жизни. Философия религии, С.29 1992, Религия: сущность и обновление//Философские науки. — 1992. — №2. С.62-73; С. С. Хоружий, Ксенофонтов В. И. Духовность как экзистенциальная проблема // Философские науки. — 1991. — № 12. С. 41 — 52.; А. Мень (интервью о духовности на ТВ, 1992); Рассматривает духовность и религиозность и выделяет это четвертым разделом в описании духовности и В. Г. Федотова: Душевное и духовное // Философские науки. 1988 №7. С. 50-58. Нужно отметить, что В.Г. Федотова делает это с научно-рационалистической точки зрения в отличие от вышеуказанных авторов.
3. И.А. Ильин. «Человеческий дух по самому существу своему есть самостоятельный творческий центр, центр любви и созерцания, совестная воля; субъект права; созерцающий художник; верующее сердце; Божий слуга. В этом состоит самая природа духовности, в этом призвание и достоинство человека. ...Духовная жизнь вообще состоит в том, что человек утверждает в себе известные, объективно-ценные жизненные содержания, и утверждает себя ими. ...Осуществить это может только духовный “корень” человека, т.е. глубокая, внутренняя, личная самость его души.». (Иван Ильин. Аксиомы религиозного опыта. О приятии сердцем. Т. 1-2. - М.: ООО “Раготь”, 1993. С.240).
4. П.П. Гайденок пришла к аналогичной концепции эстетизма. Но она предпочитает как в этом, так и в других случаях, косвенный, описательный способ определения предмета. «Термин «эстетизм», — пишет она, — употребляется здесь (т. е. в книге «Трагедия эстетизма») для характеристики своеобразного мирозерцания и жизненной позиции, сложившейся в определенную жизненную эпоху и нашедшей свое выражение у целого ряда мыслителей и художников». Это своеобразие детально раскрыто ею на примере С. Кьеркегора. Человек с таким типом духовности открывает себя навстречу миру другой гранью, чем в случае теоретизма.
5. Бахтин М. М. К философии поступка. С. 124.
6. Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки. С. 21.
7. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности //Новый мир. — 1988. — №9. С.23.
8. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. — М., 1998. С. 10.
9. Лит. В сб. Studio culter // СПб. 2003. С.57-83).
10. Чумакова Т.В. Материала круглого стола «Религиозные мотивы в славянской культуре» /Т.В. Чумакова //Славяноведение. — 2001. - №6. —С.33-56.
11. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. — М., 1998. С. 12.
12. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. — М., 1998. С. 13.
13. «Стремление обвинить всех тех, кто не признает существования Высшей Реальности, в бездуховности исходит, порой, из стереотипного образа атеиста», - считает Р.Л. Лившиц. - В общественное сознание с огромным трудом входит мысль о том, что фиксация сторонников противоположных взглядов на взаимных обвинениях - позиция крайне непродуктивная».
14. «...Церковь должна быть свободна от стихий этого мира. И тогда Церковь может быть источником свободы для всякой души человеческой, живущей в обществе и государстве». (И.А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Церковь и свобода: Свободная церковь. Исследование. Т. 1-2. - М.: ООО “Раготь”, 1993. С.230).

15. «Религиозная вера горит всей своей силой и совершает все свое призвание только тогда и именно тогда, когда она есть проявление свободной любви к безусловному Совершенству, - любви, нашедшей в Боге свой истинный Предмет и свои неиссякающий источник. В этом состоит первая и основная идея христианства и притом - в его восточном понимании и осуществлении». (И.А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта Глава 5. О приятии сердцем, Т. 1-2. - М.: ООО "Раготъ", 1993. С.333).
16. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта Глава 5. О приятии сердцем, Т. 1-2. - М.: ООО "Раготъ", 1993. С.334.
17. Суслова Т.И. Эстетика перехода отечественной культуры в условиях глобализации: монография /Т.И.Суслова. — Томск: Томск. Гос. Ун-т систем упр. Радиоэлектроники. С.21-23.
18. Катунина Н.С. Природа духовности человека: Монография. М.: Изд-во «Прометей», 2005. С. 191.
19. Там же. С.185 — 186.
20. Там же. С.187 — 189.
21. Иван Ильин Аксиомы религиозного опыта. Глава 5. О приятии сердцем, Т. 1-2. - М.: ООО "Раготъ", 1993. С.340.
22. Семенов А.И. Духовность: проблема духовности в истории философии. — М., 2003. С.15.
23. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк. — Париж, 1939. — С. 200.
24. Лойфман И. Я. Онтогенез духовности. 1992. С. 10.
25. Гуревич П. С. Проблема Другого в философской антропологии М. М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С.83 - 96.
26. К такой выводу пришел из исследования отношений Я и Другой, в частности Р.Л. Лившиц Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. — М., 1998. С. 14.
27. И если выразить это словами Франка так: «Таким образом, великий нравственный принцип любви к ближнему, хотя бы лишь в ослабленной, умаленной форме простого усмотрения в другом человеке "ближнего", "себе подобного", интуитивного восприятия его как "ты", то есть тождественного мне существа, с участью которого связана моя собственная участь, сочувственного сопереживания — различного по степени интенсивности, но тождественного по качественному существу — его, как личности, как близкого мне по своей природе носителя духовной жизни, — этот принцип есть незыблемая и вечная основа, без которой немыслимо никакое общество» (Франк С. Л. Духовные основы общества // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С.78).
28. «Церковь, - писал виднейший представитель славянофильства, - называется единою, святою, соборною (кафолическою и вселенскою) апостольскую, потому что она принадлежит миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святится все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна: потому что сущность ее состоит в согласии и единстве духа жизни всех ее членов...»
29. «Только в единении и освобождении от ограниченности своего «я» и исхождении от него дается истина, — писал С. Н. Булгаков. Но это освобождение из своего «я» совершается не в метафизическую пустоту, но в полноту. Церковь как тело Христово животворимое Духом Св., есть высшая истинная действительность в нас самих, которую мы обретаем для себя в своем церковном бытии». Булгаков С. Н. Православие. М: Terra —Terra, 1991. С. 151. -Автор подвергает критике искажение форм человеческой общности: «Противоположный полюс соборности

как духовного единства составляет стадность как душевно - телесное единство. Противоположным же полюсом церковного многоединства, в котором личность возводится к высшей действительности, является коллектив, при котором личность, оставаясь сама в себе, вступает в соглашение с другими, которые имеет для нее принудительный характер, между тем как свободное единение в любви есть самое церковность».

30. «...Общественная жизнь есть совместная, соборная жизнь человека. Но сущность человека состоит, как мы знаем, в его богочеловечестве, в его связи как эмпирического существа с высшим, Божественным началом; тем самым существо человека лежит в его свободе, и вне свободы немислимо вообще человеческое общество.» (Франк С. Л. Духовные основы общества // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С.34). «Подлинное органическое двуединство “я” и “мы” осуществимо лишь там, где и “я” и “мы” отдают себя высшему началу — Богу.» Там же. С.35.
31. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. — М., 1998. С. 14.
32. Марсель Г. Быть и иметь. С. 130, С. 144. См. также: Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Изд—во гуманитарной литературы, 1995. — 215 с.
33. Фромм Э., анализируя содержание понятия «существование в модусе бытия», выделяет две формы последнего: бытие как противоположность обладанию и бытие как противоположность видимости. Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1986. С. 45.
34. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. — М., 1998. С. 20.
35. Рубене М. Проблема прошлого в феноменологическом учении о времени // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983.
36. Коган Л. Н. Вечность. Преходящее и непреходящее в жизни человека. Екатеринбург: 1994. — 208 с. Как отмечает сам автор, «в книге предлагается концепция вечного как непреходящего в развитии материального и духовного мира». (Указ, соч. С. 7).
37. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 341.
38. Коган Л. Н. Там же. С. 100.
39. Там же. С. 101. Хотелось бы надеяться, что внимательный читатель заметит, что наше понятие «религиозно-трансцендентный аспект духовности» близко по смыслу тому уровню духовности, которое у М.М. Бахтина и Л.Г. Когана названо «надбытием». Во всяком случае автор статьи это ясно видит и одновременно утверждает, что для решения задач нашей работы более подходит понятие «религиозно-трансцендентный».

Социолингвистическая характеристика англо-язычного (американского) комплимента

Межличностное общение и факторы, влияющие на его характер, привлекают сегодня особое внимание и становятся одной из центральных исследовательских проблем. Взаимодействие между людьми всегда вызывало пристальный интерес психологов, социологов, историков, философов, педагогов, лингвистов, но в настоящее время проблемы человеческого диалога и управления отношениями становятся особенно актуальными, что вызвано рядом причин.

Технический прогресс ведёт к тому, что человеческие взаимоотношения становятся всё чаще опосредованными и дистантными; кроме того, экономические и политические условия способствуют утверждению индивидуализма как одной из центральных ценностных ориентаций, что также обуславливает определённое отчуждение между членами социума. Следовательно, возрастание интереса к процессу межличностного общения является в определённой мере реакцией на разобщённость индивидов. Особое внимание к изучению данного процесса может объясняться и тем, что в последнее время происходит переоценка роли личности в обществе, отношений между поколениями, полами.

Данные факторы заставляют уделять пристальное внимание анализу процесса общения, расставляя новые акценты для того, чтобы прийти к более глубокому пониманию его сущности, приобрести необходимые теоретические и практические знания о нём. Сегодня особенно существенными становятся усилия, предпринимаемые для гармонизации отношений между людьми и утверждения личностного компонента интеракции, которые реализуются при помощи ряда стратегий управления общением. Комплимент занимает в их структуре одно из центральных мест.

Комплимент представляет собой социально-коммуникативный ритуал, исполняемый партнёрами по общению с целью завоевания симпатии собеседника и улучшения его настроения. Желание нравиться другим составляет важную составляющую социальной жизни и играет значительную роль в формировании хорошего самочувствия индивида. Люди, как правило, хотят, чтобы окружающие воспринимали их положительно и выражали им симпатию. Симпатия ведёт к возникновению у коммуникантов чувства близости и общности. В широком смысле, её можно рассматривать как социальное явление, формирующее спаянность, сплочённость общества [Vela-McConnell, 1999:8].

Проблема привлекательности как социального явления и стратегий, направленных на создание привлекательного имиджа, обсуждались в ряде работ по социолингвистике и теории коммуникации [Jones, 1975; Bell, Daly, 1984; Bell et. al., 1987; Brown, Levinson, 1987; Martin, Rubin, 1998]. Как правило, учёные соглашались в том, что способность добиваться симпатии других зависит от коммуникативного репертуара индивида и определённых социально-коммуникативных умений, которые могут по-разному определять успех достижения им поставленной цели. Поведение, направленное на завоевание расположения собеседника, носит стратегический характер: коммуниканты нередко сознательно совершают те или иные коммуникативные поступки, возможно, планируя и продумывая их заранее. При этом подобные

поступки могут быть не намеренными и осуществляться на подсознательном уровне, однако их стратегическая основа сохраняется.

Как показывают практические исследования, однозначно ответить на вопрос, как добиться симпатии и расположения собеседника, практически невозможно [Martin, Rubin, 1998]. Возможно выявить лишь некоторые компоненты рассматриваемого явления, анализ которых будет способствовать пониманию его диалектической природы и роли в коммуникации.

Р.Белл и Дж.Дейли [Bell, Daly, 1984] выделяют «завоевание симпатии окружающих» в качестве отдельной функции коммуникации, тем самым подчёркивая значимость данного умения. «Завоевание симпатии» связано с умением нравиться: индивиды влияют на уровень собственной привлекательности в восприятии других через вербальное и невербальное общение, при помощи контролируемых действий; они стремятся к желаемому результату, управляя социальным поведением, тщательно обдумывая, что и как сказать, сделать для осуществления поставленной задачи. Неспособность коммуникантов добиться расположения, внимания, поддержки со стороны собеседников ведёт зачастую к чувству неудовлетворённости и социальной неуверенности.

Добиться расположения других и понравиться им возможно при помощи выработки собственного имиджа. Человек, который представляется доброжелательным, внимательным, уверенным в себе, с которым собеседнику комфортно и интересно, скорее всего, сможет вызвать симпатию у партнёра по общению и стать к нему ближе.

Стремление индивидов к неконфликтному сосуществованию заложено в основе социальной жизни, так как большинство людей предпочитают гармоничную, «ровную» интеракцию [Goffman, 1959]. Большая часть ситуаций социального взаимодействия характеризуется нацеленностью участников на сохранение доброжелательных отношений с окружающими, которое нередко становится более приоритетным, нежели соблюдение личных интересов или утверждение собственной точки зрения. Положительный тон общения ведёт к утверждению комфортной коммуникативной обстановки, связанной с благожелательным настроем коммуникантов, их вниманием к личностям друг друга и демонстрацией желания находиться во взаимодействии друг с другом.

Для создания положительной атмосферы общения необходимо прилагать определённые усилия и следить за тем, в каком тоне осуществляется беседа и в достаточной ли мере в ней присутствует «контактный» элемент. Забота о собеседнике связана с желанием сделать так, чтобы он чувствовал заинтересованность, неравнодушие со стороны партнёра по общению, тем самым переживая положительные эмоции по отношению к собственной личности и испытывая аттракцию к «источнику» позитивных переживаний.

Комплимент выступает одним из наиболее действенных средств расположения собеседника и создания коммуникативного комфорта, так как он связан с одной из максим вежливости — максимой одобрения и поэтому может положительно влиять на состояние партнёра, создавая дружескую, благожелательную атмосферу общения. Механизм поведения, направленного на производство комплимента, основывается на том, что индивид обычно испытывает симпатию к тому, кто имеет высокое мнение о нём и выражает ответную симпатию и одобрение [Jones, 1975:25]. Следовательно, если в условиях межличностной коммуникации одна сторона открыто демонстрирует своё положительное отношение к другой, то другая сторона

будет стремиться ответить тем же, сохраняя коммуникативный баланс.

В рамках социолингвистической теории вежливости П.Браун и С.Левинсона комплименты рассматриваются как стратегии позитивной вежливости (действия, направленные на удовлетворение потребности позитивного «лица» личности — потребности в одобрении и поддержке окружающих). Используя данные стратегии, говорящий заявляет об «общей территории» с собеседником, принимая во внимание, замечая определённые аспекты состояния партнёра по общению: какие-либо заметные изменения, связанные с ним, его приобретения, — всё, что выглядит так, как будто он хотел, чтобы другие заметили и оценили это [Brown, Levinson, 1987].

Комплимент обладает определённой синтаксической структурой, лексической наполненностью и прагматической функцией. Как правило, комплимент состоит из двух высказываний: непосредственно комплимента и ответа-реакции на него, которые характеризуются временной и контекстуальной взаимосвязью.

В широком смысле, комплимент может пониматься как комментарий, касающийся какого-либо положительного события, характеристики, приобретения, достижения, которые связаны с адресатом и расцениваются как отправителем сообщения, так и его получателем позитивно. Комплимент, таким образом, является положительным знаком внимания, оказываемым адресату, и обладает определённой интенцией, то есть представляет собой стратегическое речевое действие.

Комплименты в разных языках и культурах объединяет их общая направленность на гармонизацию межличностных отношений и поддержание неантагонистического сосуществования в обществе. При этом, однако, комплименты характеризуются определённой культурной спецификой, отражая особенности того или иного социума. Данная специфика может проявляться в форме комплимента, его содержании, многообразии его прагматических назначений, степени влияния на его употребление экстралингвистических факторов и так далее.

Говоря об американском комплименте, важно подчеркнуть, по крайней мере, две особенности его использования.

В силу лингвистических и экстралингвистических условий, комплименты в английском языке отличаются высокой степенью стереотипизированности и предсказуемости. Изучая американское коммуникативное поведение, связанное с употреблением комплиментов, Дж.Мейнз и Н.Вульфсон выявили их повторяемость на всех уровнях [Manes, Wolfson, 1981]. Результаты их исследования показали, что с точки зрения лексической наполненности, комплименты характеризуются использованием «нейтрально-положительных» прилагательных и глаголов, наряду с личными местоимениями второго лица и указательными местоимениями. На синтаксическом уровне было обнаружено функционирование ограниченного набора структур. На морфологическом уровне исследователи наблюдали использование глаголов в простых временах, а прилагательных — в положительной степени. На семантическом уровне был выявлен достаточно ограниченный набор тем (большинство комплиментов было связано с внешностью их получателя). Вывод, к которому приходят Дж.Мейнз и Н.Вульфсон, заключается в признании комплиментов формулами [Manes, Wolfson, 1981].

То, что комплименты существуют как бы в готовом виде, заметно облегчает их использование и, в свою очередь, влияет на возрастание частотности их употребления. Большое количество комплиментов, которыми американцы обмениваются как с близкими друзьями, так и с мало знакомыми или незнакомыми собеседниками, и которые они активно включают в своё речевое поведение на любом этапе ком-

муникации — её инициировании, поддержании или завершении, — выступает отличительной особенностью американской интеракции. Иностранцев, находящихся в США, обычно удивляет обилие комплиментов, которые в этой стране представляются неотъемлемой частью повседневного межличностного взаимодействия, и та лёгкость, с которой комплименты делаются и принимаются. Искренность подобного поведения нередко вызывает у них серьёзные сомнения. Однако принципиальным здесь представляется понимание природы американских комплиментов. Они важны не с точки зрения своего буквального значения, а с точки зрения действия, совершаемого при помощи них — выражения поддержки собеседнику и демонстрации солидарности с ним [Herbert, 1986:83]. Американский комплимент выступает скорее в качестве предложения коммуникативного сотрудничества со стороны его автора, нежели в качестве истинного одобрения, похвалы собеседника или восхищения им [Herbert, 1990:209].

Функции комплимента чрезвычайно многообразны: комплимент используется в выражениях приветствия, благодарности, в извинениях или как их заместитель; он может влиять на поведение реципиента (например, одобрение нового имиджа адресата — причёски, стиля одежды, может привести к закреплению данного имиджа, изменению некоторых привычек, связанных с внешним обликом); комплимент может использоваться для смягчения «ликоугрожающего акта», выступая своеобразной компенсацией «ущерба», наносимого «лицу» собеседника в случаях ссор, критики, просьб об услуге. Однако основная функция американских комплиментов заключается в создании или усилении чувства солидарности между говорящими, которая подразумевает включённость коммуникантов в коммуникативное пространство друг друга, их заинтересованность друг в друге и единение в процессе общения.

Ответная реакция на комплимент также интересна с точки зрения влияния на неё национального менталитета и социальных ориентиров. Определённая сложность ситуации, связанной с выбором ответа на комплимент, заключается в том, что поведение реципиента находится под влиянием двух максим вежливого неконфликтного общения: максимы согласия с собеседником и максимы скромности. Находясь в противоречии друг с другом, данные принципы образуют дилемму для получателя комплимента: как, с одной стороны, принять комплимент и, с другой стороны, не показаться нескромным [Pomerantz, 1978:81-82]. Согласно рекомендациям разнообразных пособий по этикету, наиболее адекватным ответом на комплимент является “Thank you” (“Спасибо”), который по своей сути является принятием комплимента и согласием с ним. Однако в американском социуме, где комплименты — это предложения солидарности, ответы на них обладают тем же назначением — продемонстрировать солидарность с говорящим. Если адресант стремится сделать так, чтобы адресат чувствовал себя хорошо, то адресат отвечает тем же. Поэтому, реагируя на комплимент, он старается избежать его полного принятия, тем самым заявляя о равенстве с собеседником [Herbert, 1986; 1990]. Стремление же отклонить комплимент или перенести его акцент, может быть объяснено влиянием ценностей американского общества, где понятия демократичного отношения и равенства являются определяющими.

Умение делать комплименты (и принимать их) представляется сложным социальным умением. В основе него лежит способность лингвистически корректно выстроить комплиментарное высказывание, при этом принимая во внимание ожидания его получателя, обусловленные спецификой его социального бытия, культурными традициями и идиосинкратическими характеристиками. Именно комплекс-

ный учёт данных факторов может позволить овладеть искусством комплимента и применять его для повышения успешности социального межличностного взаимодействия.

Примечания и литература:

1. Bell, R. The Affinity-Seeking Function of Communication / R. Bell, J. Daly // Communication Monographs. – 1984. – Vol. 51. – P. 91-115.
2. Bell, R. Interpersonal Attraction As a Communication Accomplishment: Development of a Measure of Affinity- Seeking Competence / R. Bell, S. Tremblay, Buerkel-Rothfuss // Western Journal of Speech Communication. – 1987. – Vol. 51. – P. 1-18.
3. Brown P. and Levinson S.C. Politeness: Some universals in Language Use. – Cambridge: Cambridge University Press, 1987. – 345 p.
4. Goffman, E. The Presentation of Self in Everyday Life / E. Goffman. – Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., 1959. – 255 p.
5. Herbert, R. Say “Thank you” – Or Something / R. Herbert // American Speech – 1986. – Vol. 61 (1). – P. 76-88.
6. Herbert, R. Sex-based Differences in Compliment Behavior / R. Herbert // Language in Society – 1990. – Vol.19. – P. 201-224.
7. Jones, E. Ingratiation. A Social Psychological Analysis / E. Jones. – New York: Irvington Publishers, INC., 1975. – p. 211.
8. Manes J. The Compliment Formula / J. Manes, N. Wolfson // Conversational Routine. – The Hague, the Netherlands: Mouton Publishers, 1981. – P. 115-132.
9. Martin, M. Affinity-Seeking in Initial Interactions / M. Martin, R. Rubin // The Southern Communication Journal. – 1998. – Vol. 63 (2). – P. 131-143.
10. Pomerantz, A. Compliment Responses: Notes on the Co-operation of Multiple Constraints / A. Pomerantz // Studies in the Organisation of Conversational Interaction. – New York: Academic Press, 1978. – P. 79-112.
11. Vela-McConnell, J. Who Is My Neighbor? Social Affinity in a Modern World / J. Vela-McConnell. – Albany, New York: State University of New York Press, 1999. – 328 p.

РАЗДЕЛ 4. ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

Агальцова Е.Н.,

доцент, к. филос.н.,

доцент кафедры социологии и управления

Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина

Диалектика закона и благодати в социальной философии С.Л. Франка

В работе «Свет во тьме» (1949) С.Л. Франк подвел итог изучению отношения закона и благодати, начатого в XI веке митрополитом Иларионом и продолженное в произведениях Н.В. Гоголя, в трудах В.С. Соловьева и Б.П. Вышеславцева (1).

Методологической основой концепции С.Л. Франка было разработанное в труде «Духовные основы общества» (1930) понимание общественной жизни как по преимуществу духовного бытия. Обоснование этой позиции С.Л. Франк осуществляет путем развития идеи о двойственной природе всякого общества, включающей «наружную» и «внутреннюю» сторону, из которых «первая необходимо неадекватна последней» (1).

Суть этой проблемы определяется тем, что регулятор общественных отношений существует в двух формах: в форме строго детерминируемого права и в форме свободно принятых нравственных норм. Анализируя это обстоятельство, С.Л. Франк показывает, что все отношения между людьми подчинены двум «законодательствам», которые по своему содержанию в значительной мере расходятся между собой, порождая нередко трагические конфликты.

Осознание различий между правовым и нравственным регулированием общественной жизни, по Франку, возникает вместе с приходом христианского миропонимания, означающего отрицание «закона» как единственного регулятора человеческих отношений. Весьма существенно, отмечает Франк, что это различие не всегда существовало в общественной жизни и признавалось человеческим сознанием. В частности, в Ветхом завете один «священный закон», данный Богом, «охватывал и преимущественно нравственные предписания десяти заповедей, и все гражданские и государственные отношения, и правила ритуала, и даже требования гигиены» (2). Общеизвестно также, что в первобытных обществах единое право, имеющее всегда сакральный характер, определяло характер человеческих отношений.

В настоящее время, показывает Франк, большинство этических норм осознаются и принимаются непосредственно человеческим духом, составляя его внутренний мир. Вместе с тем, они являются как начало трансцендентно-объективное, то есть в исторически определенной форме закона. Развитие этих двух форм осознания «должного» привело к тому, что всякий закон относится к области права и не всегда соответствует принципам нравственности.

Сомнительным в этом смысле является и стремление И.Канта мыслить нравственность в форме категорического императива, то есть некоего закона, включающего нравственные нормы. Рассматривая намеченную проблему, С.Л. Франк полагает, что только на основе христианского сознания можно понять различия

между «благодатью» и «законом», отражающем в специфической форме различие между «церковью» и «миром». Осуществляя этот анализ, С.Л. Франк подчеркивает духовный характер человеческой жизни, внутренний мир которой представляет собой абсолютную, божественную реальность, духовной основой которой является благодать, открывшая миру подлинную сущностную основу нравственной жизни. «Сущностная нравственность есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в Нем, нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, имманентно присущее нашему бытию»(3).

Вместе с тем, следует отметить две особенности концепции С.Л. Франка. Во-первых, подчеркивание, что открытая и возведенная Христом нравственная жизнь не отменяет, а восполняет закон, поскольку, как полагал Плотин, голова человеческой души находится на небесах, а ноги на земле. В связи с этим С.Л. Франк обосновывает мысль, согласно которой «холодный и жестокий мир права, с присущим ему узаконением эгоизма и грубым принуждением, резко противоречит началам свободы и любви, образующим основу нравственной жизни; и все же всякая попытка совсем отменить право и последовательно подчинить жизнь нравственному началу приводит к...разнузданию самых темных и низменных сил человеческого существа, благодаря чему жизнь грозит превратиться в чистый ад»(4).

Далее С.Л. Франк показывает, что осмысление дуализма «благодати» и «закона» имеет существенное значение для понимания природы общественной жизни. Сущность состоит в том, что двойственность, которая поражает нравственный дух человека, является источником постоянных его стремлений к изменению структуры человеческого бытия, с одной стороны, и неповторимой индивидуальностью его личной жизни и личных отношений — с другой,— эта двойственность имеет свой последний корень во внутренней жизни самого человека — в непреодоленном и непреодолимом дуализме имманентной и трансцендентной нравственной жизни. Наиболее глубоко и драматично дуализм закона и благодати проявляется в том, что «нравственный закон есть закон, который человеческое «я» испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека»(5).

Следует также иметь в виду, что основное различие между нравственностью и правом может быть осмыслено как различие между духовной свободой и нормативностью человеческой жизни. Классическим образцом этого имманентного бессилия рационалистического реформаторства и имманентной кары за него С.Л. Франк считал большевистскую революцию, основа которой состояла в стремлении быстрого и внешнего «очеловечения» правовых и нравственных отношений. С.Л. Франк показывает, что в результате насильственного осуществления «идеальной справедливости» родилось всеобщее «озверение», падение на низший уровень и рождение духовного воспитания, адекватного этому низшему уровню. Философским основанием этого процесса явилось противоречие между «имманентно — сущностной» нравственной жизнью и трансцендентным отношения к добру в форме подчиненности нравственному закону.

Опираясь на идеи апостола Павла, С.Л. Франк показывает, что закон, являясь формой борьбы с несовершенством мира и человека, сам отличается несовершенством. Глубоко раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона состоит в признании, что исполнение закона как средства борьбы с грехом основано на признании человека рабом греха, в то время как благодат-

ная жизнь есть путь освобождения от греха. Это обстоятельство было осознано Л.Н. Толстым, показавшим пагубность всех существующих институтов государственного принуждения.

Существующее противоречие, согласно Франку, неразрешимое в системе абстрактно-рационалистического морализма, частично преодолевается в конкретном нравственном сознании, которому становится очевидным, что в подобной борьбе со злом человек становится соучастником мирового зла. И причина такого положения не в доброй воле человека, а в онтологической структуре духовного бытия, то есть в двойственности духовной жизни человека.

Отрицая научную продуктивность традиционного деления мирового бытия на «живое» и «мертвое», С.Л. Франк развивает мысль, согласно которой «бытие в его сверхэмпирической первооснове есть живое конкретное всеединство: жизнь как глубинная полнота бытия в себе и для себя есть внутренняя пронизанность единичного общим, живое присутствие целого в каждой части: единство здесь не извне господствует над множественностью, а изнутри пронизывает ее»(6).

Это обстоятельство дает основание С.Л. Франку утверждать, что общественная жизнь по мере преодоления слепой закономерности мирового бытия все более приближает человека к космической природе и осознанию себя божественно-все-единым существом. По мере этого осознания обнаруживается сложнейшая связь между «соборностью» и «внешней общественностью»: первая органично связана с внутренней нравственной жизнью, вторая — с гегелевским «земным богом», то есть с государством и его законами. «В этом смысле соборность совпадает с «церковью» в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность с «миром» - в смысле сферы бытия, противостоящей церкви»(7). Между ними лежит глубочайшая пропасть, проходящая через человеческое сердце.

В процессе осмысления диалектики закона и благодати С.Л. Франк обращается к важнейшим проблемам философии истории. Комментируя широко распространенную в начале XX века критику в возможность прогрессивного развития человечества, С.Л. Франк показывает, что такая интерпретация исторического процесса неизбежно приводит к выводу о бессмысленности исторического движения и самой человеческой жизни. Разрешение этой проблемы, согласно Франку, возможно только на основе «веры в Промысел Божий», поскольку такая вера дает основание, «во-первых, утверждать действительное соучастие высших божественных сил в ходе человеческой и мировой жизни и, во-вторых, веровать в тайный, недоступный нашему разумению смысл жизни»(8).

Весь вопрос, согласно Франку, состоит в понимании того, в какой мере нам дано понять этот смысл, то есть проникнуть в тайну Божьего промысла. И здесь возможно два решения. В отношении смысла личной жизни человек способен понять, для чего он был послан в мир, поскольку жизнь человеческая ограничена определенными временными рамками, что, в принципе, предполагает возможность обозреть ее как некую целостность. «С пониманием жизни дело обстоит так же, как с пониманием художественного произведения, особенно драматического произведения: внутренняя связь отдельных эпизодов, идея, властвующая над ними всеми, уясняется, когда драма пришла к концу и занавес опускается в последний раз»(9).

Иное положение возникает, когда ставится задача познания исторического процесса. Основная и практически непреодолимая трудность состоит в том, что человеку не дано видеть ни начало, ни конец истории, поскольку, образно говоря, «мы всегда находимся в ее середине, и...каждый из нас вынужден уходить из теат-

ра до закрытия занавеса; не зная, что будет дальше, началом чего было то, что нам удалось узнать и испытать, мы не в состоянии обозреть мировую драму в целом и потому понять ее смысл» (10). Поэтому, делает вывод Франк, все известные положения так называемой «философии истории», свидетельствуют о принципиальной неудачи настойчивого стремления человечества, начиная от св. Августина и кончая классическим построением философии истории Гегеля, объяснить драму мировой истории, установить ее смысл и основную идею.

Традиционным интерпретациям исторического процесса С.Л. Франк противопоставляет идею смысла истории как процесса воспитания человеческого рода. Эта идея не утверждая неизбежность улучшения человечества, предполагает, что «история человечества — так же, как история индивидуальной жизни, — есть процесс, в котором *прошлое сохраняется в настоящем*» (11).

Основой исторической памяти христианства, по Франку, является признание абсолютного смысла Боговоплощения и подвига Христа, понимание истории как богочеловеческого процесса, то есть «воплощение в истории света Христовой правды или как непрерывное творческое действие в ней ниспосланного нам, для продолжения Христова дела, Святого Духа» (12).

Несмотря на несовершенство и греховность человеческой природы, человечество, показывает Франк, постепенно усваивает смысл Христова откровения о «богосыновстве человека, о достоинстве человеческой личности», что дает нам надежду и право верить, что «история есть все же, несмотря на все ее уклонения и измены, процесс постепенного воплощения Христова откровения в реальность человеческой и мировой жизни» (13). Это проникновение совершается в борьбе с силой тьмы и с косностью человеческого сердца, что дает охарактеризовать теорию прогресса как вид веры в «приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели, в некое внутреннее созревание мира, подготовляющее его последнее просветление и преображение» (14).

Показывая Богочеловеческую основу человеческого существования. С.Л. Франк утверждает онтологическую природу богочеловечества, причем, онтологическая основа человеческого существования в таком случае не есть «двойственность, совершенная раздельность и инородность между Богом и человеком, ...дело обстоит, напротив, так, что исконной основой отношения является здесь внутреннее сродство, единство, неразрывная связь между Богом и человеком» (15).

Новое самосознание человека, согласно Франку, означает осознание себя «личностью», то есть абсолютно ценным индивидуальным носителем жизни. Ни античный, ни ветхозаветный мир не знал человека как личности; эта идея внесена в мир христианством, благой вестью, принесенной Христом, совершившим тем самым величайшую духовную революцию.

Чрезвычайно показательно, что в романе Б.Л. Пастернака «Доктор Живаго» (1944-1955) идея Христа как личности получила художественное разрешение. Приводим часть этого отрывка. «Я сказал — надо быть верным Христу. Сейчас я объясню. Вы не понимаете, что можно быть атеистом, можно не знать, есть ли Бог и для чего ОН, и в то же время знать, что человек живет не в природе, а в истории, и что в нынешнем понимании она основана Христом, что Евангелие есть ее обоснование. А что такое история? Это установление вековых работа по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии.

Вот они. Это, во-первых, любовь к ближнему, этот высший вид живой энергии, переполняющий сердце человека и требующий выхода и расточения, и затем это главные составные части современного человека, без которых он немислим, а именно, идея свободной личности и идея жизни как жертвы... Истории в этом смысле не было у древних. Там было сангвиническое свинство жестких, оспую изрытых Калигул, не подозревавших, как бездарен всякий поработитель. Там была хвастливая мертвая вечность бронзовых памятников и мраморных колонн. Века и поколения только после Христа вздохнули свободно. Только после него началась жизнь в потомстве, и человек умирает не на улице под забором, а у себя в истории, в разгар работы, посвященных преодолению смерти, умирает, сам посвященный этой теме»(16).

В результате прихода Христа в мир, показывает Франк, человек почитает и своего ближнего, и самого себя, ибо в глубинах и того, и другого он видит отблеск и присутствие самого Бога. Это и есть содержание благой вести, впервые открывшей человеку его подлинное достоинство и тем самым утвердившей святость самой онтологической основы человека.

Более глубокое понимание этой проблемы предполагает рассмотрение связи между смыслом благой вести и значением самой личности Иисуса Христа. Положение о личности Иисуса Христа как живой основе христологии отчетливо просматривается в Евангелии от Матфея, описывающего встречу спасителя с Симоном Петром. На вопрос Иисуса, за кого ученики почитают его, он ответил: «Ты — Христос (мессия), Сын Бога Живаго».

С.Л. Франк полагает, что это откровение Божие Симону Петру знаменует рождение непосредственного религиозного опыта, открывшего «подлинное значение личности Иисуса Христа»(17). Значение этого открытия состояло в рождении убеждения, что испытываемый «Сам, Единый и единственный, Сын не по благодати, но из самого существа Отца рожденный, ибо христами были многие: все ветхозаветные цари и священники, истинный Христос же один»(18). Это означает, что в сознании верующих имя Христос превратилось из нарицательного в собственное, то есть «один Спаситель был собственно и истинно Христос», Сын Бога Живаго. Таким образом, «слова Петра были свидетельством об истинном человечестве Христа и истинном Его Божестве, на признании которых зиждется вся жизнь церкви»(19). Это обстоятельство свидетельствует, что С.Л. Франк рассматривает в Благой вести «открытие Богочеловеческой основы человеческого бытия, т.е. открытие утвержденности человеческой личности в самом Боге, а потому одновременно и абсолютной обеспеченности и святости начала личности»(20). С этого момента основой усвоения догматического христологического учения церкви стал живой религиозный опыт личности, что означало признание, что абсолютная истины не может быть выражена в идее, суждении, утверждении, т.е. в некоей безлично-общей связи, действие которой необходимо основано на подчинении. В противном случае «личность как таковая, в ее конкретности и неповторимой единственности, совсем не была бы образом и воплощением абсолютной, божественной первоосновы бытия. И наоборот: поскольку личность есть действительно образ и подобие Божие... истина об этом не может быть просто утверждением или учением. Она должна быть дана нам прежде всего в форме откровения»(21).

Нетрудно понять, что именно в этом случае рождается характерная для русской философии эпохи религиозно-философского ренессанса так называемая онтологическая концепция истины. Ее обоснование предполагает уникальную философскую антропологию, согласно которой личность есть образ и подобие Бога.

А отсюда следует, что именно такая личность является выражением нравственного идеала и истины. Это объясняет, почему «истина о Богочеловечестве... могла быть открыта людям только личным существом. Вот почему вера в истину благой вести неизбежно должна выразиться в вере в саму личность, явившую в своем лице эту истину. В этом состоит принципиальное отличие Христова откровения от всяких религиозных или философских учений, даже близких к нему по своему содержанию»(22).

В работе «Свет во тьме» С.Л. Франк подводит некоторый итог поисков смысла самого понятия истина. С одной стороны, он принимает классическую концепцию истины, сформулированную Платоном. Вместе с тем, С.Л. Франк указывает на две возможные трактовки этого понятия.

В массовом сознании истина определяется как простое совпадение содержания нашей мысли с реальностью, т.е. с некоторым предметом. Понимаемая таким образом истина имеет прикладной характер и является необходимой основой ориентации во внешнем мире. Истина в этом смысле имеет, показывает Франк, несомненное практическое значения. Обладание этой истиной рождает сообщество образованных людей, служа основой человеческой деятельности, прежде всего — в области развития науки как основы технического прогресса. Однако, такая трактовка истины вызывает серьезные возражения. Первое из них строится на сомнении в ценности познания внешнего мира, эмпирического и потому призрачного бытия. Восточная философия, согласно Франку, последовательно исходит из того, что познание внешнего мира имеет относительную ценность, нередко приводя, как свидетельствует развитие западного мира, к губительным последствиям, вплоть до разрушения фундаментальных основ человеческой жизни. В этом случае в своем глубочайшем смысле «истина есть не внешнее раскрытие реальности через нашу мысль, а такое ее самораскрытие или откровение в нашем самосознании, через которое мы преодолеваем шаткость нашего бытия, приобщаясь изнутри к подлинной реальности»(23).

Таким образом, С.Л. Франк преодолевает эмпирическую трактовку платоновской концепции истины, теоретическим основанием которого является трактовка самой категории «действительность» Согласно Франку, истина есть некий идеал, эйдос, то есть «приобщение к свету, внутренняя озаренность нашего сознания, открывающая нам правильную, осмысленную, «истинную» жизнь»(24).

Образцом такой жизни была жизнь Иисуса Христа, который весть о богосыновстве принес человечеству не в качестве вестника, а через личный подвиг, подтвердивший истинность своего учения. «Дело обстоит так как если бы зов вернуться на родину был обращен к нам человеком, который сам пришел к нам с этой родины. Содержание благой вести, которую он принес, подтверждается всем его обликом, всеми его действиями, как бы самим его голосом, который мы воспринимаем как знакомый и который будит в нас уснувшие воспоминания о нашей родине» (25).

Будучи сокровенным идеалом, истина не может быть в полной мере выражена в форме философской теории. Она приходит к человечеству в виде живого религиозного опыта, который свидетельствует, что «живая личность — если можно так выразиться — истиннее всякой отвлеченной мысли, т. е. что истина в своей основе есть не суждение, а живое бытие, данное в форме личности» (26). Именно поэтому от личности Христа исходит благодатное чувство, призывающее человечество вернуться на свою духовную Родину, войдя в вечное общение с всемогущим и любящим Богом.

Живой религиозный опыт свидетельствует, что «живая личность — если можно так выразиться — истиннее всякой отвлеченной мысли, т.е. что истина в своей

основе есть не суждение, а живое бытие, данное в форме личности» (27). Речь идет о судьбе Иисуса Христа, который не просто принес нам весть о богосыновстве, а своей мученической смертью подтвердил истинность своего учения. Именно это обстоятельство, показывает Франк, стало основой встречного движения человечества на свою родину, принятия христианской веры. А это, в свою очередь, означало, что «Благая весть как открытие богочеловеческого существа человеческой жизни и, тем самым, преодоление жизнечувствия одиночества и нищеты — эта благая весть стала живой силой нашего бытия через сознание — и через самый факт — нашего вечного внутреннего общения с Христом» (28).

Основная проблема, поставленная С.Л. Франком, состояла в определении отношения между внутренним строем нравственного бытия человека и его нравственной деятельностью в мире, то есть в создании земной онтологии Благодати. Решение этой проблемы С.Л. Франк как христианский мыслитель видит в согласовании «благодатной жизни в Боге с обычным строем нравственной жизни, который определяется ее подчинением нравственному закону» (29).

Парадоксальность христианской истины Откровения С.Л. Франк усматривает в осознании, что «нравственная жизнь определяется законом — велением общего характера, выразимым в формуле «ты должен» (или, наоборот, «ты не должен, не имеешь права»); такое веление или запрещение принудительно направляет — или ограничивает — по природе необузданную, анархическую волю человека» (30).

Согласно Франку, такое убеждение существовало как в форме ветхозаветного веления самого Бога, так и в виде нормы естественного права античного мира, регулятором которого являлась совесть. В новое время И. Кант выразил сущность требования нравственной жизни в «категорическом императиве» — «сознаваемом как веление безусловное, которому мы поэтому добровольно подчиняемся» (34). Благодаря религиозному гению апостола Павла первые христиане осознали, что откровение Христа есть фактор нравственной жизни, независимым от кантовского императива, то есть определяющий жизнь «не в форме закона поведения, а в форме искупающей и спасающей благодати, даруемой человеческой душе через акт веры и потому осуществляемой в свободе» (31).

Таким образом, познание сущности Благодати С.Л. Франк считает задачей философской антропологии и, опираясь на это положение, он выводит основной принцип Благодати — признание свободы в качестве общего правила христианской жизни. Определение Благодати как свободы дает возможность С.Л. Франку сформулировать функцию Благодати, характер и форму ее действия, а также объект воздействия. В первом случае очевидно, что Благодать, будучи спасающей человека имманентной силой Божией, не нуждается в посредничестве трансцендентного закона. Не менее существенным является и определение объекта действия Благодати, которая направлена не на регламентацию человеческого поведения, а на «*внутренний духовный строй человека*», поскольку «заветы Христовы суть не правила поведения, а начала, определяющие правильное внутреннее бытие человека» (32).

Спасительная миссия Христа, делает вывод Франк, состоит не в стремлении «сделать человека праведным в смысле законопослушания, а внутренне исцелить его нравственно больное и немощное существо» (33).

Таким образом, показывает Франк, Христос ставит проблему не закона, а сущности человеческого бытия. Поэтому жизнь в Боге не определяется «законом», она не является жизнью на основе рабского подчинения. Жизнь в Боге есть свободное внутренне просветленное бытие. «Поэтому сама христианская жизнь, как тако-

вая, совсем не состоит из каких-либо внешних действий; она...состоит из незримой миру активности внутреннего порядка, направленной на достижение, сохранение и максимальную полноту бытия в Боге» (34).

Развивая это положение, С.Л. Франк делает вывод, что источник и цель познавательной активности суть не «дела», а жизнь, бытие. Так формулируется земная онтология Благодати, согласно которой наши действия не имеют имманентной ценности, а являются либо средствами достижения высшего, просветленного бытия, либо же его произвольными плодами. «Но это благодатное бытие в Боге осуществляется в обстановке и в условиях пребывания человека в мире, т.е. в непросветленной, не облагодатствованной сфере бытия. В силу этого, как уже указано, христианское бытие, из которого необходимо вытекает любовь к ближнему, по самому своему существу должно быть нравственной активностью в мире, направленной на противоборство злу, на ограждение мира от зла и охрану в нем сил добра» (35). Смысл же любого закона состоит в требовании определенной дисциплины, в обуздании человеческой воли, носители социальной энтропии. С приходом Благодати закон может быть заменен ее свободным действием. Для принятия нового регулятора требуется осознать, что закон в любой его форме есть «вторичное, неадекватное, обремененное всем несовершенством человеческой субъективности отражение закона нравственного, или — что то же — «естественного права», т.е. того порядка, который при данных конкретных условиях необходим, чтобы оградить жизнь от зла и обеспечить ей наиболее благоприятные условия» (36).

Основным недостатком любого закона, показывает Франк, является его абстрактно - всеобщий характер, не дающей возможность достичь поставленной цели - отвратить человека от греха. В противоположность закону, христианская мораль определяет не конкретные действия, а строй духовного бытия человека, который не зависит от меняющейся исторической действительности. В качестве примера С.Л. Франк приводит завет «люби ближнего, как самого себя», показывая, что, будучи наставлением о содержании или строе христианского бытия, завет «остается при всех жизненных положениях, при всех требованиях, вытекающих из задачи нравственной активности в мире, абсолютно ненарушимым. Его нарушение не может быть оправдано никакой практической необходимостью; оно всегда остается лишь выражением греховности или нравственной немощи человека» (37).

Таким образом, делает вывод Франк, существуют две формы регуляции человеческого поведения: нравственная активность, определяющая человеческие действия, и фундаментальные заветы христианской веры, определяющие внутренний строй духовного бытия.

Примечания:

1. См.: Мильков В.В. Осмысление истории в древней Руси. - СПб., - 2000; Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. - М., 1995; Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собрание сочинений в восьми томах. Т.7. - М., 1984; Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону. 1988; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. - М., 1994.
2. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992. - С.81.
3. Франк С.Л. Духовные основы общества. - С.82.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. - С.84.
5. Франк С.Л. Духовные основы общества. - С.81.

- 6..Франк С.Л. Духовные основы общества. — С.88.
- 7.Франк С.Л. Духовные основы общества. — С.90.
- 8.Франк С.Л. Свет во тьме. - М.,1998. — С.223.
9. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.225.
10. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.225.
11. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.226.
12. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.226.
13. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.227-228.
14. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.228.
- 15.Франк С.Л. Духовные основы жизни общества. — С.84.
16. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго. — М.1991. — С.19-20.
17. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.88.
18. Толковая Библия. — СПб.,1911-1913. Т.8. — С.278.
- 19.Там же.
- 20.Франк С.Л. Свет во тьме. — С.88.
21. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.88.
- 22.Франк С.Л. Свет во тьме. — С.89.
23. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
24. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
25. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
26. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
27. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
28. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
29. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
30. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.90.
31. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.91.
32. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.152.
33. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.153.
34. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.153.
35. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.154.
36. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.154.
37. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.156

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

Проблема происхождения и демаркации добра и зла в философии европейского ренессанса

Одним из первых свидетельств формирования нового интереса к решению проблемы происхождения добра и зла, вероятно, может считаться послание Лоренцо Валлы епископу илеридскому Гарсии «О свободе воли», в котором секретарь римской курии отказывается дать привычный для рационально-аристотелевской стилистики томизма ответ на вопрос – почему существа, созданные из одной и той же субстанции, бывают склонны как к милосердию, так и ко злу?

Существенно более значимый вклад в решение проблемы поиска оснований для «новой» метафизики добра и зла внесла дискуссия о свободе воли, разгоревшаяся в 20-х годах XVI века. Главными диспутаторами, защищающими в этом принципиальном «теодицейном» споре два различных философско-теологических подхода в решении вопроса о пределах волящей способности человека, выступили Эразм (Дезидерий) Роттердамский и Мартин Лютер.

Суть различающихся позиций, которые отстаивают «северный гуманист» Эразм и его влиятельный оппонент Лютер – один из главных идеологов немецкой Реформации, содержится в самом названии их трактатов. У Эразма это «Диатриба, или свобода воли», у Лютера – «О рабстве воли». Если первая позиция в значительной степени отражает популярные среди гуманистов воззрения пелагианцев,² то вторая, скорее, близка к августинианской концепции предопределения, хотя, по понятным причинам полностью не совпадает с ней.³

В соответствии с принятой средневековой практикой ведения дискуссий для подтверждения выдвинутых тезисов оба диспутанта пытаются, прежде всего, использовать интерпретации текста Священного писания, а также аргументы наиболее значимых общехристианских авторитетов. При этом философски более убедительными выглядят рассуждения Дезидерия, хотя с точки зрения полноты, богатства и формы критического изложения теологических оснований теодицеи Лютер выглядит не менее достойным оппонентом.

Так, например, Эразм в числе тех, кто обсуждал и защищал концепцию свободы воли, называет греческих и латинских апологетов и патристиков: Оригена, Василия, Златоуста, Кирилла, Иоанна Дамаскина, Феофилакта, Тертуллиана, Киприана, Арнобия, Илларию, Амвросия, Иеронима, Августина, а также схоластиков: Фому, Скота, Дуранда, Капреола, Габриеля, Эгидия, Григория, Александра. Среди тех же, кто устранял силу свободы воли, заменяя ее божественной необходимостью, кроме своего основного оппонента Лютера Роттердамский упоминает лишь Мани и Уинклифа.⁴

В то же время, несмотря на обширный перечень авторитетнейших теологов, Эразм строит свою систему доказательств, опираясь, в первую очередь, на собственные комментарии Библии, что представляется ему более убедительным с точки зрения стиля заочного диспута с лютеранцами. Разумеется, еще более самостояте-

лен в интерпретации текста Писания сам Лютер, который тем самым практически подтверждает вероучительные возможности принципа «всеобщего священства». Каковы же главные доказательства, приводимые в подтверждение двух диаметрально противоположных тезисов?

Эразм начинает свой трактат с изложения тех затруднений, которые, по его мнению, вытекают из «мистического молчания Бога», превращающего многие вопросы Священного писания в тайны, недоступные человеческому разумению. Даже, если кому-то кажется понятным решение спорных вопросов христианской догматики, то это не значит, что их следует публично излагать. Подобно тому, как не все дозволенное полезно, некоторые заблуждения оказываются полезнее истины. Вместе с тем отмеченные особенности комментирования Эразм относит к основным догматам и таинствам христианского символа веры, тогда как при обсуждении проблемы свободы воли он предлагает отказаться от такой посылки.

Приведя в качестве антитезиса рассуждения Уинклифа и Лютера о господстве абсолютной необходимости, Эразм в своих опровержениях ссылается на текст Священного писания, в котором, на его взгляд, существует немало мест, утверждающих наличие свободы воли у человека. Последнюю Эразм понимает как силу человеческого желания, приближающего или отдаляющего его от вечного спасения.⁵ С этой целью Дезидерий комментирует оба завета, находя там все, что подтверждает его тезис о свободе воли.

Если отвлечься от многочисленных интерпретаций религиозно-мифологических сюжетов о грехопадении ангелов и человека, то главный вывод Эразма, вытекающий из анализа содержания Ветхого завета, заключается в следующем. Подобно тому, как грех прародителей перешел на потомков, склонность к греху распространилась на всех людей. Благодать смягчает эту склонность до такой степени, что ее можно победить при условии, если это нужно нам самим. У тех же, кто лишен благодати, разум затемнен, но не погашен полностью, в то время как сила их воли не способна к добродетели. Это различие объясняет изначально существующий в человеке тройной закон: закон природы, склоняющий к добру любого человека, в том числе нехристианина, закон дел, повелевающий и грозящий наказанием, которые, по мнению Эразма, лишь умножает зло и, наконец, закон веры, делающий при помощи благодати невозможное легким, и даже приятным.⁶

Таким образом, благодать, которую Дезидерий понимает как безвозмездное благодеяние и рассматривает в трех видах (побуждение к добру, ограждение от греха, завершение добра) сопровождает свободную волю верующего и любящего человека.⁷

Завершив комментарии к Ветхому завету, Эразм Роттердамский переходит далее к рассмотрению примеров из Евангелия, которые, на его взгляд, еще более проясняют ответ на вопрос — каким образом у человека может существовать воля, склоняющая его в разные стороны. В этой связи Эразм напоминает о различных способах решения этого затруднения. «Нечестивой» попытке древних принять существование двух богов — справедливого, но не доброго бога Ветхого завета и доброго, но не справедливого бога Нового завета, а также учении Мани о двойственной природе человека. Еще меньше проясняют эту парадоксальную ситуацию учение о свободе воли Пелагия и Скота, а также воззрения их антагонистов — Августина и Лютера.⁸ И вновь вывод Дезидериуса сводится к критике крайностей религиозного волюнтаризма и провиденциализма на основе аргументов о зависимости воли от благодати. В чем же видит Эразм назначение и смысл такого понимания принципа свободы воли?

Принцип свободы воли, по словам Эразма Роттердамского, требуется для того, чтобы можно было «по заслугам обвинять нечестивцев, которые по своей воле пренебрегли Божьей благодатью; для того, чтобы избавить Бога от ложных обвинений в жестокости и несправедливости; для того, чтобы избавить нас от отчаяния, чтобы избавить от равнодушия и побудить к стремлениям».⁹

Лютер, как и Эразм, предваряет свой трактат признанием того факта, что в Писании имеется много темных и скрытых мест. Однако далее Лютер замечает, что эти языковые издержки не могут помешать знанию смысла всего того, что есть в Священном Писании потому, что Писание обладает двойной ясностью и двойной темнотой. Одна – внешняя находится на службе слова, другая внутренняя – в знании сердца (*in cordis cognitione*).¹⁰

Следующее возражение Лютера против Эразма и софистов состоит в том, чтобы не искать Бога в низком и не рассуждать, как мы живем, а думать о должном. Не мы осуждаем правило и закон, – говорит Лютер, но закон осуждает нас. Поэтому любые рассуждения о свободе воли необходимо обращают против того, кто их начинает.¹¹ В этом возражении Лютер проясняет свою общую позицию о статусе церковных посредников между Богом и светскими властями. Зло, когда оно совершается, должно укрощаться силой светских властей, но совесть людей не следует запутывать ложными законами церкви, потому, что на совесть могут воздействовать только заповеди одного Бога.¹²

Неудачным полагает Лютер и высказывание Эразма о том, что недуг – это меньшее зло, которое легче стерпеть, чем отвратить. Такое меньшее зло, которым являются, по мнению протестантского идеолога, волнения, бунты, восстания, распри, войны и прочее, что сотрясает мир и ссорит людей из-за слова Божьего, лучше, чем застарелые дурные нравы, губящие души, не знающие Божьего Слова. Как полагает М.Лютер, лучше потерять такой порочный мир, чем Бога-Создателя, который в состоянии сотворить заново неисчислимые миры, а сам он лучше бесконечного множества миров.¹³

В подтверждение сказанного Лютер, также как Эразм, обращается к интерпретации смысла библейских высказываний, находя там многочисленные примеры иного, чем у Эразма, понимания проблемы свободы воли. В то же время в заключительной части своего весьма объемного трактата, Лютер высказывает мнение, которое он считает приемлемым для обоих диспутантов. Это мнение состоит в том, что свободная воля разумна, благостна и желает добра. Иначе говоря, воплощает все, что представляет собой божественная необходимость. Бог – заключает Лютер, – не может делать что-либо глупо или случайно, даже если мы думаем об этом иначе. То, что мы называем свободой воли – это просто имя Бога, а те, кто наделяет этим свойством человека, совершают богохульство.¹⁴

Таким образом, противопоставляя разум и веру в вопросе о соотношении свободы и необходимости и призывая отказаться от поиска смысла божественного желания, Лютер фактически возвращается к мистической идее неопределимости критериев добра и зла, хотя при этом его аргументация существенно отличается от ортодоксии христианских апологетов.

Дальнейшие попытки ранне-модернистского синтеза христианской и античной культуры относятся к эпохе позднего Возрождения и проходят преимущественно под знаменем антропоцентризма. Особняком в этом ряду прославлений могущества и благости человека стоят «Опыты» бордосского мэра Мишеля Эйкема де Монтеня, в которых идеи скептического фидеизма приводят автора к весьма кон-

сервативным социально-этическим выводам, суть которых в том, что наличное зло хорошо уже тем, что обладает стабильностью.

Беды и несчастья, по словам Монтеня, имеют свой срок и предел, а всякое насильственное сокращение их течения только усиливают недуг. Единственный способ добиться этического успеха для человека, лишенного божественного могущества и божественной поддержки, — следуя голосу природы постигать науку добра, без которой всякая другая наука приносит лишь вред. На этом пути постижения принципов «естественного гуманизма» Монтень не пытается целиком занять какую-либо этическую позицию.

Так, например, в главе «О жестокости» он исходит из одновременного рассмотрения сразу нескольких концепций добродетели — стоической, эпикурейской и сократовской, не отвергая их, но и не признавая полностью.

Стоическое понимание добродетели, к которому Монтень также присоединяет эпикурейцев, состоит в том, что понятие добродетели предполагает трудность и борьбу, а потому «добродетель не может существовать без противодействия».¹⁵

Многие стоики и эпикурейцы, согласно замечанию Монтеня, «хотели испытать боль, нужду презрение, чтобы с ними бороться и сохранять душу в боевой готовности. Если предположить, — пишет Монтень, — что «совершенная добродетель познается лишь путем умения подавлять и сносить боль, ...то, что же сказать о добродетели, поднявшейся на такую высоту, что она не только презирает страдание, но даже наслаждается им, упиваясь до степени восторженного экстаза...».¹⁶

В подтверждение сказанного, автор «Опытов» приводит выражение Сенеки: «*multum sibi virtus lacessita*» («добродетель возрастает, если ее подвергают испытаниям»), отказ Эпаминионда от законно причитающегося ему богатства, постоянное испытание Сократом злости своей жены, а также высказывание Метелла, боровшегося против насилия Сатернина и понесшего кару изгнанием.

Такая же склонность к наслаждению от страданий, считает Монтень, характерна для самоубийства стоика Катона. Хотя сам Катон не рекомендовал сыну и сенаторам следовать его примеру. Отсюда Монтень приходит к следующему выводу: «Всякая смерть должна соответствовать жизни человека».¹⁷ При этом Монтень замечает, что всякое дополнительное наказание сверх обыкновенной смерти — есть жестокость — наихудший из пороков. Это особенно относится к христианам, которые должны заботиться о том, чтобы их души отправлялись на тот свет успокоенными.¹⁸

В связи со сказанным он даже предлагает совершать пытки и наказания над трупами уголовных преступников, поскольку бесчеловечные зверства можно позволять лишь по отношению к мертвой оболочке человека. Примером подобной имитации наказаний, которые находит Монтень в древней истории, он считает указ Артаксеркса о наказании одежды и колпаков персидских сановников.¹⁹

Продолжая далее рассматривать проявления жестокости и зла, Монтень приходит к выводу о том, свидетельством природной жестокости человека являются кровожадные наклонности по отношению к животным. В качестве подтверждения своей гипотезы он приводит стихи Овидия, «... *primoque a caede ferarum incaluisse puto maculatum sanguine ferrum*» («...думаю, что обагренный кровью меч был впервые раскален убийством диких зверей»), а также известный исторический факт массового убийства животных на арене римских цирков. «Боюсь сказать, — пишет далее французский гуманист, — но мне кажется, что сама природа наделяет нас неким инстинктом бесчеловечности. Никого не забавляет, когда животные ласкают друг друга или играют между собой, и между тем никто не упустит случая посмотреть, как они

дерутся и грызутся».²⁰

Отсюда следует главный вывод главы. «Мы обязаны, - пишет автор «Опытов», - быть справедливыми по отношению к другим людям и проявлять милосердие и доброжелательность ко всем другим созданиям, достойным этого».²¹ Если добродетель осуществляется не усилием воли и предписанием разума, следовательно, она составляет обычное состояние души, ее естественную обязанность, не обремененную внешним принуждением. Как замечает Монтень, даже перед смертью Сократ испытывал какое-то радостное душевное веселье, не отказав себе в удовольствии почесать, освобожденную от оков ногу.²²

Таким образом, этика ненасилия, излагаемая Монтенем с позиции примата душевного природно-человеческого начала, и есть тот разумный принцип, который естественным образом противостоит неразумному основанию. Однако признание возможности существования этого общечеловеческого природного субстрата аргументируется в «Опытах» всего лишь эклектикой этических мнений, что еще раз свидетельствует о неспособности человека познать объективную истину о самом себе.

Примечания:

1. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. — М., 1989. С.287.
2. Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т.: Пер. с франц. Т.4. — М., 1989. С. 36-37.
3. Августин Аврелий. Исповедь: Пер. с латин. — М., 1992. С.165; Жильсон Э. Введение в изучение св. Августина // Работы Э.Жильсона по культурологии и истории мысли. — М., 1987. С.241-242.
- 4-14. Роттердамский Э. Философские произведения. — М., 1986. С.225; 5. Там же. С.230; 6. Там же. С.232-233; 7. Там же. С. 235-237; 8. Там же. С. 279-280; 9. Там же. С. 288; 10. Там же. С.301; 11. Там же. С.385; 12. Там же; 13. Там же. С.321; 14. Там же. С.334;
- 15-22. Монтень М. Опыты. - М., 1991. С.237; 16. Там же. С. 239; 17. Там же. С. 241; 18. Там же. С.247; 19. Там же. С.248-249; 20. Там же. С. 250; 21. Там же. С.252; 22. Там же. С. 241.

Проблема поиска смысла жизни в мировоззрении И.А.Гончарова (по роману «Обыкновенная история»)

Чтобы понять внутренний мир любого писателя, мы, конечно же, обращаемся к его творчеству. Читая художественные произведения, изучая критические статьи и публицистику, размышляя над дневниковыми откровениями и письмами, можно проникнуть в «систему представлений о мире и о месте в нем человека, об отношении человека к окружающей его действительности и к самому себе, а также обусловленные этими представлениями основные жизненные позиции и установки ... , убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации»¹, то есть попытаться постичь мировоззрение автора. Помочь разобраться в его, автора, «характере представлений о мире»², в его жизненной позиции должно и знание событий его жизни, его поступков, так как действия людей являются отражением выбранных ориентиров, продолжением принципов, представлений о цели и смысле собственной жизни.

Творчество Ивана Александровича Гончарова находится под пристальным вниманием читателей и критики с момента появления в печати первого его произведения. И вот что интересно, что показательно: трактовка его творений до сих пор вызывает споры и разногласия, герои его сочинений никого не оставляют равнодушным, они «вступают в диалог все с новыми и новыми поколениями читателей»³. Мне кажется, это происходит потому, что Иван Александрович размышляет над «вечными» вопросами, ответы на которые снова и снова будет давать и каждый отдельный человек, посетивший этот мир, и каждое новое поколение.

Жизнь — это «дар напрасный, дар случайный»⁴? И какой в ней смысл, в такой, казалось бы, маленькой и хрупкой перед Вселенной? Куда идем все мы, человечество, история, Россия, лично я? Не задавит ли нас прогресс, а цивилизация, не погубит ли души наши? Герои Гончарова мучительно ищут в этом мире себя, осознают смысл и цель своей жизни, а «время обнаруживает в этих героях неиссякаемые запасы содержательности»⁵.

Анализировать творчество Ивана Александровича не просто. И есть тому объяснение: «Гончаров вообще никому из героев не передоверяет своих идей... Его герои говорят сами за себя, а не от имени автора. Он следит за их спорами и столкновениями со стороны, не вмешиваясь»⁶. А как хотелось бы для удобства исследователя некоторой ясности — в уста персонажа вложена и четко пояснена позиция автора по такой-то проблеме. Удобно, но неинтересно. Критики отмечают некоторую даже обособленность автора от своих героев, его непублицистичность: не изрекает сентенций Иван Александрович.

Отвечая на некоторое недоумение публики, писатель в 1879 году публикует очерк «Лучше поздно, чем никогда», где предлагает читателям свое видение сочинений, и при этом замечает: «Я отнюдь не выдаю этот анализ своих сочинений за критический непреложный критерий, не навязываю его никому и даже предвижу, что во многом и многие читатели ... не разделяют его...

Ежели читатели найдут этот мой ключ к моим сочинениям неверным, то они вольны, подбирать свой собственный»⁷. И ниже читаем: «Да, может быть, и так:

действительно много личного, интимного, то есть своего, и себя самого вложено автором туда!»⁸ Попытаемся и мы, пользуясь некоторыми правами, данными нам самим автором, проследить за мучительным поиском его героями своего пути, своего счастья, за тем, как мучительно они расстаются с иллюзиями юности, смиряясь с настоящей взрослой реальностью.

В одной из книг по психоанализу я прочитала трактовку термина «сценарий», применяемом в психологии и в психиатрии. Трактовка такова: «Сценарий (Script). План жизни, формирующийся в раннем детстве и по-разному «переписываемый» с возрастом, причем сюжет и концовка по существу не меняются»⁹. Безусловно, данное определение имеет, прежде всего, медицинскую основу, но для исследования мировоззрения человека, смены взглядов, причин «переписывания» некоторых жизненных установок в зависимости от перехода из одной возрастной категории в другую, скорее всего, может пригодиться.

Поиски человеком себя, своего места в жизни, осознание смысла жизни перед лицом неизбежной смерти, наполнение жизни полнотой — процесс непрекращающийся, сопровождающий путь каждого «от рожденья до тризны». Обыкновенная история, такая знакомая.

Как же решает для себя эту проблему поиска смысла жизни Иван Александрович? Попробуем порассуждать на эту тему с помощью героев романа «Обыкновенная история», которые находятся в поиске, в столкновениях и спорах отстаивая свои воззрения. И очень по-доброму, с равнодушной «отстраненностью», с иронией и мудростью, с болью и надеждой смотрит на них Иван Александрович, словно наблюдая за своим внутренним миром, за противоречиями внутри себя, за своими идеями, постоянно шлифующимися и оттачивающимися...

Идет по своему жизненному пути Александр Адуев, переходит, очень болезненно, правда, из одного возраста в другой и, возможно, где-то в нем и узнает писатель себя.

«Куда ты едешь, мой друг, зачем? — спросила она, наконец, тихим голосом.

— Как куда, маменька? В Петербург, затем ... затем ... чтоб ...».¹⁰ Не может ответить Александр Федорыч матери. Представления молодого человека о своем будущем, о цели жизни весьма и весьма расплывчаты, неясны; «точно» он знает только то, что у него все будет по-другому; он будет не последним человеком в государстве и совершит нечто на благо Родины; у него будут самые верные и преданные друзья — одни и на всю жизнь; ну а любовь ... такой ... такой, какой вообще до Саши Адуева и в мире — то не было. Как ни парадоксально, в этом зыбком эскизе счастливой, Александр в этом уверен, жизненной дали, была своя ясность: «... будущее представлялось ему в радужном свете. Его что-то манило вдаль, но что именно — он не знал. Там мелькали обольстительные призраки, но он не мог разглядеть их; слышались смешанные звуки — то голос славы, то любви: все это приводило его в сладкий трепет»¹¹.

Возможно, выводя в свет Адуева Сашу, вспоминал Иван Александрович и свои планы — надежды, свою юность, свое представление о цели жизни и о будущем своем, вспоминал и улыбался, грустно — ушла юность, безвозвратно ушла. Юрий Михайлович Лощиц пишет о юношеском мировосприятии Ивана Гончарова так: «О том, где и кем он в Петербурге станет служить, у юноши еще не было четкого представления. Об одном лишь знал твердо: ни с детства милое губернское приволье, ни даже мечтательная заштатная Москва с ее надеждами на идейное первенство в жизни страны уже не могут быть для него достойным полем деятельности. Рано или поздно почти все универ-

ситетские молодые люди, ищущие применения своим умственным силам и задаткам, устремляли взгляд в сторону сурового, завораживающе ненастного северо-запада — в сторону призрачной и все-таки н а с т о я щ е й столицы»¹².

И еще читаем: «О юность!.. Малиновые воротники, первые свидания, жаркие мечты о славе и чести — это пьянит и без вина. Кто не клянется в юности?.. Как не терпится поскорее вступить в единоборство с ложью и невежеством, с многоглавым Злом мира, поразить его словом гнева и затем развернуть пред очами человечества свиток с ясным Проектом окончательного благого всеустроения. О сердечные перебои, святые порывы, цветные туманы!..»¹³ Вот вам и смысл жизни и цель: так хочется помочь Добру в его вечной земной борьбе «с многоглавым Злом мира», помочь миру, всему миру, на меньшее юность просто не согласна, в деле «окончательного благого всеустроения...». Жизненный путь человека полон искушений, взросление человека, переход из юности в молодость, затем в зрелость сопровождается мучительным, болезненным ростом. Хорошо, когда есть надежные жизненные ориентиры, вынесенные из детства, когда все счастливы, а зло так легко победимо, да и не очень оно злое, это зло.

Ориентиры были даны и Ивану Гончарову, и Саше Адуеву. Семейей, мамами, нянями, окружением. Иван Александрович был из традиционной патриархальной семьи, с твердыми незыблемыми устами: «Уклад, свычай и обычай этих людей действительно были патриархально — консервативно - традиционны»¹⁴. Те, кто окружал писателя в детстве, не выдумывали для жизни никакие новые правила: «Ведь старые создавались ... поколениями, и хватит ли у них силенок и прыти все вдруг переиначить на своем лишь веку?»¹⁵. К тому же, воспитание в православных традициях, а, по мнению Гончарова, «в дух закона мимо буквы прямо попасть нельзя, и что не приучать детей к познанию и восприятию истин Евангелия путем правильного и непрерывного изучения священной истории догматов церкви — значить отводить мало-помалу детей и от духа»¹⁶, определило «план жизни» будущего писателя.

Домашние уроки легли на очень благодатную почву души Вани Гончарова. Его мировоззрение и, как следствие, смысл земной жизни, для писателя был ясен с детства. И эта точка отсчета давала основу и смысл всему, каждому дню, восходу и закату солнца, простым событиям дня, первому снегу, любви и дружбе, летнему дождю, праздникам, труду, будням и даже ... смерти. Да, именно так. «Человек — единственное существо, которое осознает свою смертность и может делать ее предметом размышления»¹⁷. Когда ребенок в детстве узнает о том, что когда-либо его не станет, это «вызывает сильнейшее эмоциональное потрясение, затрагивает самые глубины его внутреннего мира... Преодолевая это чувство, человек, однако, всю оставшуюся жизнь существует, отягощенный знанием о грядущей собственной смерти ... Наличием такого знания в духовном опыте человека в значительной степени и объясняется острота, с которой перед ним встает вопрос о смысле и цели жизни»¹⁸. Но то, о чем говорит православная вера, помогает ребенку не впасть в отчаяние — вероятно, это то, что имел в виду И.А.Гончаров, говоря о «букве». Но это знание возлагает на человека ответственность за каждый поступок, каждый шаг в жизни, сделанный выбор. А это уже, как мне кажется, «дух закона», по выражению Ивана Александровича. И от осознания своей ответственности человеку не легче ...

Но вернемся к нашему герою, вернее, центральному персонажу романа «Обыкновенная история», к его поискам смысла жизни. Я не зря обратилась к детству самого автора романа. словно проецируя свою жизнь на жизнь Александра Адуева, писатель предлагает герою точку отсчета. Когда Анна Павловна Адуева, про-

вожая сына в Петербург, смиряется с тем, что сын не останется и все-таки уедет, она дает сыну наставление: «Погоди, погоди — выслушай, что я хочу сказать! Бог один знает, что там тебя встретит, чего ты нагладишься, и хорошего и худого. Надеюсь, он, отец мой небесный, подкрепит тебя; а ты, мой друг, пусти всего не забывай его, помни, что без веры нет спасения нигде и ни в чем. Достигнешь там больших чинов, в знать войдешь — ведь мы не хуже других ... - все-таки смиряйся перед господом богом: молись и в счастья и в несчастья, а не по пословице: «гром не грянет, мужик не перекрестится». Иной, пока везет ему, и в церковь не заглянет, а как придет невмочь — и пойдет рублевые свечи ставить да нищих оделять: это большой грех»¹⁹. И чуть погодя мать, как бы усомнившись в том, что сын внял ее наставлениям, спрашивает: «Будешь ли ты посещать храм божий? Будешь ли ходить по воскресеньям к обедне?»²⁰ Александр не ответил матери. «Ему совестно было солгать. Он молчал. Мать поняла его молчание и опять вздохнула»²¹.

Итак, Александр в Петербурге. Искушение и ломка взглядов начинаются сразу, с первой встречи с дядей, Петром Адуевым. Диалогам между дядей и племянником посвящено немало критических статей, полемики, споров и дискуссий. Сколько читателей — столько и мнений. Критики недоуменно разделились, пытались осмыслить, что же представлено миру в романе. Определенная их часть, в том числе и Белинский, радостно увидели критику на романтизм (не только в литературе, но и в умах), другие — более спокойные толкователи — увидели (и это Иван Александрович сам отметит в очерке «Лучше поздно, чем никогда») переход «от одной эпохи русской жизни ... к другой»²². То, и другое имеет место, но только, на мой взгляд, как элементы великого, как океан, целого. А целое это — личность Гончарова и его мировоззрение. Иван Александрович — не сторонний наблюдатель смены эпох, а тот, кто с тревогой осмысливает значение перехода из романтически настроенной юности в реалистическую зрелость и конкретного человека и российского общества. Осмысливает и задается вопросом, который прозвучал в современной песне в середине 90-х г.г. уже прошлого, 20 века: «Что же будет с Родиной и с нами?»

Преодолеет ли искушение Адуев Александр, не потеряет ли душу в новом, реалистически трезвом взгляде на жизнь? Изменит ли это его жизненные ориентиры, будет ли он «переписывать сценарий», какие страницы? Выступая в роли искусителя, дядя развенчивает все идеалы племянника. Трезвый реалист, он очень хорошо знает, что говорит, это его жизненные позиции, его «переписанный сценарий». И Александру становится страшно. «В первую очередь развенчивается одно из корневых основоположений мечтательного идеализма: о том, что все человечество в один прекрасный миг способно слиться в дружную гармоническую семью. Куда уж до целого человечества, если родной дядя при встрече не позволил племяннику расцеловать себя!..»²³

Петр Иваныч Адуев постепенно, методично сбрасывает с пьедестала представления Александра о любви, дружбе, «заземляет» идеалы высокого служения отчизне. Впоследствии младший Адуев сам разуверится во многих своих воззрениях, но, по мнению Ивана Александровича, этот болезненный, процесс некой деромантизации, который случается в жизни каждого молодого человека, должен проходить эволюционно, без давления человека, уже перешедшего в другую, более зрелую возрастную категорию. Ведь жизненный путь у каждого свой, смысл своей жизни каждый человек ищет, лепит по-своему, здесь вряд ли могут быть образцы для подражания, при всей повторяемости и схожести этот процесс «написания сценария» всегда нов. Да, зрелость придет, ведь не ново, что «любви, надежды, тихой славы недолго

нежил нас обман»²⁴, надо научиться принимать реальный мир, но, главное, не стать циничным, сохранить душу.

После череды разочарований, попыток бегства от себя Адуев-младший пишет письмо своей тете, которое является своего рода исповедью человека, который пережил мучительную ломку мировоззрения, выработал новое осознание своего места в жизни, увидел цель своей деятельности. В нем есть такие строки: «Я теперь покоен: не терзаюсь, не мучусь... много надежд улетело, много миновалось желаний, словом, иллюзии утрачены... Видите ли, как я рассуждаю: я вышел из тьмы — и вижу, что все прожитое мною до сих пор было каким-то трудным приготовлением к настоящему пути, мудреною наукою для жизни... Темные места осветились, мудреные узлы развязались сами собой; жизнь начинает казаться благом, а не злом. Скоро скажу опять: как хороша жизнь! но скажу не как юноша, упоенный минутным наслаждением, а с полным сознанием ее истинных наслаждений и горечи. Затем и не страшна и смерть...»²⁵.

Казалось бы, все решено, новые ориентиры найдены, жизнь принята, человек вошел в зрелость достойно. Но, по мысли писателя, такая история не была бы обыкновенной, и у «Обыкновенной истории» финал иной. Что происходит с душой человека, почему, как в случае с Александром Адуевым, победил цинизм, равнодушие, расчетливый и бездушный рационализм? Участие в жизни сердца ушло на задний план. История тем более обыкновенная, что Адуев-младший стал таким же, как Адуев-старший... Да, странная обыкновенная история смены возрастов. Светлое святое детство, не приемлющее зло; юность, мечтающая о великом поприще и небывалой любви, и зрелость... И размышляет Иван Александрович над тем, что принесет она человеку, какие будут последствия, какие всходы она дает? Многие зависит от выбора, который сделает сам человек.

Таким образом в мировоззрении И.А.Гончарова проблема жизни и смерти, поиска смысла жизни, духовной эволюции и душевных переживаний человека приобретает тенденцию теоретического осмысления. Растворяя свои идеи в творчестве, сталкивая героев в спорах, предоставляя им, как кажется на первый взгляд, самим выбираться из сложной ситуации, писатель ясно никак не выражает своей позиции, вернее, не декларирует ее. Но иногда писатель не выдерживает, и делает подсказку, указывает читателю ключ к пониманию своего, авторского видения. Предугадывая историю Александра, такую «обыкновенную», автор замечает: «Перед ним расстилалось множество путей, и один казался лучше другого. Он не знал, на который броситься. Скрывался от глаз только прямой путь; знай он его, так тогда, может быть, и не поехал бы»²⁶.

Список использованной литературы

1. Берн Э. Введение а психиатрию и психоанализ для непосвященных: Пер. с англ. А.И.Федорова. — С. — Петербург: МФИН, 1992. — 448 с.
2. Введение в философию: Учеб. Пособие для вузов/Авт. колл.: Фролов И.Т. и др. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Республика, 2002. — 623 с.
3. Гончаров И.А. Лучше поздно, чем никогда (Критические заметки)//Гончаров И.А. Собрание сочинений в 8-ми томах. — Т.8. — М.: Художественная литература, 1980. — 559 с.
4. Гончаров И.А. Обыкновенная история.//Гончаров И.А. Собрание сочинений в 8-ми томах. — Т.1. — М.: Художественная литература, 1980. — 526 с.
5. Лощиц Ю.М. Гончаров. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Мол. гвардия, 1986. — 367 с.,

ил. — (Жизнь замечат. людей. Сер. биограф. Вып. 9 (573)).

6. Пушкин А.С. Сочинения. — ОГИЗ Государственное Издательство художественной литературы, 1949. — 952 с.
7. Философский энциклопедический словарь/Редкол.: С.С.Аверинцев, Э.А.Араб-Оглы, Л.Ф.Ильичев и др. — 2-е изд. — М.: Сов. Энциклопедия, 1989. — 815 с.

Примечания (1-26):

1. 7., с. 366. - 2. 7., с. 367. - 3. 5., с. 360. - 4. 6., с. 142. - 5. 5., с. 360. - 6. 5., с. 84. - 7. 3., с. 101. - 8. 3., с. 139. - 9. 1., с. 418. - 10. 4., с. 38. - 11. 4., с. 40. - 12. 5., с. 34. - 13. 5., с. 33. - 14. 5., с. 10. - 15. 5., с. 11. - 16. 5., с. 344. - 17. 2., с. 420. - 18. 2., с. 420. - 19. 4., с. 43. - 20. 4., с. 43. - 21. 4., с. 43. - 22. 3., с. 107. - 23. 5., с. 77-78. - 24. 6., с. 72. - 25. 4., с. 315-316. - 26. 4., с. 41.

Шишков К. А.,
преподаватель Тверского
педагогического колледжа, к. филос.н.(докторант)

Место учения И.А.Ильина о типах правосознания в современной социально-философской мысли

Работа И.А.Ильина “О монархии и республике” неоднократно привлекала внимание пишущих о наследии этого философа. В данной статье вниманию читателя предлагается нетрадиционный, как нам представляется, взгляд на ключевые проблемы, затронутые И.А.Ильиным в указанной работе.

Ильин отмечал: “*Монархическому правосознанию свойственна потребность олицетворения государственного дела, отнюдь не характерная для республиканского правосознания. То, что олицетворяется, есть не только верховная государственная власть как таковая, но и самое государство, политическое единство страны, сам народ*”¹. Первое приближение к интеллектуальному освоению этой мысли может состоять в том, что всевластие, всесилие монарха, тотальность его присутствия в политической системе обуславливает ее гомогенность, а потому вместе с монархом, чье олицетворение вполне понятно, олицетворяется и она. Однако объяснение этой мысли Ильина следует искать в другой плоскости.

Монархия, если монарх не просто часть фасада политической системы, как, например, в современной Великобритании, не предполагает анонимности, деперсонализированности социальных коммуникаций, политических, в частности. Если в политических системах современности огромную роль играет институциональная реальность, то в традиционном обществе (монархия преобладает именно при этом типе устройства человеческого общежития) люди были важнее институтов (“Государство — это я”). Переход от персоналистических императивов к институциональным связан с усложнением, “сгущением” институциональной реальности, когда невозможно “переработать” столько социальной информации, чтобы тестировать соответствие конкретного лица месту в институциональной структуре. Поэтому для возможности воспроизводства обществ постепенно оказалось необходимым создавать систему, где институты существуют автономно, воссоздавая социальную систему вне зависимости от личных качеств агентов, эти институты составляющих. Поэтому дело в социальной реальности, а вовсе не в том, какому правосознанию что соответствует, вопреки мнению Ильина.

Ильин писал: “Народ, по самому способу своего существования, есть великое, раздельное и рассеянное множество. А между тем его сила, энергия его бытия и самоутверждения требуют *единства*. Здесь явное расхождение между формою земного существования и духовным бытием, и это расхождение должно быть так или иначе преодолено. В чём же наше единство? — спрашивает народное правосознание... В территории? Но границы её изменчивы и спорны... В армии? Но армия есть такое же множество, как и сам народ, если у неё нет единого командования и единого главы... Единство народа требует зрелого, *очевидного*, духовно-волевого *воплощения: единого центра, лица, персоны, живого единоличного носителя*, выражающего правовую волю и государственный дух народа. Отсюда потребность олицетворять государственное дело — и власть, и государство, и родину-отечество, и весь народ сразу”².

Для рефлексии необходимости единства народа Ильин не нашел ничего лучшего, чем прибегнуть к физикалистским понятиям “сила” и “энергия”.

Интеллектуальная уязвимость, несовершенство, ошибочность физикалистского словаря в гуманитарных науках не позволяют счесть суждения Ильина доказывающими то, что он хотел. Но и в самих суждениях Ильина заложено противоречие. Народ в изображении Ильина достаточно рефлексивен: он осознает несубстанциональность территорий, многомерность института армии, но при этом жаждет олицетворений. Рефлексивность не может быть совмещена с такой жаждой — если человек понимает сложность социальности, он тем самым осознает невозможность ее тотальной персонализации. Поэтому потребность олицетворения задается степенью сложности социальных коммуникаций — доходя до определенной “отметки”, она делает господствующее до того олицетворение невозможным.

Ильин верно характеризовал суть олицетворения. “Процесс олицетворения (персонификации) состоит в том, что нечто *неличное* (в данном случае — государственная власть), или *сверхличное* (родина-отечество), или *многоличное* (народ, объединённый в государство) — переживается как *личное существо*. Однако не просто в качестве “символа”, ибо символ только “замещает” и “представляет”, а в смысле *живого тождества*, преодолевающего раздельность и *лично воплощающего* истинное единство”³.

Ильин так представлял возражения со стороны стоящих духовно в стороне от всего этого. “Это олицетворение кажется республиканскому правосознанию совершенно неубедительным и ненужным. Почему именно это *лицо* воплощает государство и государственную власть? Почему не другой кто-нибудь, более умный, более образованный, более даровитый? Почему, например, не “я”? Почему вообще кто-нибудь один, а не все мы вместе и сообща? Почему не многие по очереди? Да и к чему это “олицетворение” вообще? Да ещё с явной монополией? Что за детская игра в символы? Зачем вносить мечтательное художество в трезвое дело государственности?”⁴

Такие вопросы действительно возможны, если принимаешь метафизический взгляд на социальную реальность. Но в последней многое объяснимо, если не подходить к ней с априорной точки зрения. В сословном обществе, где стало реальностью *олицетворение*, оно не исчезает само по себе. Оно перестанет существовать, когда определенной степени достигнет сложность коммуникаций в социальном универсуме, их “плотность”. До этого олицетворению ничто не угрожает. Сам монарх — центральная инстанция олицетворения — его колебать не станет, ибо олицетворение дает возможность распоряжения колоссальным количеством ресурсов, “народ” (используя слово Ильина) от олицетворения сам не откажется, потому что такой отказ — сложный в рефлексивном отношении процесс, а подобная сложность рефлексии определяется только сложностью коммуникаций и вызванным ею институциональным многообразием. Именно последние факторы как объективные реалии общественного развития и делают возможным отказ от олицетворения. Что же касается *конкретного* лица, то известно, что в сословном обществе достигнутое личными усилиями (ум, образованность, даровитость — её нужно культивировать, даже если её происхождение генетическое) не колеблет сложившегося статус-кво. Итак, вопросы, которыми Ильин наделял республиканское правосознание, имеют право на существование, но выдают в тех, кто их задавал бы, метафизичность мышления и некоторую неосведомленность в путях развития обществ.

Ильин отмечал: “В результате республиканец переживает этот процесс олицетворения как несоответствующий “идеалам” “демократии”, как шокирующий, опасный и вредный. Особенно возмущает его монополия олицетворения, явно устраняющая

всех, кроме одного. Он полагает, что всякое такое олицетворение должно быть сведено к необходимому минимуму и притом к внешней условности: совершенно достаточно условного, срочного, очерёдного, *чисто формального и внешнего фигурирования*; и уж совершенно недопустимо участие внутреннего мира — чувства, воли воображения, преклонения, всевозможных напряжений духа и волнений сердца”⁵.

Если человек, как метафизик, предан не “Абсолютной идее”, а “идеалам” “демократии”, то его олицетворение, вероятно, шокирует. Такой рыцарь демократии может считать его и опасным, и вредным для тех, кто олицетворение осуществляет. Он на то и метафизик, что знает лучше самих людей, что им делать в жизни. Он не считается с объективными процессами, определяющими последнюю. Но в мыслях Ильина есть и определенное противоречие. Метафизик, преданный идеалам демократии, даже не подумает о самой возможности вовлечения в политический процесс внутреннего мира. Он сочтет “участие” последнего не то что недопустимым, а просто бессмысленным. Если же человек не метафизик и не рыцарь, то он понимает, что олицетворение пройдет, если же он не хочет просто сидеть и ждать этого, ему надо участвовать в усложнении социальности, став агентом одного из социальных институтов, этому усложнению способствующих.

Ильин писал: “Юридически это можно было бы выразить так, что субъект олицетворяемый (государство) и субъект олицетворяющий (президент республики или главнокомандующий её войсками) — отчетливо различаются и даже резко противопоставляются республиканским правосознанием; в то время как монархическое правосознание успокаивается только тогда, если переживает здесь художественное отождествление. Вот почему монархист так легко и естественно переживает это тождество и выговаривает его, тогда как республиканец шокируется, протестует, иронизирует и негодует”⁶. Необходимо ещё раз подчеркнуть, что указанные Ильиным чувства переживает не всякий республиканец, а республиканец-метафизик, республиканец-рыцарь, не признающий объективности социальных процессов и возмущающийся тем, что и само исчезнет, вместо того, чтобы этому исчезновению способствовать, если оно оказывает такое фрустрирующее воздействие на его внутренний мир.

Аналогия из религиозной области, предлагаемая Ильиным, неудачна. “Различие можно было бы пояснить аналогией из области религиозной: республиканец относится к монархисту приблизительно так, как *пантеист* (“растворяющий” Божество в мире) или *деист* (не признающий *личного* Бога) к *теисту*, верующему в ипостась Бога живого и личного. Субъективно говоря, пантеист не чувствует потребности олицетворить Божество. Ему достаточно “общего”, растворенного, универсального представления, учение же о личном Боге он считает произвольной, ненужной, субъективной выдумкой людей, стоящих на “низшей” ступени развития”⁷.

Вопрос не в том, кто что считает. Вопрос в том, что природа объяснения превосходства деизма относительно теизма иная, чем природа объяснения превосходства современного общества относительно традиционного (сложного относительно простого). Чтобы доказать превосходство деизма над теизмом, необходимо вводить критерии из *внерелигиозной* области. Деизм влиятелен на более высокой ступени общественного развития, значит он превосходит теизм. Деисты — люди более интеллектуально развитые, чем большинство теистов, значит деизм выше теизма. Можно с не меньшим основанием возразить: время мощного влияния деизма прошло, а сторонников теизма среди, например, крупных философов XX века было много. Далее: большинство теистов — ещё не значит все теисты. Кто более интеллектуально раз-

вит: Декарт или Маритен? Но дело не только в возможности контраргументов. Дело ещё и в невозможности *окончательно определиться* с критериями. Выше приведены критерии социологического и психологического порядка. Можно было бы, однако, привести совсем другие и в другом количестве.

Что же касается превосходства современного общества относительно традиционного, то здесь не нужно вводить критерии *внесоциологического* порядка. Чем более *сложным* является общество, тем оно более *совершенно*. Таким образом, сомнений в его превосходстве *с точки зрения социологии* быть не может. Современное общество ставит человечество на грань катастроф — например, экологической. Традиционное общество живет в согласии с природой. Может быть, следует вернуться к этому типу общества? Вполне возможен положительный ответ, только это будет ответ не с точки зрения социологии, а с точки зрения *нравственности* — жаль людей, дышащих отравленным воздухом, жаль растений и животных, гибнущих в настоящих условиях. С точки зрения социологии современное общество все равно останется более совершенным — потому что останется более сложным, насыщенным, “плотным”. О теизме же как о более совершенном самом по себе без детерминаций этого совершенства, лежащих вне религиозной области, не имеется оснований говорить.

Ильин отмечал: “Монархическому правосознанию, сквозь все известные нам исторические века, присуща склонность воспринимать и созерцать государственную власть как начало *священное, религиозно освящаемое* и придающее монарху особый, высший, *религиозно осмысливаемый ранг*”⁸. Нельзя не согласиться и с такой оценкой Ильина: “Для республиканского правосознания характерно вполне земное, *утилитарно-рассудочное* восприятие и трактование государственной власти”⁹.

То, о чём пишет Ильин, не вызывает удивления. Религия социально обусловлена. Разумеется, такая обусловленность весьма непрямая. Степень социальной обусловленности различных сегментов религиозного универсума тоже неодинакова. Тем не менее взаимосвязь Бога и Монарха достаточно прозрачна. С трансформацией в современном обществе религиозного универсума зависимость религии от социальности приобрела иной по сравнению с периодом существования традиционного общества характер. Поэтому “республиканскому правосознанию” просто не имеет смысла соотносить Бога и Монарха, и “склонность” монархического правосознания, о которой писал Ильин, отпала сама собой.

Согласно Ильину, монархист не может отказаться от анализа и наблюдения как методов постижения политической реальности. “Это отнюдь не значит, что монархист не желает или не способен мыслить рассудком и устанавливать наблюдением пользу и вред государства, силу и слабость государственной власти и успешность или неуспешность её отдельных мероприятий...”¹⁰.

Здесь Ильин ведет речь о монархисте, существующем в современном обществе. Но он не может не принимать его реалий, среди которых необходимость мобилизации рассудка и способности к наблюдению. Какие бы олицетворения ни производил монархист, современное общество заставляет и его считаться с собой.

Ильин верно осмыслял жизненный мир практического политика-монархиста. “Он может и он обязан знать историю, понимать социологию и эмпирически проверять всякую политическую меру”¹¹. Отсутствие всего этого влечет, согласно проницательному замечанию Ильина, чрезвычайно пагубные последствия. “Если он [монархист] теряет эту способность и это желание и забывает о причинах и последствиях в земной жизни, то он быстро впадает в крайности слепого и неумного “мистицизма”, а может быть, и в злокачественное ханжество, которое обычно при-

носит народу и стране неисчислимый вред, а иногда губит и самый политический строй”¹².

Действительно, отождествлять себя с Богом, забывая “о причинах и последствиях в земной жизни” и успешно в то же время заниматься практической политической ныне невозможно. Но это не просто невозможность. Вопреки желанию самого Ильина она говорит о том, что с тем, что общество перестало быть традиционным, став современным, приходится считаться и самому Ильину, ведь “религиозно осмысливаемый ранг” монарха далеко не идеально согласуется с просчитыванием последствий, которое для священного начала, присущего власти монарха, не имеет доминирующего значения.

Ильин справедливо указывал на патернализм как неотъемлемую черту монархического универсума. Он выявлял “склонность монархического правосознания к *семейственному* созерцанию государства и к *отеческому* осмысливанию верховной государственной власти... Где-то в самых корнях своих монархическое правосознание *патриархально*, “фамилиарно”, может быть, даже “патримониально”; оно склонно переносить строй семьи в государство, а строй монархии в семью. Пока люди будут жить семьями и притом единобрачными (моногамия!), до тех пор в человеческой душе будут вновь и вновь оживать от самой природы вложенные в неё *монархические тяготения*”¹³.

Бог-Отец, Царь-Батюшка — это устойчивые фрагменты определенных языковых картин мира. Мы не будем останавливаться на вопросе о том, что моногамия — один из позднейших этапов становления фамилиарности (а может быть и позднейший, если мы считаем моногамию доминирующей и в современном мире). Это настолько общеизвестно, что не нуждается в доказательствах, пояснениях. Но если природой вложены в душу монархические тяготения, а они проявляются только в моногамной семье, неужели та же “природа” не могла ускорить процесс перехода к моногамии? Каким же образом природа “ждала”, чтобы в результате исторического процесса восторжествовала моногамия, только потом начав актуализировать самой же природой и вложенные в душу монархические тяготения? Непредставимость, необъяснимость такой “отсрочки” в действиях “самой природы” свидетельствует ни о чем ином, как о том, что “природа” здесь ни при чём.

Отец был главой семьи, и олицетворение “государственного дела” в персоне монарха просто совпало по смыслу с олицетворением устройства семьи в персоне отца на *определённом этапе* истории фамилиарности¹⁴. В пользу этой мысли говорит то, что ныне моногамия совершенно не связана с монархическими тяготениями, *оставаясь* моногамией. Это объясняется тем, что на современном этапе развития общества ушли в прошлое персонификация “государственного дела” и персонификация устройства семьи, которая на современном этапе, будучи моногамной, предельно плюралистична по характеру взаимодействий в собственных рамках.

Ильин говорил об отношении к семье современных людей, не являющихся монархистами. “Для республиканского же правосознания патриархально-семейственное восприятие государства и верховной власти чуждо или даже неприемлемо... Мало того, самая республиканская идея семьи не тяготеет к признанию преимущественного ранга родителей. И это естественно, ибо республиканская идея “равенства” проникает незаметно и в семейный строй”¹⁵.

Ильин в этих словах неточен. В прежние эпохи “преимущественный ранг родителей” объяснялся просто-напросто их статусом родителей. В традиционном обществе, где преобладало наследование по прямой линии, иначе и быть не мог-

ло. Ныне, в ситуации плюрализации воплощений моногамной семьи, этот ранг не может обеспечиваться самим родительским статусом. Зато появилась возможность проявления *любви* к родителям, которая испытывала серьезные неудобства, когда “преимущественный ранг родителей” определялся порядком наследования.

Ещё один вопрос заключается в смыслах, вкладываемых в понятие “равенство”. Любовь исключает равенство. Там, где появляется любовь к родителям, говорить о равенстве бессмысленно. Но у “равенства” есть и другие смыслы. Например, равенство прав членов семьи, равенство в защите от внутрисемейного насилия и многие другие. Дело, однако, в том, что не всегда исчезновение “преимущественного ранга родителей” вследствие ставшего вариативным порядка наследования сопряжено или даже вызвано (как то утверждал Ильин) “равенством”. Как раз наоборот, поиски все большего равенства в семье, все более значимых форм его воплощения вызваны исчезновением ранга родителей, основанного на их родительском статусе. Для того, однако, чтобы это осознать, необходим историзм мышления, связанный с признанием объективной реальности социальных процессов, который Ильин, как и во всем учении о двух видах правосознания, здесь не проявил.

Когда Ильин заводил речь о достоинстве идеи ранга, он попадал в то же положение, что и при выдвижении мыслей об исключительно содержательном (но ни в коем случае не формальном) определении политики. Ильин не понимал как того, что единого мнения по вопросу о качестве быть не может, так и того, что качества можно имитировать (говоря, например, красивые слова или делая красивые дела, за которыми никакого реального качества нет). “Характерное и устойчивое отличие монархического правосознания — это, далее, культура *ранга* в человеческих отношениях вообще и в государственном строительстве в частности. Когда мы говорим о ранге, то мы отнюдь не должны представлять себе условное, искусственное или принудительное преимущество одного человека или одного сословия над другим. Ранг есть прежде всего вопрос *качества*, и притом *подлинного* качества; признание ранга есть потребность искать и находить *качественное преимущество*, придавать ему полное значение, уступать ему жизненную дорогу и осуществлять это не только в повседневной, но и в государственной жизни”¹⁶.

Ильин отмечал: “Люди от природы и в духе — не равны друг другу, и уравнивать их никогда не удастся. Этому противостоит известный республиканский предрассудок, согласно которому люди рождаются равными и от природы равноценными и равноправными существами. Напротив, монархическое правосознание склоняется к признанию того, что люди и перед лицом Божиим и от природы *разнокачественны*, *разноценны* и потому, естественно, должны быть *не равны в своих правах*”¹⁷.

В этих суждениях Ильина содержатся определенные противоречия. Никто не спорит относительно того, что люди рождаются неодинаковыми, и духовные качества людей довольно различны. Этому не противоречит, однако, то, что права людей при этом не должны различаться. Ильин не объясняет, почему, собственно, из неравенства качеств должно следовать неравенство прав. Почему так было в истории, достаточно понятно. Считалось, что определенные качества маркируют степень близости к Богу или его субституту, и большее количество прав, то есть ресурсов для оптимизации собственного социального положения, просто эту близость воплощает. В этом и состоит суть того, что Ильиным приписывается монархическому правосознанию в данном вопросе. Но ныне, когда социальность не столь четко корреспондирует с теологией, как в предшествующие эпохи, невозможно *без объяснений* выводить из *качественных* различий, заданных природой, Богом, статусные различия (в том числе правовые). Такой ход

Ильина поэтому не вполне удовлетворителен.

Ильин писал: “Именно монархическому правосознанию свойствен известный *консервативный* уклон, нередко совсем не свойственный республиканскому правосознанию. Монархия как строй имеет свои определенные *традиции*, на которых она покоится, которыми она дорожит и от которых неохотно отступает. Монархическое правосознание не склонно к скорому и лёгкому *новаторству*; напротив, оно склонно к выжиданию, к блюдению наличных законов; оно неохотно решается на радикальные реформы и, во всяком случае, берётся за них только тогда, когда они *назрели*. Эта склонность *беречь наличное*, опасаться неизвестного нового, взвешивать его всесторонне и отклонять его, обусловлена, конечно, *религиозными, родовыми и ранговыми* основами монархического правосознания. Монархисту часто кажется, что неизвестное лучшее погубит имеющееся уже благо...; что лучше не разлаживать привычный порядок и не рисковать, не пускаться в политические приключения. Монархист хорошо понимает жизненную силу рутины, но именно поэтому он нередко способен вызывать в жизни застой, неподвижность и то, что республиканцы называют совсем неточно “реакцией”, ибо монархический консерватизм требует *соблюдения наличного и недоверия к новшествам*, а совсем не “движения вспять””¹⁹.

Монархист вовсе не ставит на первое место оптимизацию социального порядка. Поэтому вопреки Ильину он вовсе не рассматривает содержание неизвестного лучшего в его соотношении с “имеющимся уже благом”. Неизвестность для монархиста просто неприемлема, что объясняется именно тем, что отметил и сам Ильин: “религиозными, родовыми и ранговыми основами монархического правосознания”.

Инновации не могут идентифицироваться в качестве инноваций в обществе, центрированном на Боге. Это, разумеется, совсем не значит, что в подобном обществе инновации отсутствуют. Нет, но они опознаются благодаря такому языку описания общества, который, не отменяя их инновативного содержания, представляет их как что-то, в обществе уже присутствующее (пусть потенциально).

Ильин отмечал: “Республиканскому правосознанию, не связанному ни религиозными, ни родовыми, ни сословными, ни ранговыми мерилami, всякая реформа, благоприятствующая “свободе”, уравниению и удовлетворению действительных или мнимых вожделений простого народа, кажется естественной, подобающей и только напрасно задерживаемой “реакционерами”. Новое не отпугивает республиканцев, а привлекает. Всякое движение влево (начиная от конфискации церковных имуществ и кончая социализмом) нередко кажется им сущим “усовершенствованием” жизни и социального устройства. Слова “прогресс”, “гуманность”, “свобода”, “равенство” переживаются так, как если бы каждое из них выражало некую неоспоримую “аксиому” “добра” и “света”. И если бы неумолимые реальности хозяйства, здоровья, порядка и культуры не ложились на весы здоровым и драгоценным жизненным балластом, то республиканское правосознание могло бы впасть в безудержную и беспочвенную “динамику” химерических реформ, все более приближающихся к анархии”¹⁹.

В этих словах Ильин многое смешивал в одно. Во-первых, не всякий носитель “республиканского правосознания” является тем, кого выше мы называли либералом-метафизиком или рыцарем. Есть “республиканцы”, которые видят причины социальных трансформаций не просто в действиях или бездействии “реакционеров”. Эти республиканцы понимают, что всякая реформа должна вписываться в заданную матрицу общественного развития того или иного социума. Во-вторых,

слово “нередко”, употреблённое Ильиным, явно вносит в ход мысли избыточную интеллектуальную многозначность. Если “нередко” понимать как “почти всегда”, то это неверно, потому что опять же лишь либералу-метафизику отдельные меры кажутся судьбоносными для социальных трансформаций. Если “нередко” понимать как “довольно часто”, то Ильин прав, правы и “республиканцы”, потому что конфискация церковных имуществ и социализм — атрибуты весьма развитого общества, репрезентантами которого у Ильина “республиканцы” и являются.

В-третьих, истинные созидатели современного общества в отличие от либералов-метафизиков вовсе не усматривают в маркерах современного общества субституты, аналоги квазирелигиозных инстанций “добра и света”. Напротив, инновативность современного общества свидетельствует как раз о том, что всякие априорные инстанции становятся проблематичными, теряя свою аксиоматичность. В-четвертых, та “динамика”, о которой упоминает Ильин, присуща либералам-метафизикам, которые видят суть либерализма в его “букве” (если реформы способствуют становлению современного общества, то их нужно проводить неустанно и безудержно). Истинные же либералы не отвергают специфики социума, где предпринимаются реформы. А ещё Ильин зря использует метод гадания — говорить о том, что могло бы быть, конечно, можно, но используя определенные процедуры формализации, которых Ильин, разумеется, избегал.

Ильин отмечал: “Основные предпочтения монархиста вовлекают в монархическое служение *весь его внутренний мир*: они требуют от него участия - и веры, и художественного олицетворения, и доверия, и любви, и всей его иррациональной духовности, включая в особенности его живое правосознание, его чувство верного ранга и его инстинктивно-семейственные и родовые побуждения. Настоящая монархия осуществима только в порядке *внутреннего, душевно-духовного делания*. Она вносит в политику начало *интимности, преданности, теплоты и сердечного пафоса*. Это не значит, что всякий монархический строй соответствует этим, с виду “идеально-патетическим”, требованиям и пребывает на высоком уровне нравственно-религиозной духовности. Нет, история знает колеблющиеся монархии, вырождающиеся монархии и монархии, стоящие накануне крушения. Но эти колебания, это разложение и крушение происходит именно потому, что монархический строй теряет свои интимные корни в человеческих душах и “выветривает” свою иррациональную духовность. *Монархия не сводима к внешней форме наследственного единовластия* или к писаной монархической конституции; формализация *губит её*; она расцветает, укрепляется и начинает государственно и культурно плодоносить только тогда, когда имеет живые корни в человеческих душах”²⁰.

Из слов Ильина создается впечатление, что разница между монархией и республикой имеет чуть ли не психологическую природу. В действительности всё обстоит иначе. Ильин сам правильно выявил важность для монархии феномена олицетворения, противоположного все нарастающей в современном обществе деперсонализации. Эта противоположность первичнее достаточно искусственной оппозиции теплоты и ее выветриваемости. Возможно, монархические олицетворения и проникнуты “теплотой”, но она для них конституционально необязательна, то есть они могут вполне без неё обойтись, ничего не теряя по сути. Психологизация монархических олицетворений приводит Ильина к высказыванию таких суждений: “Но именно...*интимное укоренение в личной духовности* — и есть то, без чего думает обойтись республиканское правосознание. Республиканец отнюдь не считает ни необходимым, ни существенным внесение религиозной веры в строение своей госу-

дарственности; напротив, ему представляется важным и драгоценным “освободить” личную душу к маловерию, неверию и безбожию; свобода верить и не верить драгоценна ему; но участие веры в правосознании, а следовательно, и в гражданско-политической жизни — кажется ему совершенно ненужным; это и выражается в требовании “отделить церковь от государства” (т.е. в требовании *секуляризации и формализации правосознания*)”²¹.

Неужели царствование всякой венценосной особы вызывало непременно отклик в интимных слоях человеческого внутреннего мира?²² Просто король есть король, а не кабинет министров или парламент. Ильин, далее, противоречит себе, что странно, ибо противоречащие друг другу суждения находятся рядом. В самом деле, если для кого-то приоритетны маловерие, неверие и безбожие, то как для него же может быть драгоценна *свобода верить и не верить*?

Ильин справедливо акцентировал формальность понимания полноправия сторонниками либеральной демократии, не обращающими особого внимания на качественную сторону. “Республиканец настаивает на *внешнем и формальном* понимании полноправия. Все “качества”, необходимые для государственного строительства, предполагаются у людей как наличные, до тех пор пока не доказана прямая *imbecillitas* или *malevolentia* субъекта, причем и самое зложелательство его (*malevolentia*) должно быть квалифицированным, законно предусмотренным и уголовно осуждённым”²³. Формализм, на взгляд Ильина, грозит наплывом в политику различных отрицательных элементов. Но проблема здесь не в формализме, ведь — подчеркнём это ещё раз — содержательное определение политики вовсе не гарантирует барьеров для проникновения этих элементов в политику. Нужно научиться отличать достойных людей от недостойных. Но Ильин, не очень-то веря в способность людей к этому, хотел заранее всё расставить по местам, допуская, что содержательное определение политики отметёт недостойных.

Это большое заблуждение Ильина, отмечавшего “неизбежное *снижение гражданского уровня* в республиках, где почти всякий внешний и внутренний “ценз” подвергается поношению и извержению. Внутренний мир человека освобождается к личному произволению, *внешние признаки “человечности”* считаются принципиально достаточными для государственного строительства. От гражданина никаких духовных “качеств” не требуется; никакие внутренние “напряжения”, усилия, заботы, никакое воспитание правосознания, никакой внутренний “подход” к государству и к политике не считается “верным” или “надлежащим”. На то человеку даётся республиканская “свобода”. Это включает в состав полноправных и активных граждан обширные кадры людей, принадлежащих к порочным и позорным профессиям: ростовщиков, контрабандистов, шулеров, содержателей домов терпимости, фальшивомонетчиков, скупщиков краденого, сутенёров, торговцев живым товаром и других...согласно правилу “не пойман — не вор”²⁴.

Ильин очень проницательно писал об интеллектуальном универсуме сторонника либеральной демократии: “Республиканцы полагают свое достоинство не в достоинстве, а в свободе, и свою честь не в чести, а в независимости. Им важно и драгоценно *чувство личной независимости*, нередко уводящее их к революционно-анархическим мечтам; что же касается личной культуры, духовного самоутверждения, самовоспитания и самоуважения, то они считают правильным и даже необходимым предоставить всё это личному усмотрению и личному самоопределению. Поэтому можно было бы сказать, что у республиканца честь и достоинство обычно тонут в личной свободе, тогда как у монархиста личная свобода может утонуть в культиви-

ровании чести и достоинства”²⁵.

Ильин был прав, отмечая: “Республиканец мыслит себя и всякого гражданина вообще, как уже созревшего к личному духовному достоинству, как самостоятельно-го блюстителя своей чести; и все, чего он добивается, это полная независимость в вопросах веры, мнения, суждения, совести, чести и действия”²⁶.

Ильин, однако, заблуждался, представляя реальность так, что если достоинство предполагается интериоризированным, то дальше с ним можно уже не считаться. Это ошибочное умозаключение, приводящее к ошибочным выводам. “Но это и означает²⁷, что он не включает честь и достоинство в жизнь правосознания и в его деятельность; *это* ему не нужно, это его только стеснило бы, это умалило бы или нарушило бы его свободу. Вот откуда эта типичная для республиканцев готовность — добыть себе *свободу* на путях, не соблюдающих ни достоинство человека, ни его честь, — на путях интриги, клеветы, заговора, правонарушения, революции и террора”²⁸.

Ильин верно говорил о том, что сторонник либеральной демократии не признает гетерономных источников собственного действия. Сторонники либеральной демократии, действительно, имеют великую заслугу, борясь с предрассудками. “Республиканец сам себе блюститель и пастырь; его правосознание не имеет единого якоря единого духовного источника, единого мерила. Все духовно-социальные удержки кажутся ему устаревшими и отпавшими, — это не более чем *религиозные, монархические и сословно-дворянские “предрассудки”*, стесняющие жизнь и ущемляющие свободу и достоинство человека. Поэтому его первая задача — разоблачить предрассудочность этих предрассудков и освободиться от них. Республиканское правосознание сознательно и намеренно отрывается от своей *иррациональной исторической и духовной почвы*, провозглашает нового — безрелигиозного, антимонархического и антидворянского... — гражданина и пытается построить на его новом, *условном и релятивистическом* правосознании новую государственность”²⁹.

Ильин совершенно справедливо отмечал неприятие *авторитета*, которое естественно вытекает из отвержения гетерономности действия. “Республиканец не желает прежде всего *авторитета* и исходящего от него “давления”. В сущности говоря, он стремится “вобрать в себя” весь и всякий авторитет; его основное настроение можно обозначить как политический “субъективизм” или “индивидуализм”, а в крайних проявлениях как атомизм. Этот субъективизм может привести его и к признанию общественного мнения; но может и увести его в одиночество. Этот индивидуализм может привести его и к социальной программе, но при условии полной личной независимости”³⁰.

Ильин правильно видел соотношение принципов единства и множества как принципов бытия монархии и либерально-демократического государства. Верно его суждение о том, что президент “никак не может создать центра для национальной аккумуляции. Республиканское правосознание совсем и не верит в это и не дорожит этим. Оно дорожит свободным многообразием мнений и предаётся вольной *дифференциации*, ведущей к разногласию и разномнению. Здесь цветёт стихия политической *конкуренции*, приводящая к раздельности, к личной, групповой и классовой борьбе. Отсюда эти черты *дискретности* (т.е. разъединённости) и *атомизма* (или распыления), присущие республикам. Если монархическое государство есть прежде всего *единство* и лишь в его пределах — *множество*, то республиканское государство есть прежде всего *множество*, всегда стоящее перед задачей объединения”³¹.

Ильин тонко вскрыл характер объединения при либерально-демократическом режиме, в котором “объединение достигается лишь в меру, в какую удастся вырабо-

тать *арифметическое большинство голосов*, вечно срываемое изощрёнными мероприятиями агитации, партийных группировок, перекройки программ или прямыми (то парламентскими, то вне-парламентскими) интригами меньшинства”³². Ильин сделал в связи с этим несколько преувеличенное, но не лишённое оснований суждение. “Эта вера в арифметическое большинство придает республиканскому строю характер *механический и случайный*”³³.

Ильин писал о “доверии” подданных к самодержцу. Эта идея истинна. “Доверие, составляющее один из наиболее существенных и характерных элементов правосознания, лежит в основе той системы государственного устройства и управления, которая известна в истории и в политике под именем “самодержавия”. Ибо в самом деле — цельное и искреннее доверие к главе государства естественно приходит к тому, чтобы предоставить субъекту, к которому это доверие относится, *всю полноту государственной власти*. В эту полноту включается независимость монарха от других органов государства, неподчинённость его им, ответственность его перед ними; обратно: подчиненность *их ему* — как в порядке функциональном, так и в порядке экзистенциальном и персональном”³⁴.

Итак, И.А.Ильин показал: монархический режим — режим олицетворений, республиканский режим — режим деперсонализированный. У Ильина этим режимам соответствуют автономные правосознания — монархическое и республиканское. В реальности подобных правосознаний не существует. Но Ильину удалось вскрыть линию дифференциации между традиционным обществом (обществом персонификаций) и современным обществом (обществом деперсонализированным). Ильину не был свойственен историзм мышления, и поэтому он представил два иллюзорных типа правосознания, а не выявил, что на сравнительно ранних этапах развития общества, когда плотность, интенсивность, “густота” социальных институтов, а следовательно фундирующих их коммуникаций были не настолько велики, чтобы блокировать возможность социальных персонализаций, от последних невозможно было отказаться, потому что персонализация предоставляет возможность распоряжения значительными ресурсами — персонализация государственной власти в лице монарха позволяет ему, например, действовать по “прерогативе”. От возможности такого распоряжения, конечно, не отказываются. Но когда в результате *объективных* социальных процессов (существование которых Ильин вообще не признавал) плотность, интенсивность, “густота” социальных институтов, а следовательно фундирующих их коммуникаций, увеличиваются настолько, что персонализацию осуществлять становится более невозможно, она уходит в прошлое сама собой, и никакое республиканское правосознание, охарактеризованное Ильиным столь могучим, здесь ни при чём.

Такое постулировалось Ильиным опять же в силу отсутствия в его мышлении историзма, что влекло субстантивацию процессов, имеющих исторический, социальный, темпоральный характер. Таким образом, заслуга Ильина состоит в том, что он *представил два типа смысловой консолидации обществ разного типа* (олицетворение в традиционном обществе, деперсонализация в современном обществе), но, к сожалению, не вскрыл историчность, социальную детерминированность, темпоральность этих типов, ставших у него основой двух иллюзорных форм правосознания — монархической и республиканской.

Примечания:

- ¹ Ильин И.А. О монархии и республике // Ильин И.А. Собрание сочинений в десяти томах. Т.4. С.457.
- ² Там же.
- ³ Там же. С.457 – 458.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С.458 – 459.
- ⁷ Там же. С.459.
- ⁸ Там же. С.462.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С.479.
- ¹⁴ Государственное дело” могло не быть безличным, и семья могла не быть плюралистичной, оставаясь моногамной.
- ¹⁵ Там же. С.479.
- ¹⁶ Там же. С.480 – 481.
- ¹⁷ Там же. С.482 – 483.
- ¹⁸ Там же. С.488.
- ¹⁹ Там же. С.488 – 489.
- ²⁰ Там же. С.506 – 507.
- ²¹ Там же. С.507.
- ²² Даже исследователь с промонархическими убеждениями вынужден признать: “Монархия, конечно, не идеальна, она включает в себя и негативные элементы, как следствие человеческих слабостей и пороков” (Величко А.М. Философия русской государственности. СПб., 2001. С.229).
- ²³ Ильин И.А. О монархии и республике. С.507.
- ²⁴ Там же. С.507 – 508.
- ²⁵ Там же. С.510 – 511.
- ²⁶ Там же. С.511.
- ²⁷ См. предыдущую сноску.
- ²⁸ Там же. С.511.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же. С.524.
- ³¹ Там же. С.544.
- ³² Там же.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. С.555.

Шишков К.А.,
преподаватель Тверского
педагогического колледжа,
кандидат филос. наук (докторант)

Социальная философия И.А.Ильина как структурный элемент отечественной социальной философии XX века

Место и роль различных сегментов социальной философии И.А.Ильина в развитии социальной философии в России XX века обусловлено тем, какие стороны личностного, а тем самым и интеллектуального мира философа повлияли на решение тех проблем, которые конституируют эти сегменты. Эти стороны различны, потому и позиция Ильина достаточно дифференцирована, что и определяет несхожее место социальной философии И.А.Ильина в универсуме рефлексии каждого из феноменов, привлечших познавательный интерес представителей отечественной философии XX века.

1. Философия права И.А.Ильина детерминирована аристократическо-элитистским типом мышления, присущим ему. Стремление сохранить доминирующее положение в социуме соответствует попыткам мобилизации таких интеллектуальных ресурсов, которые бы этому в наибольшей степени благоприятствовали. Среди таких ресурсов одна из главных ролей принадлежит идее правосознания, которое позволяет отличать “верное” право от “неверного”, что дает носителям истинного правосознания ресурсы, исключительные по эффективности, каковая заключается прежде всего в том, чтобы либо означивать обладателями правосознания всех людей, в силу их неосведомленности об этом обладании, правда, не притязающих на элитный статус, либо стигматизировать носителей “неистинного” правосознания как людей разложившихся.

Другие ресурсы — это идея естественного права, к возрождению которой И.А.Ильин присоединился вслед за своим наставником П.И.Новгородцевым и Е.Н.Трубецким, возведение права к религиозной основе, совершавшееся, помимо И.А.Ильина, П.И.Новгородцевым, Л.А.Тихомировым, Л.П.Карсавиным.

Востребованность всех указанных ресурсов стала возможной благодаря инструменту натурализации, который сводится к тому, что феномены таковы, как они есть, от природы, определенного изначального порядка мира. В такую картину последнего прекрасно вписываются и истинное правосознание, и естественное право, и религия, представление которых как вневременных не вызывает непреодолимых интеллектуальных затруднений.

При таком видении феномена права совершенно неизбежными являются негативные оценки правового формализма и релятивизма, находимые у Ильина.

Тем не менее попытка сохранить свое место в элите (к которой принадлежит и учёное сообщество) вовсе не предполагает стремления “заморозить” правовую реальность. С этим и связано главное и наиболее актуальное в философско-правовом учении Ильина — его настойчивые призывы к повышению правовой культуры населения, которое, не обладая в должной степени этой культурой, существенно снижает качество собственной жизни.

Натурализация исключает историзм мышления (или предполагает его отсутствие). Поэтому всякая попытка избежать натурализации предполагает включение историзма в социально-философский дискурс как элемента, интегрирующего таковой.

Такая попытка наиболее рельефно представлена у двух представителей отечественной идеалистической философии права – И.В.Михайловского и Г.Ф.Шершеневича. И если первый в силу отсутствия необходимой степени логичности построений и неоправданного умножения интеллектуальных сущностей не смог существенным образом проблематизировать натурализирующий философско-правовой дискурс, то Г.Ф.Шершеневич не довел до конца его деконструкцию лишь в силу того, что сам принадлежал к ученому сообществу, продуцирующему этот дискурс в целях воспроизводства собственного положения, выявив при этом главное: натурализирующий и деисторизирующий характер данного дискурса.

Советская материалистическая философия права была детерминирована социально совсем иначе. А потому характер решения ею большинства проблем, поставленных идеалистической философией права, был иным. Правосознание, которое уже не выполняло нагрузки отличия “верного” от “неверного”, стало осмысляться как важнейший фактор общественного сознания. Религиозным смыслом, в которых укоренялось право, пришла на смену коммунистическая идеология. Была вскрыта ненаучность идеи естественного права. Все это стало возможным благодаря **историзму** советской материалистической философии, который был её важнейшей чертой, обусловившей интеллектуальные достижения этой философии. Классовый же анализ, лежащий в её основе, игнорировался отечественной идеалистической философией права, что и не позволило ей вскрыть реальные механизмы функционирования его в обществе.

Итак, место философии права И.А.Ильина в отечественной философии права существенно. Он, как никто иной, полно, осветил, натурализуя его, феномен правосознания. И.А.Ильин внес достойный вклад в возрождение идеи естественного права, религиозных основ права. Тем не менее деконструкции основ его мысли Г.Ф.Шершеневичем И.А.Ильин не мог противопоставить ничего, потому что для этого требовался отказ от этих основ, разумеется, для Ильина невозможный. Мысль Ильина была также бессильна и в отношении советской материалистической философии права с её приоритетным акцентом на социально-классовой природе права, с её глубоким историзмом.

2. Аристократическо-элитистский тип *мышления* не свидетельствует о принадлежности к *аристократии как классу*. Он лишь ориентирован на обеспечение общественного статус-кво. Это в полной мере проявляется в философии хозяйства И.А.Ильина. В ее рамках он коснулся проблем, вызванных вступлением России в эпоху Модерна, которые ставят под вопрос многие сложившиеся реалии. Ильин последовательно выступал за частную собственность. Он доказывал, что таковая вполне совместима с христианством – силой, пронизывавшей все поры социального организма России. Ильин проводил нравственное оправдание частной собственности. Религия и нравственность – натурализующие феномены, они вечны, неизменны, выполняют роль негаснущих маяков. Но в данном случае главное вовсе не в натурализации хозяйственного универсума, содержащейся в суждениях Ильина о последнем, – в стране, где частная собственность находилась в стадии становления, обоснование её автономной ценности для религиозного философа-идеалиста было невозможно. Главное, что Ильин *вообще* не отверг частную собственность, как В.Ф.Эрн, сделавший это на основании будто бы ее несовместимости с христианством.

Дальнейшее развитие частной собственности вовсе не угрожало социальному статусу Ильина. Именно поэтому он всецело был сторонником такого развития. Это находит вполне конкретные подтверждения. Ильин, в частности, выступал против

жесткого вмешательства государства в деятельность собственника, выявил его экономический и правовой статус, заявил о невозможности присутствия в государстве хозяйственно бесперспективных людей, призывал к поискам новых форм солидарности. Программа И.А.Ильина носит гораздо более плодотворный характер, чем предлагавшееся С.Л.Франком и Н.Н.Алексеевым огосударствление экономики. В то же время мысль Ильина о последней не обладала столь мощным объяснительным потенциалом, который был присущ советской материалистической философии хозяйства, представленной, в частности, у А.А.Богданова, и характеризовавшейся историзмом и приоритетом социально-классового анализа.

3. Изменение политической реальности в отличие от развития частной собственности могло бы напрямую и очень существенно затронуть статус И.А.Ильина. Поэтому в своей философии политики он далек от той интеллектуальной трезвости, которая отличала его философию хозяйства от философии хозяйства его коллег-идеалистов. Философия политики И.А.Ильина провозглашает идею духовных оснований её, идею антиформализма в политике. Аристократическо-элитистским типом мышления И.А.Ильина объясняется его воспевание идеи ранга. Не столь “гуманистическим”, как на первый взгляд кажется, является и учение И.А.Ильина о государстве-корпорации в противоположность господствующему сейчас государству-учреждению. Чтобы соучаствовать в созидании государства-корпорации, нужно, согласно Ильину, учиться самоуправлению, а это процесс неопределённо долгий. Пока же он продолжается, у власти будут стоять люди, обладающие соответствующим духовным рангом.

Мысль И.А.Ильина созвучна мысли Л.П.Карсавина в том, что если в государстве-корпорации, которое охарактеризовал И.А.Ильин, общество поглощает человека, то у Л.П.Карсавина это достаточно простым образом делает само государство.

Мысль о христианских основаниях политики, представленная не только у И.А.Ильина, но и у Л.А.Тихомирова, П.Н.Савицкого, П.Б.Струве, Н.А.Бердяева, Ф.А.Степуна, С.Л.Франка отличается бессодержательностью, недостаточным вниманием к логике.

Явный страх перед народом, боязнь потери собственного статуса проявляются в суждениях И.А.Ильина, Л.А.Тихомирова, Н.А.Бердяева об анархии и анархизме.

Одним из высших достижений социально-философской мысли И.А.Ильина является проведенная им в работе “О монархии и республике” дифференциация монархического и республиканского правосознаний. Ильин был монархистом и не ставил перед собой в этой книге далеко идущих гносеологических планов, стремясь к по возможности строгому феноменологическому описанию двух, как ему казалось, существующих типов правосознания. Но в реальности получилось, однако, так, что Ильин решил совсем другую проблему, чрезвычайно сложную и актуальную — проблему типов смысловой консолидации традиционных и современных обществ.

Ильин сделал утверждение о преобладании в монархическом правосознании олицетворений. Отсутствие историзма как качества мышления не позволило Ильину выявить, что эти олицетворения вовсе не принадлежность определенного типа правосознания. Они имеют объективную социальную природу. Дело в том, что в традиционных обществах “густота”, плотность, интенсивность коммуникаций (а следовательно и конституируемых ими социальных институтов) не настолько высоки, чтобы оказался необходимостью отказ от олицетворений. Добровольно же от них никто не отказывается, потому что олицетворение предоставляет колоссальное количество ресурсов (например, монарх как олицетворение власти может действо-

вать по “прерогативе”). Но в результате объективных социальных процессов “густота”, плотность, интенсивность коммуникаций (и конституируемых ими социальных институтов) повышаются настолько, что олицетворение становится невозможным. И тогда оно исчезает само собой, а не в результате разрастания республиканского правосознания, как полагал Ильин. И тогда приходится сделать вывод, что традиционное общество — это общество персонификаций, а современное общество — это общество деперсонифицированное. Такая убедительная в научном отношении типология не может не быть отнесена к вершинам социальной мысли И.А.Ильина.

Классовый анализ и историзм делают мысль В.И.Ленина отличающейся от мысли И.А.Ильина. Но заслуживает определенного внимания и неожиданная *близость* их творчества в области политической философии. Недопустимость формализма в политике, отмечавшаяся Ильиным, находит у В.И.Ленина аналог в идее революционного действия. Государство-учреждение у И.А.Ильина соответствует государству до совершения революции у В.И.Ленина. Безвластное государство-корпорация у И.А.Ильина соответствует государству победившего пролетариата у В.И.Ленина. Однако остается одно существеннейшее различие: если государство-корпорация возникает как результат бессрочно долгого, но все же *обучения* людей искусству самоуправления, то пролетариат берет власть в свои руки *насильственным* путем.

Следует отметить также, что если И.А.Ильин и множество его коллег-идеалистов укореняли государство в христианских ценностях, то В.И.Ленин, в свою очередь, выдвинул идею поставить государство на службу пролетариату. При этом необходимо сделать акцент на том, что если христианство — инстанция, более высокая в качественном отношении, то пролетариат В.И.Лениным характеризуется через количественные маркеры (“громаднейшее большинство народа”).

Схожесть выявлена диссертантом и в отношении И.А.Ильина и В.И.Ленина к анархии и анархизму. Если для И.А.Ильина и других представителей идеализма анархия просто была определенным символом того, что может пошатнуть их социальное положение, то для В.И.Ленина анархия просто являлась помехой революционному действию.

Вскрытая диссертантом близость в определённых аспектах мысли И.А.Ильина и В.И.Ленина свидетельствует о недовольстве ими обоими — пусть с противоположных “флангов” — политической реальностью в России.

4. Философия нации И.А.Ильина специфична в отношении других сегментов его социальной философии тем, что в ней Ильин осмысляет самый дорогой для него феномен. В своей философии нации он отрицал историзм её бытия. Для объяснения воспроизводства нации ему пришлось прибегнуть к мобилизации мысли о том, что нация имеет христианские основания. Эта мысль ранее высказывалась В.С.Соловьевым, позже Е.Н.Трубецким, Г.П.Федотовым. Этот ход мысли просто наиболее легок в интеллектуальной эксплуатации, а потому и стало реальностью довольно неожиданное превращение интернационального по семантике феномена христианства в феномен, легитимирующий национальное начало.

И.А.Ильин, как до него С.Н.Булгаков, выявил и наличие в нем инстинкта и духа, и их соотношение. Это сильная сторона отечественной идеалистической философии нации.

И.А.Ильин считал, что патриотизм, в котором преобладает инстинкт, лучше отсутствия всякого патриотизма. В этом мнении Ильина проявлялась любовь к Родине, которую воспевали также С.Н.Булгаков, П.Б.Струве. Другой причиной указанного мнения являлось неприятие Ильиным тех социальных слоев, которые

утратили способность трансцендировать, находя смысл жизни в ней самой, а не в чем-то, что выше её.

Идея соотношения государства и нации подробно рассматривалась в русской идеалистической мысли. И.А.Ильин, как и С.Н.Булгаков, Г.В.Вернадский, был сторонником идеи национального государства, Н.А.Бердяев восставал против этой идеи, а Г.П.Федотов призывал относиться к ней с осторожностью.

Умеренный ассимиляционизм отечественная мысль принимала как интеллектуальное решение проблемы взаимоотношений титульной и нетитульной национальностей. Это решение удовлетворяло не только И.А.Ильина, но и таких различных мыслителей, как П.Б.Струве, П.Е.Казанский, И.Л.Солоневич. Все эти теоретики считали, что большая нация несет малым народам только блага.

В.И.Ленин в своих работах продемонстрировал историчность бытия нации, выявил приоритет социально-классового подхода по отношению к подходу, который делает акцент на национальном начале.

Материалистическая мысль эпохи развитого социализма во многом сблизилась с идеалистической мыслью о нации, но приоритет классового начала и историзм, присутствующие в мысли о нации В.И.Ленина, остались реальностью и здесь.

5. Октябрьская революция круто повернула жизненный путь И.А.Ильина. Она заставила его расстаться с самым дорогим, что у него было, - с Родиной. Естественно, что это не могло не вызвать крайне отрицательного отношения И.А.Ильина к революции. Тем не менее именно на её осмысление приходится важнейшие социально-философские открытия И.А.Ильина, не потерявшие актуальность и в наше время, не ставшие фактом лишь истории философии.

Ильин, ставивший на первое место духовное начало, не мог не отметить антидуховный характер революции, а как правовед не мог не заострить внимание на попрание ею права. Катастрофизм в восприятии революции, разделявшийся Ильиным со П.Б.Струве, Л.П.Карсавиным, С.Л.Франком не мог привести ни к каким значительным познавательным результатам, потому что был лишен логичности и последовательности в рассмотрении сложившейся реальности.

Ильин обратился и к актуальной проблеме источников революции. Он, к сожалению, объединил в недифференцированное целое три группы их, которые имеют принципиально разное происхождение и смысл. В первую очередь, это причины, свидетельствующие о дальнейшем продвижении России по пути Модерна (от дискредитации иерархий до ослабления религиозности). Ильин не был противником такого продвижения. Но данные его проявления были неприемлемы для него как для целостной личности. Вторую группу причин составили реально присутствовавшие в дореволюционной российской социальности явления. Третья же группа причин является не более и не менее как плодом мировоззрения самого Ильина, существенными чертами которого были своеобразный экономический детерминизм и приверженность к интеллигентскому видению мира, которое предполагает, например, ценностную абсолютизацию определенных феноменов (для Ильина, например, таковым феноменом была столыпинская реформа, неудача которой породила острую реакцию крестьянства). Эта группа причин едва ли поэтому может быть признана как обладающая объяснительным потенциалом.

Другой чертой мировоззрения Ильина была его антизападническая направленность. Именно последней и объясняется его вера в то, что революция возможна на Западе.

При этом Ильин был очень порядочным человеком и мыслителем. Это не

позволило ему, в отличие от Бердяева, обвинять народ в том, что тот не выдержал испытаний войны, в отличие от Шестова принять на себя пророческий тон библейского всеведущего провидца.

Ильин был не прав и не аналитичен, когда довольно развернуто писал о том, что революция была тотальным социальным безумием. Но при этом именно ему принадлежит одно из самых глубоких не только в отечественной, но и в мировой, социально-философской мысли объяснений Октябрьской революции, которое состоит в том, что революция стала возможной вследствие того, что в народе не оказалась в достаточной степени культивированной индивидуализация духа при достаточной в то же время степени индивидуализации инстинкта. Это и позволило большевикам осуществить свою программу (совершить, по Ильину, обман, но это мнение, детерминированное изломами его судьбы, гораздо менее значимо для оценки философии революции Ильина, чем то объяснение, которое было приведено выше).

Если причины успеха большевиков Ильиным выявлены явно недостаточно глубоко, будучи сведенными к волевой энергии последних и воздействию большевиков на низшие слои духовного мира человека, то анализ Ильиным составляющих коммунистической идеи содержит ещё одно крайне глубокое прозрение в исследуемой области. Разумеется, это не абсурдное умозаключение о зависти как движущей силе большевиков и даже не разделяемое многими мнение о значимости для большевиков подавления частной инициативы. Это прозрение заключается в том, что, на взгляд Ильина, большевики были воодушевлены задачей переделки, трансформации человеческой природы, победой над ней в её нынешнем состоянии. Эта мысль, активно востребованная в современном социогуманитарном дискурсе, несомненно, крайне плодотворна и открывает нестандартные перспективы анализа большевизма. Никто из других отечественных философов-идеалистов не предложил даже чего-то близкого по глубине.

Если И.А.Ильин и Н.А.Бердяев надеялись на глубокое духовное перерождение народа после революции, то Г.В.Флоровский и Л.П.Карсавин за туманными рассуждениями пытались завуалировать свое приятие революции. Пусть Ильин и Бердяев ошиблись в том, что касается эмпирии (вряд ли можно вполне всерьёз говорить о духовном перерождении наших соотечественников в смысле, чаемом Ильиным и Бердяевым), но сама их интеллектуальная честность делает их позицию предпочтительнее относительно той, которую занимали Флоровский и Карсавин. Франк же своими фантазиями о народжении в социалистической России собственнического мировоззрения и религиозного возрождения лишь продемонстрировал одну из главных черт интеллигентского мышления — выдавать желаемое за действительное.

В.И.Ленин — сторонник материалистической линии в отечественной философии революции. Его опора на опыт, эмпирию, присущая этому автору стратегичность мышления делали его мысль недоступной по уровню ни для кого из представителей идеалистической философии революции.

6. Философия войны И.А.Ильина антиномична, как антиномичен сам её объект. Мысль Ильина прошла в этой области довольно длинный интеллектуальный путь — от выявления духовного смысла войны до воспевания смерти во имя святых. Были на этом пути и прозрения, например мысль об общей вине всех за развязывание войны, были и тупиковые ходы мысли, например, о том, что жить стоит лишь за то, за что стоит и умереть, были и догматические ходы мысли, например, о том, что знание о будущей войне сделало бы довоенную жизнь иной, что война повернет послевоенную жизнь в совершенно другое русло. Определенная мозаичность мысли

Ильина о войне не отнимает её очевидных достоинств: стремления к глубине постижения проблематики, честности, внимания к человеку.

В этом отношении творчество И.А.Ильина отличалось в лучшую сторону от творчества многих его коллег. В.Ф.Эрн, например, выведивший орудия Крупна из философии Канта, оказывал тем самым только негативное влияние на постижение войны, потому что не всякое отвержение врага плодотворно — а такое, какое представлено у него — произвольное, не стремящееся к выработке посредствующих звеньев при осуществлении ходов мысли — только компрометирует и автора, и философский подход к войне. Если И.А.Ильин, чьей жизнью была Россия (и уже совершенно другой вопрос, как и насколько он понимал и тематизировал её нужды), пытался осмыслить её существование после войны, то Вяч.Иванов был озабочен исторической судьбой славян, что, однако, не сформировало в его творчестве контуров глубокой концепции, которая относилась бы к этой проблематике, и все свелось к поверхностной публицистике.

А.Геруа считал наиболее реалистичной тематизацией смерть на войне во имя национального целого, а Л.П.Карсавин считал насилие на войне грехом, в чем не был в достаточной степени оригинален. Заслуживает большого одобрения попытка типологии войн, предпринятая А.Керсновским, причем не только в силу того, что была предпринята в рамках философской традиции, где теоретико-познавательные вопросы представлены в меньшем объеме, чем проблематика духовности, которая тем или иным образом проявляется на войне или в её контексте, но и потому, что сама эта типология достаточно логична, в большой степени отвечает исторической реальности. Если А.Мариюшкин усматривал в войне творческое начало, то В.Заболотный не без оснований считал, что война способствует минимизации эгоизма (мысль об альтруизме, который формирует война, была также любимой мыслью И.А.Ильина).

В отечественной мысли о войне были и достаточно экстремальные её проблематизации. Так, например, Е.Месснер, хотя человеку не дано *познать* Воли Божьей, ничтоже сумняшеся писал о том, что Всевышний положил в основу человеческого общежития закон борьбы за существование. Такие грубые ходы мысли были Ильину совершенно чужды.

В.И.Ленин положил в основу осмысления войны социально-классовый подход. Теоретики, творившие в эпоху развитого социализма, были своей мыслью близки не только В.И.Ленину. Ряд их положений не вызвал бы возражений И.А.Ильина.

Якимец Н.В.,
проректор Нижегородского государственного
педагогического университета (докторант),
к. филос. н., доцент

Проблемы философии языка в метафизике П.А.Флоренского

Интерес к проблемам слова, языка – один из наиболее устойчивых в истории человечества. Издавна существует специальная наука о языке – лингвистика, но, как показывает научная практика, существуют вопросы, которые нельзя решить в рамках методологии языкознания: к ним относятся проблемы происхождения и природы языка, его связи с мышлением, такой особенности мышления, как двусоставность, неизбежно проявляющаяся в языке и нек.др. Эти проблемы решаются за пределами лингвистики – в рамках философии, причем в определенные периоды времени существенно возрастает интерес к названной проблематике. Одним из таких периодов является первая треть XX века, когда в рамках философии всеединства складывается как систематическое учение философия имени в трудах П.А.Флоренского, С.Н.Булгакова, А.Ф.Лосева.

Но, как указывает, в частности, Н.И. Безлепкин в работе «Философия языка в России...», «в научной литературе бытует мнение, что термин «философия имени» не адекватно передает суть учения трех русских мыслителей», поскольку имя является лишь одним из объектов философских построений. К сожалению, уважаемый автор историко-аналитического обзора не называет более приемлемого термина, ограничиваясь ссылкой на имеющееся мнение о том, что следует говорить «о самостоятельной синкретичной дисциплине, имеющей своим предметом слова и Слово». Но не вызывает сомнений, что дисциплина эта носит методологический характер, пользуется инструментарием философии и рассматривает фундаментальные вопросы: язык (слово) и мир, язык (слово) и человек, язык (слово) и мышление.

Какой же термин из ряда синонимичных следует выбрать для обозначения данного феномена русской мысли: «философия имени», «философия слова», «философия языка»? В каких отношениях друг к другу они находятся? Для выбора оптимального варианта терминосочетания необходимо прежде всего проанализировать взаимосвязь терминов и понятий «философия» и «язык» в построениях Флоренского, а также соотнести термины и понятия «язык», «слово», «имя».

Предваряя рассуждение на заданную тему, оговоримся, что материалом анализа послужило в основном сочинение П.А.Флоренского «У водоразделов мысли», поскольку, на наш взгляд, оно имеет концептуальный для постановки рассматриваемой проблематики характер, содержит в том или ином виде достаточно четко сформулированные основные положения философии слова, а также отражает фундаментальный методологический принцип философии Флоренского принцип антиномичности: «Самый разум, чтобы быть, должен опираться на живую антиномию и в антиномии этой поддерживать свое равновесие... Антиномическая деятельность разума не только желанна сама по себе, но и безвыходно необходима как условие возможности всей жизни, во в с е м ее составе...».²

Любая наука, по мысли Флоренского, есть описание сегмента действительности с жестко фиксированной позиции, поэтому оно не может быть живым и всеобъемлющим. Жизненность и всеобъемлющий характер носит лишь философия (следовательно, философия противопоставлена науке), ибо «одна только философия

методом своим избрала диалектику» и характеризуется «непрерывно-приспосабливающимся вживанием в предмет познания». ³ В то же время «философия есть язык», ибо «язык по существу своему диалектичен», поэтому «факт существования языка есть факт существования философии». Основная цель философии - «Имя имен», ибо «Имя, вот что объясняет тайну мира», но если «Имя объясняет ее предельно», то «имена - частично», следовательно, «в языке, как таковом, заложено объяснение бытия»⁴.

Акцентирует внимание Флоренский на первичности и универсальности языковой системы по отношению к другим знаковым системам: «дар слова есть дар всеприменимый, и область слова - не менее области сознания, если только не более. Все, растворимое сознанием, претворяется в слово». ⁵ Язык есть «самое сокровенное из достояний наших», «орган нашей мысли и - шире - нашей личности», «самое глубокое из проявлений Я». ⁶ Отсюда вытекает такое существенное свойство языка, как его органичность: язык не механизм, но организм.

Крайне существенна мысль автора об антиномичности языка как его фундаментальном свойстве: «Ему присущи... два противоположные стремления. Однако эти две живущие в нем души - не просто две, а - пара, пребывающая в сопряжении... они, своим противоречием, язык осуществляют; вне их - нет языка»,⁷ то есть ни тезис, ни антитезис отдельно друг от друга «не дают языка». И развитие языка предполагает не абсолютизацию одного из полюсов антиномий, а равномерное усиление обоих. Характеризуя язык, Флоренский описывает ряд («созвездие», как называет это о.Павел, что отражает характерные черты его стиля) антиномий.

Первая антиномия языка - антиномия «вещности» и «деятельности». Сущность данной антиномии раскрывается Флоренским на основе развития идей немецкого ученого В.фон Гумбольдта. При этом Флоренский более диалектичен, чем Гумбольдт: хотя, последний и утверждает, что «язык есть нечто постоянное и вместе с тем в каждый данный момент преходящее», далее он подчеркивает, что «язык есть не продукт деятельности (ergon), а деятельность (energia)». ⁸ Флоренский же рассматривает язык как антиномию (диалектическое противоречие) «монументального» и «творческого»: язык - «живое равновесие вещи и жизни», «язык предстоит духу как целое, уже готовое... хотя, в то же время, он - только по-мгновенно творится духом». ⁹

Названная антиномия трансформируется в другую - антиномию всеобщего и индивидуального: как пишет Флоренский, «мы дорожим языком, поскольку признаем его объективным, данным нам... но говорим воистину лишь тогда мы, когда мы же, сами, заново переплавив язык до малейших изгибов, заново отливаем его по себе». ¹⁰ Указанное противоречие раскрывается в двух аспектах: с одной стороны, как со-противопоставление «язык» и «языки», с другой - как антиномия «индивидуум» и «народ».

П.А.Флоренский утверждает необходимость соблюдения равновесия обоих антиномических начал, поскольку его нарушение ведет к губительным последствиям: в первом случае строятся искусственные языки, в которых нет ничего творческого, стихийного, все предельно рационально, которые, в сущности, не являются языками (языком); во втором «отрицается возможность в разумном быть Жизни и всяческой Существенности», поэтому выдвигается требование создать новый язык, «нутряной, существенный, заумный», но, по мнению Флоренского, «и заумный язык нуждается в Логосе», иначе он не может быть языком. Таким образом, несмотря на противоположный характер обе указанные позиции объединяет односторонность, ущербность, ибо в обоих случаях налицо «неверие в Божественное Слово».

Развивая мысль об антиномичном характере языка, Флоренский указывает, что антиномичность проявляется и в его центральной единице - слове, в частности в его строении, как наличие внешней и внутренней формы: внешняя форма - «тело организма» - устойчива, принадлежит общему (народу, человечеству), внутренняя форма, по мысли Флоренского, «должна быть индивидуальной; ее духовная значимость именно в ее приспособленности к наличному случаю пользования словом», но при этом «свое мы высказываем **общим** языком.¹¹ При этом вскрывается специфика внешней формы: она заключается в том, что сама звуковая форма слова уже содержит «явление разума», которое можно обозначить как внутреннюю форму слова, то есть, как справедливо утверждает автор, «строение слова трихотомично».¹²

Органичность, о которой говорилось ранее, является, по мысли П.А. Флоренского, существенным свойством языка: внешняя форма слова сравнивается с телом. Это «живое и разумное, но еще неподвижное в своей монументальности тело приобретает гибкость, когда облекается в свою душу... в свой смысл, когда становится индивидуально значащим»¹³. Развивая данную мысль, Флоренский приходит к убеждению, что слово - это целостный организм, изоморфный, с одной стороны, человеческому организму, с другой - миру. Слово в своей целостности содержит три ипостаси: «момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический или вообще оккультный, соответствующий телу астральному». Крайней точкой аналогии Флоренского становится рассуждение о гомотипичности строения слова и отдельных отправлений человека. Думается, что последние рассуждения являются наиболее спорным моментом в построениях Флоренского, изложенных в рассматриваемом сочинении.

Из изложенного вытекает специфика понимания слова Флоренским, заключающаяся в признании магичности и мистичности слова: магичность проявляется через овнешнение внутреннего, как «деятельность, вторгающаяся из говорящего во внешний мир», приводящая к преобразованию внешнего мира; мистичность проявляется в противоположно направленном процессе («словом же жизнь усваивается духу»). В единстве названных процессов и протекает жизнь слова.

Рассматривая слово с двух обозначенных Флоренским позиций - Я и не-Я - можно обнаружить диалектику субъективного и объективного: слово извне «есть деятельность субъекта, а в ней - сам субъект, вторгающийся в мир». С этой точки зрения, «слово есть сам говорящий» (с.285). С позиции Я слово есть «познаваемая реальность», «познаваемый объект», следовательно, **«слово есть сама реальность, словом высказываемая»** (курсив Флоренского). В этом тождестве слова самому себе и одновременной нетождественности («оно - больше себя самого») проявляется символический характер слова: оно есть сущность, несущая синергичную ее энергии «энергию иной сущности, каковой энергией дается и сама сущность, та, вторая»¹⁴ (с.285). Здесь формируется еще одна антиномия слова: с одной стороны, слово онтологично (укоренено в бытии), с другой - метафизично, к тому же, названная бинарная оппозиция легко трансформируется в тернарную, ибо слово еще и гносеологично (по Флоренскому, слово есть метод познания).

Возвращаясь к символичности слова как отражению его сущности, можно обнаружить, что концентрация сущности определяет иерархию слов, которую схематично можно представить в виде пирамиды: в ее основании лежит СЛОВО вообще, большей же сгущенностью субстанции обладает ИМЯ.

Имя понимается Флоренским в двух аспектах. В широком смысле имя - «сказуемое нашего переживания, оно есть именно то, что сказывается о несказанном,

подлежащем раскрытию чрез имя». ¹⁵ Здесь, по всей видимости, и кроется тайна двусоставности человеческого мышления: «В слове, как таковом, бьется ритмический пульс вопросов и ответов, выхождений из себя и возвращений в себя», «иначе говоря в слове, как таковом, заложена антиномия внутреннего и внешнего». ¹⁶ Слово «столь же внутри нас, сколь и вовне»; основная функция слова поэтому – установление связи между миром внутренним и миром внешним. Данная мысль подводит к пониманию сущности имени: в нем – итог удивления, переживания, «опыта над жизнью», диалектика конкретного и абстрактного, воплощающая всеобщее – идею, когда «в конкретно-единичном... видится универсальное». (139) Имя есть одновременно и явление и сущность: «имя есть именуемое» («часть, равная целому, причем целое не равно части»). «Имя есть Тайна, им именуемая; вне же тайны, оно не только безжизненно, но и вовсе не есть имя — лишь звук пустой... Но обращенное к Тайне, оно являет тайну, и влечет мысль к новым именам. И все они, свиваясь в Имя, в Личное Имя, живут в Нем». ¹⁷ В узком смысле ИМЯ понимается Флоренским в грамматическом плане — как существительное. Индивидуальность субстанции концентрируется в ЛИЧНОМ ИМЕНИ, которое и составляет третий уровень в иерархии слов. ¹⁸ Наконец, вершиной пирамиды становится Имя Имен, ИМЯ БОЖИЕ, что отражено в богословской позиции имяславия – «Имя Божие есть Сам Бог». В этой связи новым смыслом наполняется и цитируемое часто место из Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Таким образом, отвечая на вопрос, поставленный нами в начале: какое же наименование наиболее адекватно отражает сущность учения П.А.Флоренского, – необходимо сказать следующее. На наш взгляд, все три способа номинации уместны, но наиболее всеобъемлющим (именно с учетом позиции Флоренского) и полно отражающим понятие представляется терминосочетание «ФИЛОСОФИЯ СЛОВА», поскольку, во-первых, это важнейший объект исследования Флоренского, во-вторых, это основание иерархической структуры (располагающейся по вертикальной оси «явление – сущность» и включающей в себя ИМЯ), и, наконец, в-третьих, полисемант СЛОВО имеет в том числе и значение «язык», которое может быть актуализировано контекстом, следовательно, данный термин является наиболее емким по смыслу в ряду синонимичных.

Подводя итог рассуждениям, представляется необходимым охарактеризовать некоторые особенности языка и стиля П.А.Флоренского, связанные с его философскими установками.

Так, Г.В.Флоровский, характеризуя «Столп и утверждение истины», называет среди других недостатков сочинения, в частности, то, что «с каким-то **беспочвенным** эстетизмом плетет он свой богословский венок» ¹⁹, а сам Флоренский в письме матери, говоря о своих лекциях, обращает внимание на их «лирический» характер. Думается, такая манера изложения, нарочитый эстетизм не случайны: они обусловлены специфическим пониманием сущности языка, особенностей бытия слова. Подобно тому, как при анализе слов он последовательно снимает материальные и семантические покровы, так и, используя слова в собственной речи, высвобождает их энергию для максимального воздействия на субъект восприятия – читателя.

Наиболее ярким способом такого обнажения смысла является оживление внутренней формы слова, чаще всего достигаемое графическим отделением морфем («все-стороннему», «по-мгновенно»; «в нем словно пред-образованы все могущие возникнуть оттенки»; «термино-творчество»; «перво-значение»; «само-определяется» и «само-осознается» (ср.: «самопознание» на той же странице); «обще-народно-

го»). Другим способом является десубстантивация и детерминологизация: «В основе **нет**²⁰ ничего языком не сказуемого», «сказуемое нашего переживания, оно есть именно то, что сказывается о несказанном, подлежащем раскрытию чрез имя», -- при этом в читательском восприятии происходит наложение терминологического и нетерминологического значений, одновременное существование слов в двух грамматических и семантических ипостасях, что вполне коррелирует с пониманием сущности слова как сложного организма, многослойного образования с реализацией на поверхности одного из смыслов, но одновременным «мерцанием» других слоев.

Символическая функция слова, как ее понимает Флоренский, реализуется, в частности, в использовании метафор (сопряжение отдаленного), открытых сопоставлений, сравнений, частотны в тексте аллюзии и реминисценции. Актуализируется и фонетический уровень языка - внешняя форма слова: «негодующим взмывом возмущаются», «именно мне», «речь страдает противоречивостью» и т.д., - за счет чего происходит конденсация смысла и слово, по мысли самого Флоренского, «ввинчивается» в другое сознание, производя там необходимую работу.

Наряду с терминотворчеством можно обнаружить в сочинении П. Флоренского и словотворчество: например, «концентрические **скорлуповатости**». Пользуясь методикой анализа, предложенной самим автором, попробуем последовательно «снять оболочки» смысла: основу внутренней формы слова составляет указание на предметную вещественную (в грамматическом смысле) субстанцию («скорлупа»), на следующем этапе на это значение наслаивается признаковая характеристика, вносимая морфемой **-оват-**, причем данный суффикс имеет и собственное значение - «слабая степень проявления признака»; наконец, последний элемент (суффикс **-ость-**) вновь возвращает, «заворачивает» все в значение предметности, опредмечивает признак, придавая ему абстрактный характер, который затем нейтрализуется флексией, передающей значение множественного числа, не характерное для абстрактных существительных, тем самым данная лексема приобретает конкретный характер. Таким образом, в семантической структуре слова обнаруживается последовательное наложение словообразовательной, лексической, грамматической семантики, за счет чего возникают приращения смысла (что характерно для слов в эстетической функции): в структуре лексического значения (ЛЗ) появляется сема «круг», которой нет в ЛЗ данной лексемы в общенародном языке. Кроме того, небезразличным к значению оказывается фонетический облик слова (обилие лабиализованных, о-круглых гласных ассоциативно вызывает представление о круге²¹), а также лексическая сочетаемость (со словом «концентрический»), усиливающая выявленный эффект.

Подобный анализ показывает, что теоретические построения Флоренского в сфере философии слова носят органический характер и определяют его практику использования языковых единиц, то есть налицо реализация принципа единства слова и дела, который выдвинули еще славянофилы и развили представители философии всеединства. Представляется необходимым также подчеркнуть: П.А. Флоренский в своих философских построениях использует различные элементы языка в особой - эстетической - функции, что не только отражает философскую позицию о. Павла, но и свидетельствует о специфике его мышления и таланта, в основе которых лежит органический синтез двух картин мира научной и художественной - в границах одного сознания.

Примечания:

- 1 Безлепкии Н.И. Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. - Санкт-Петербург: «Искусство - СПб», 2002. - С.210-211
- 2 Флоренский П. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 104 (разрядка Флоренского)
- 3 Здесь и далее цит.по: Флоренский П.А. У водоразделов мысли//Христианство и культура. М.: «Фолио». 2001. С. 124
- 4 Там же. С. 143
- 5 Там же. СПб
- 6 Там же. С. 181
- 7 Там же. С. 193
- 8 Гумбольдт В.фон о различии строения человеческих языков и его влиянии на развитие человеческого рода.// Хрестоматия по истории языкознания XIX - XX вв. М, 1956
- 9 Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 156-157
- 10 Там же. С. 157. Выделено Флоренским
- 11 Там же. С.226. Выделено Флоренским
- 12 В этом тезисе **отражаются** идеи А.А. Потебни -см., например: Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М.,1990
- 13 Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С.227
- 14 Там же. С.285 (курсив Флоренского)
- 15 Там же. С. 137
- 16 Там же. С. 143
- 17 Там же. С. 142-143
- 18 Здесь Флоренский дает развернутое философское обоснование грамматического деления существительных на собственные и нарицательные, которое представляется весьма убедительным, хотя и не бесспорным (с.286-289)
- 19 Флоровский Г.В. Томление духа. О книге О.П.Флоренского «Столп и утверждение истины»//Путь, №20.1930.С.103 (выделено нами-Н.Я.)
- 20 Там же. С. 163. Выделено Флоренским
- 21 См., например, разделы «Строение слова» и «Магичность слова», где Флоренский, в частности, рассуждает о закономерном характере звуковой, материальной оболочки слова

РАЗДЕЛ 5. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Бажанова И.М.,

доцент кафедры философии МГОУ,
кандидат филос. наук, доцент

Русская православная церковь и экуменическое движение: от сотрудничества к противостоянию

Идея христианского единства не нова. Она обсуждалась в богословских кругах давно, но особую актуальность приобрела в XX веке, когда экуменизм стал рассматриваться как путь возвращения к истинной апостольской вере.

Известно, что 22 августа 1948 года в Амстердаме открылась первая Генеральная ассамблея Всемирного Совета Церквей (далее - ВСЦ), на которой были представлены 147 христианских церквей и деноминаций (из православных церквей присутствовали делегаты константинопольской, греческой и кипрской церквей). Русская православная церковь (далее - РПЦ), заручившись поддержкой зарубежных славянских православных церквей, на приглашение принять участие в ассамблее ответила официальным отказом.

Однако не все православные церкви были столь категоричны в своем отношении к движению за объединение церквей. Так, Константинопольская церковь выразила свое отношение к экуменизму не только своим участием в Генеральной ассамблее. Еще в 1920 году патриарх Константинопольский выпустил энциклику «Всем Христианским Церквам», в которой обосновалась идея единства всех христианских церквей. В этом документе содержалось требование — прекратить прозелитизм, «воспитать взгляд на православных, не как на чужих». Но, в то же время, в энциклике подчеркивалось: «Стремление разных Христианских Церквей к объединению не может быть отвергнуто из-за разногласий догматических»¹. Но церкви — участницы Всеправославного совещания 1948 года, заняли жесткую позицию, заявив, что единство путем нахождения соприкосновения в области веры невозможно, ибо «все эти единства не имеют никакого отношения к вопросу об истинном соединении православных с инославными»². Так, в 1948 годом завершается определенный этап в отношениях РПЦ и экуменического движения.

Следующий этап в эволюции взаимоотношений русского православия и ВСЦ может быть означен 1948-1961 г.г. В данный период отношения Московского патриархата к экуменизму постепенно, но в итоге коренным образом, меняются. И связано это, в немалой степени, с отказом в самом ВСЦ от чисто протестантской односторонности, с переходом к заявлениям об уважительном отношении к догматическим и еkkлезеологическим основам других конфессий.³ (Хотя следует признать, что зачастую этот отказ сводился к голословным заявлениям).

Интересна в этом отношении Торонская декларация 1950 года «Церковь, Церкви и Всемирный совет Церквей». В ее составлении и редактировании принимали участие православные богословы, что несомненно сказалось на характере этого документа. «Всемирный Совет Церквей — говорилось в нем — не может быть инструментом какого-либо одного вероисповедования.» В декларации отмечалось,

что Всемирный Совет Церквей никогда не станет «Сверх-Церковью», что Совет не имеет права давать указания Церквам — членам и действовать от их имени, что «Церкви — члены должны уважать друг друга, помогать друг другу и избегать действий, наносящих ущерб другим Церквам»⁴. Такая внутренняя эволюция во многом способствовала тому, что русская православная церковь изменила свое отношение к экуменическому движению и к своему участию в нем. Кроме того, следует отметить, что с приходом к власти Н.С.Хрущева явно стал проявляться интерес советского руководства к экуменическому движению, были предприняты попытки использовать его в своей внешней политике, что несомненно повлияло на характер церковно-государственных отношений, и что в свою очередь не могло не отразиться на взаимоотношениях Московского патриархата и ВСЦ.

В этих условиях Московский патриархат, начав с налаживания контактов с ВСЦ, с конца 50-х годов принимает участие в создании ряда международных христианских объединений (среди них: Христианская мирная конференция (ХМК), Конференция европейских церквей (КЕЦ)). Явным выразителем новой внешне-церковной политики, лидером экуменически настроенных богословских кругов Московской патриархии стал архимандрит Никодим (Ротов), занявший пост председателя отдела внешних церковных сношений в июне 1960 года. В последствии митрополит Никодим становится одним из президентов ВСЦ.

В ноябре 1960 года и марте 1961 года представители Московской патриархии вели в Женеве переговоры с руководством ВСЦ, где окончательно согласовывался вопрос о вступлении РПЦ во Всемирный Совет Церквей. 30 марта 1961 года Священный Синод поддержал предложение митрополита Никодима о вступлении РПЦ во Всемирный Совет церквей, в июле 1961 года Архиерейский собор одобрил предложение Священного Синода и принял решение о вступлении РПЦ во Всемирный Совет Церквей. А в декабре 1961 года русская православная церковь стала членом ВСЦ и сразу включилась в экуменическую деятельность.

Нельзя не отметить, что руководство ВСЦ, в частности Генеральный секретарь ЦК ВСЦ Виссерт Куфт, неоднозначно отнеслось к вступлению РПЦ во Всемирный Совет Церквей, считая, что оно, в немалой степени, продиктовано политическими причинами⁵. Не скрывали этого и представители Московского патриархата, отмечая, что экуменическая деятельность Церкви проводилась и проходила в те годы под постоянным контролем со стороны Советского государства (Совета по делам религии и других правительственных органов). Это часто приводило к компроматам Русской Церкви внутри страны и в глазах зарубежного общественного мнения. Многие считали, что она выполняет в экуменическом движении лишь указания советского правительства, — читаем мы на страницах сборника документов «Православие и экуменизм»⁶.

Словом, Русская православная церковь не просто включилась в экуменическую деятельность, а стала одним из активнейших ее участников. Не было в рамках Всемирного Совета Церквей мероприятия, в котором бы представители Московского патриархата не принимали бы непосредственного участия.

Так, на Всемирной конференции «Церковь и общество» (июль 1966 года, Женева) Русская православная церковь приняла участие в работе всех секций, ею было представлено семь докладов⁷, социальная доктрина которых расходилась с общим настроением конференции. Интересно, что этот момент был отражен в итоговом документе конференции, в котором отмечалось, что различия во взглядах участников конференции на обсуждаемые проблемы носили не вероисповедательный, а со-

циальный характер.

Анализ церковной печати того времени показывает, сколь активно было участие богословских и церковных кругов Московской патриархии в работе руководящих органов Всемирного Совета Церквей, хотя надо признать, что фактически, это не изменило (несмотря на заявления) в целом изначально протестантский характер экуменического движения.

На страницах «Журнала Московской патриархии» (далее ЖМП) появился отдел «Экуменические контакты», где публиковались статьи русских православных богословов по вопросам всехристианского единства, а также материалы Всемирного Совета Церквей. Проблемы экуменизма затрагивались в учебных программах духовных семинарий и академий, студенты и аспиранты которых принимали участие в организациях и мероприятиях, проводимых ВСЦ. Более того, духовные учебные заведения видели свою задачу в подготовке своих воспитанников не только учеными-богословами, «но также подготовленными к широкой экуменической деятельности»⁸.

В рамках экуменического движения был пересмотрен ряд аспектов богословской и богослужебной деятельности. Так, были пересмотрены воззрения на идею «церковного обновления» – русское православие стало рассматриваться как «вечнообновляющаяся церковь». И хотя богословские круги Московской патриархии проявляли осмотрительность при реализации идей «церковного обновления» (они не должны были привести к подрыву канонических и догматических основ Православия), такой подход явно противоречил традиционной точке зрения.

По вопросу «церковного обновления» и его трактовки в 60-х годы высказывались богословы В.Боровой, Н.Зоболоцкий, митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим. В рамках экуменического движения был пересмотрен и традиционный подход к христианскому единству⁹. На страницах «Журнала Московской патриархии», в публичных выступлениях представителей Московской патриархата отмечалось, что по древнехристианскому эталону все христианские конфессии должны сверить свое вероучение, но не наблюдалось заявлений о необходимости перехода католиков и протестантов на позиции православия, ибо единство рассматривалось как итог общих усилий участников движения¹⁰.

Здесь нельзя не отметить, что во многом благодаря пересмотру проблемы всехристианского единства, Русская православная церковь разработала свою социальную доктрину. Осознавая, что сила христианского единства демонстрирует, прежде всего, совместные практические действия, Русская православная церковь приняла активное участие в движении сторонников мира, что поставило перед русским православным богословием вопрос о причинах войн и путях их преодоления, а это, в свою очередь, привело к рассмотрению проблемы социального переустройства общества. Кроме того, активное участие в деятельности Всемирного Совета Церквей потребовало от представителей Московской патриархии не только умения обосновать свою просоциалистическую ориентацию, но давать ответ на критику своих социальных позиций со стороны представителей западных конфессий.

Так, в рамках экуменического движения возникли «богословие мира», «богословие революций», на страницах церковной печати появились статьи о «качестве жизни», «жизнеспособном обществе», в которых давалась существенно новая оценка революции, насилия, войны, классовой борьбы экономической проблематики. Этот новый подход к трактовке социальных явлений был настолько очевиден, что позволил говорить о возникшей в рамках русского православного богословия доктрине «коммунистического христианства», которая, по существу являлась религиозной санкцией принципов марксизма.

Но вряд ли можно объяснить разногласия русских православных богословов с их экуменическими собеседниками в дискуссиях по социальной проблематике только неискренностью первых, своеобразной формой самосохранения религии и церкви в условиях атеистического общества. Нам думается, что подобный подход к трактовке социальных явлений был вызван искренними убеждениями, если не всех, но многих богословов, их стремлением отразить интересы большинства верующих.

Но уже с конца 80-х годов XX века РПЦ утрачивает свое влияние в руководящих органах экуменического движения, ведущее положение в которых занимают западно европейские и американские конфессии и деноминации. В дальнейшем все это проявляется настолько явно, что мы можем говорить о новом этапе во взаимоотношениях русского православия и Всемирного Совета Церквей.

Позже, в 90-е годы появляется большое количество статей и выступлений, в которых налицо было категорическое неприятие экуменизма, жесткая критика его. С точки зрения этих представителей русского православного духовенства (традиционалистов) участие РПЦ в экуменическом движении объявлялось недопустимым, ибо могло привести к губительным последствиям. Уже сегодня, отмечали они, плоды такого участия привели к размыванию православного вероучения, отказу от святоотеческих традиций¹¹.

В наши дни в русском православном богословии мы можем выделить три направления, отличающиеся своим отношением к экуменическому движению, к участию РПЦ в нем.

К первой группе относятся сторонники участия в экуменическом движении и в ВСЦ в частности. Это «православные экуменисты», называемые своими противниками «обновленческо-экуменическими деятелями».

Ко второй группе относятся те противники экуменизма, которые считают, «что успехи экуменизма еще один шаг к апокалипсису, что экуменическое движение - один из признаков приближения антихриста с его начальной целью: свести воедино все религии»¹².

И третье направление — это те представители духовенства, которые возражают против участия РПЦ в экуменическом движении, но при этом видят в самом экуменизме некие положительные моменты. Примером такого подхода, на наш взгляд, может служить позиция д.А.Кураева, изложенная в его книге «Вызов экуменизма».

Автор явно не сторонник экуменического движения. С его точки зрения экуменическое движение при своем зарождении весьма отлично от экуменизма сегодняшнего дня. Экуменическое движение, говорит он, создавалось для проведения согласованной проповеди христианства. «Но сегодня, тот первичный смысл слова экуменизм забыт и люди, употребляющие это словечко, чаще всего под экуменизмом имеют ввиду синкретизм, некое объединение всех религий»¹³. Сегодняшние разговоры об экуменической терпимости, с точки зрения автора, способствуют прекращению христианской проповеди. Подвергнув критике современный экуменизм, те его черты, которые позволяют говорить о «ереси экуменизма», богослов говорит о десяти экуменизмах (даже посвящает этому отдельную главу), отмечая в движении положительные черты.

Это и возможность для христиан в диалоге преодолеть стереотипные негативные представления друг о друге, и способ ознакомить неправославный мир с православием, с одновременным заимствованием положительного опыта из неправославного мира, это и возможность в рамках экуменического движения сотрудничать в области обычных человеческих проблем, это воплощение принципа «обычной терпимости» к человеку иных убеждений¹⁴.

Но подобная точка зрения на экуменическое движение и участие в нем РПЦ далеко не преобладающая позиция в богословских кругах Московской патриархии. Большая часть православного духовенства категорически не приемлет участия РПЦ в экуменическом движении. Даже книга А.Кураева воспринимается ими как проэкуменическая.

С резкой критикой взглядов А.Кураева выступил, в частности, архимандрит Рафаил (Карелин) 15. И хотя во втором издании своей книги А.Кураев в специальной главе, посвященной ответам на замечания архимандрита, замечает, что и он и а.Рафаил будут только рады, если наша церковь не вернется в ВСЦ, 16 анализ воззрений а.Рафаила показывает, что кураевский подход для него неприемлем. Для него нет, и не может быть никаких положительных подходов к экуменизму, ибо включение в понятие экуменизм богословских диалогов, переводческой и издательской деятельности заставляет забыть, что представляет собой реальный экуменизм, с его «уже утвердившимся протестантско-теологическим менталитетом» 17.

Жесткую позицию в отношении к экуменизму, трактовку его как ереси изложил в свое время митрополит Иоанн. Рисуя экуменическое движение как ложное учение, митрополит раскрывает, в чем, с его точки зрения, заключается эта ложь. Это, прежде всего, глубоко ошибочное внушаемое мнение о «разделении церквей». Речь должна идти не о разделении, а об отпадении западных церквей от Единой и Апостольской Церкви — Православия. Причем такой позиции придерживаются многие представители Московского патриархата, независимо от их отношения к экуменическому движению 18. Соответственно ложью названо Иоанном и популярное в рамках экуменизма положение о том, что все христианские верования истинны. Резкой критике подвергнут экуменический тезис об аполитичности движения. Так же как и архимандрит Рафаил, митрополит Иоанн лживыми называет положение о том, что участие РПЦ в экуменическом движении должно «свидетельствовать инославным об истинах православия» 19. С точки зрения обоих богослов, как раз наоборот — в рамках экуменического движения ВСЦ *размываются истины православия*.

Мы умышленно остановились так подробно на изложении взглядов митрополита Иоанна, ибо здесь был изложен типичный подход традиционалистов к экуменизму и участию в ВСЦ РПЦ. Тон сторонников подобной позиции зачастую резок, жесткий. «...Всякий архиерей, преступающий порог здания Всемирного Совета Церквей — этого скопища разнообразных ересей и зловерий, предаст Церковь, предаст нашу Россию,» - говорил на Архиерейском соборе 2000 года (16 августа) епископ Владивостокский и Приморский Вениамин 20. Надо сказать, что подобные выступления не отражали точку зрения всех членов собора, официальную точку зрения патриархата, что позволило говорить о принятии «не без шума» двух крайне либеральных документов: «Основы социальной концепции РПЦ» и документа, трактующего проблему отношения к инославным. (Об этом речь пойдет ниже).

Но приведенные заявления приводят, на наши взгляд, к не совсем желательным результатам. В качестве примера хочется сослаться на материалы богословской конференции «Единство Церкви», проходившей еще 15-16 октября 1994 года. Большое количество выступлений на этой конференции были посвящены критике взглядов и деятельности священников о.Александра (Борисова) и Георгия Кочеткова.

Игумен о.Александр в своей книге «Побелевшие нивы» перечислил людей, которых с его точки зрения можно назвать «святыми XX века». Это Максимилиан Кольбе, Тереза из Калькутты, Мартин Лютер Кинг, Мария (Скобцева). Эти люди, говорится в книге, принадлежат к разным христианским исповеданиям. Они представители нового христианства, «христианства ... с человеческим лицом».

Самой резкой критике был подвергнут этот отрывок из книги. Так, священник Артемий Владимиров (МДА, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт) заявил: «Мне кажется, что это страшно, потому что новое христианство, неведомое православию, есть христианство с лицом зверя». Не менее жесткую позицию занял и профессор Московской Духовной Академии и Семинарии К.Е.Скурат. В своем выступлении на конференции он отметил, что не Максимилиана Кольбе, ни Терезу, ни Матера Лютера Кинга он проповедниками христианства не признает. «Я такого христианства, которое они проповедуют, не принимаю, потому что это христианство искаженное, извращенное. А нам православным надо знать, что мы исповедуем, и мы должны стоять на своем мнении, потому что это правильная православная линия» 21.

Нам понятно неприятие православными богословами (и не только богословами) основ вероучения западных конфессий — связано оно с проблемами о принадлежности к истинной вере. А для православия, как замечают В.А.Ливцов и А.В.Лепин, вопрос о возможности спасения вне православия тесно связан с тем, есть ли истина вне православия²². Разумеется, с точки зрения традиционализма — вне православия ее нет и быть не может.

Однако, на наш взгляд, подобные резкие высказывания вряд ли могут способствовать тому, чтобы христианские конфессии (пусть даже вне рамок экуменического движения) сотрудничали в области обычных человеческих проблем. В этом, кстати, позитивный смысл экуменических диалогов видит А.Кураев. Но вряд ли о сотрудничестве можно говорить, если по отношению к своему собеседнику употреблять выражения «душепагубная ересь экуменизма», заявлять, что под вывеской ВСЦ «ведется активная подготовительная работа по созданию царства антихриста» 23 и т.д.

Подобный резкий тон сказывается и на трактовке понятия «толерантность», весьма отличной от общепринятой трактовки его. Это и вполне объяснимое положение из «Основных принципов отношения РПЦ к инославию», принятых Архиерейским собором (16-18 августа 2000 года): «неприемлема сама установка на толерантность к разному смышлению в вере» (п.2.10) 24. Это и весьма негативное отношение к толерантности в ее светском значении. Так, в декабре 2003 года в Белгородском государственном университете прошла конференция «Толерантность - мировоззрение современного человека». Журнал «Ковчег» опубликовал материалы об этой конференции. Точка зрения представителей духовенства сводилась к тому, что «толерантность — это маска, которая скрывает грех, и не дает проявиться истинной свободе» 25.

Вместе с тем необходимо признать, что в рамках экуменического движения принимаются решения, которые никак не могут быть приемлемыми для стоящих на традиционных позициях и священнослужителей, и рядовых верующих — это и решение о рукоположении женщин, и позитивное высказывание по поводу сексуальных меньшинств. Подобные решения не могли не вызвать ответную реакцию: «Что может быть общего у православного иерарха с «союзом христиан-гомосексуалистов, с женщинами «священницами» или с беснующимися языческими шаманами? Неужели совесть «православных» экуменистов не содрогается от слышания «феминизированных» переводов Священного Писания или при виде глумливой «литургии воды». Об этом ли единстве молился Спаситель мира Небесному Отцу, в преддверии крестных страданий, на слова Гефсиманской молитвы которого «Да будет все едино... (Ин XVII, 21) так любят кощунственно ссылаться экуменисты». 26 Известно, что Священный Синод принял решение о замораживании взаимоотношений с епископальной Церковью США, в связи с возведением в сан епископа «открытого гомосексуалиста» Джина Робинсона. С сожалением отмечал патриарх Алексей II тенденцию давать благословение на однополые браки и совершать руко-

положение лиц нетрадиционной ориентации в церквах англиканского сотрудничества²⁷

С другой стороны следует признать, что официальная позиция Московского патриархата к проблеме христианского единства, в том числе к экуменизму не столь резка, что она явно корректна, спокойна.

Так, выступая на страницах журнала «Церковь и время», митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, хотя и называет в качестве наиболее конкретной задачи радение о единстве Русской Православной Церкви, останавливается и на проблеме христианского единства, отметив, что по мере роста разделений в христианстве тема его единства становилась все более острой. Да и само понятие единства митрополитом Кириллом дается вполне определено: «Единство церкви в православной традиции понимается как единство всех христиан, к которому мы призваны Богом»²⁷

Еще более определено позиция Московского патриархата по этим проблемам была озвучена в докладе Архиерейскому собору в октябре 2004г. Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. Подчеркнув, что произошедшие за последние годы в мире перемены побуждают Московский патриархат к тесному взаимодействию со всеми благонамеренными христианами, патриарх сказал, что в сотрудничестве с верующими иных конфессий «мы призваны отстаивать наши общие интересы перед лицом секулярного общества, вести диалог по важнейшим проблемам современности».

На этот момент хотелось бы обратить особое внимание читателя, ибо еще не так давно, даже относящихся позитивно к понятию «православный экуменизм», представители богословских кругов Московской патриархии подчеркивали, что, хотя вопросы современной политической, экономической, культурной, международной жизни и являются важным объектом изучения в экуменическом движении, они не принадлежат к вопросу экуменическому « в его изначальной, еkkлeзиологической сущности». ²⁸

В выше упомянутом докладе (2004, октябрь) патриарх отметил, что особое внимание Московским патриархом уделялось *непростым* отношениям со Всемирным Советом Церквей. «В целом,- отметил патриарх,- можно говорить о значительном прогрессе во взаимоотношениях между православными Церквями и Всемирным Советом Церквей, что открывает более широкие возможности в духе Священного предания и твердом основании православной еkkлeсiологии». В качестве позитивного момента во взаимоотношении с ВСЦ патриарх отметил и создание на паритетных началах православно- протестантской специальной комиссии, выводы и решения которой соответствуют чаяниям православных церквей и были поддержаны Центральным Комитетом ВСЦ. ²⁹

Таким образом мы видим, что историю РПЦ, в том числе и важные моменты церковно-государственных отношений в XX веке пронизывают взаимоотношения с экуменическим движением. И как бы не относился к экуменизму сегодня, нельзя не заметить, что его рамках плодотворно развивалась и православная мысль, что это движение вызвало интерес к таким актуальным проблемам, как «Церковь и жизнь», «Церковь и общество», привлекая авторов как религиозных, так и светских. И еще одно суждение (добавление) в заключение.

Когда данный материал был готов к публикации, состоялся IV Всезарубежный собор Русской Православной Церкви за границей (6-14 мая 2006), одоббивший курс на воссоединение с Московским Патриархом. Вместе с тем главное препятствие к воссоединению собор видит в участии РПЦ в «еретическом движении», под ко-

торым подразумевается деятельность ВСЦ да и само экуменическое движение. В принятой собором резолюции говорится, что участие Московского Патриархата в ВСЦ вызывает смущение в среде клира и паствы «Мы с сердечной болью просим священноначалие Русской Православной Церкви Московского Патриархата внять мольбам нашей паствы о скорейшем устранении этого соблазна». 30

Таким образом, перед Московским Патриархатом стоит дилемма — участие в экуменическом движении или единение со своей зарубежной частью. И хотя в богословских кругах Московской Патриархии дается положительная оценка решению собора, комментарии по поводу взаимоотношений с ВСЦ от высших иерархов РПЦ пока не поступало.

Примечания:

1. Цит.: Васильев В.Н., Смирнов С.М., Федоров И.Г. Наша вера. — М., 2003, с. 148.
2. Архиепископ Серафим (Соболев). Надо ли Русской Православной Церкви участвовать в экуменическом движении. Доклад на Совещании Глав и Представителей Автокефальных Православных Церквей. // Разорвав экуменическое кольцо. Всеправославное совещание 1948г. об экуменизме. — М., 1998, с.74-75.
3. Здесь следует отметить, что православное богословие никогда не воспринимало протестантский догмат о невидимой церкви.
4. Православие и экуменизм. Документы и материалы. - М., 1998, с.44-45.
5. Ливцов В.А. Русская православная церковь и экуменическое движение. — М., 2000, с. 68.
6. Православие и экуменизм. Документы и материалы: 1902-1999. С. 49-50.
7. Вот лишь некоторые темы этих докладов: «Требования и уместность богословия по отношению к социальным революциям нашего времени», «Характер и функции государства в революционную эпоху», «Общность, личность и социальное служение», «Основы социальной этики с позиции православия в условиях советской действительности».
8. ЖМП, 1965, №4, с. 26.
9. Традиционное русское богословие неоднократно подчеркивало, что в 1054 году произошло не разделение, а «отпадение» церквей, призывая руководствоваться при рассуждениях о единой церкви следующими сравнениями: «Два рядом стоящих «тела» или «дерева» не могут быть в органической связи друг с другом»... Душа не оживляет отсеченного от тела члена, как и жизненные соки дерева не переходят на отрубленную ветвь. Отсеченный член умирает и разлагается. Отрубленная ветвь засыхает,... всякое отделение от Церкви, всякое прекращение единения с Церковью окажется несовместимым с принадлежностью к Церкви». (Священномученик Иларион (Троицкий). Единство Церкви и Всемирная конференция христианства// Православная Церковь и ее отношение к католичеству и экуменизму, б/г. изд., с. 10. См. также: В.Троицкий. Очерки по истории догмата о Церкви. — Сергиев Посад, 1912. С.533-536. «Не с инославными Православная Церковь должна соединяться, что является делом неосуществимым, утопическим и крайне для нее вредным и пагубным. Православные христиане должны объединяться друг с другом», - говорил в своем докладе на Всеправославном совещании 1948 года архиепископ Серафим Соболев. (Разорвать экуменическое кольцо. Всеправославное совещание 1948 года. Об экуменизме. — М., 1998. С 81).
10. ЖМП, 1966, №4, №6; 1968, №3, №8, №9; 1969, №2.

11. См. Обращение духовенства Русской Православной Церкви к Архиерейскому Собору 1997 года//Разорвать экуменическое кольцо. М.,1998, с. 127.
12. Ильяшенко А. Дух века сего. Еще раз об экуменизме. — М., 2003, с. 23.
13. Кураев. А. Вызов экуменизма. — М.,2000, с. 33. 14. См. Там же, с. 10-22.
15. См. Арх. Рафаил. Вызов новомодернизма. Об искажениях истины в богословских опытах дьякона Андрея Кураева. — М., 1999.
16. Кураев А. Вызов экуменизма. — М., 2000, с 223.
17. Арх. Рафаил. Вызов новомодернизма. С. 9.
18. Так, А.Кураев в качестве позитивного момента описывает случай, когда митрополит Филарет (Дроздов) повелел заменить в книге преподавателя Н.Руднева место, где шла речь о разделении соборной и апостольской Церкви на восточную и западную словами об «отделении от соборной и апостольской Церкви Западной» Именно это «отделение» по мнению А.Кураева позволяет православному писателю и проповеднику выступать с обликом «ереси экуменизма» (А.Кураев. Вызов экуменизма.-2000. С25-26)
19. Иоанн, митрополит. Смотрите, не ужасайтесь //Русь державная. — 1995, № 17,18.
20. Интервью епископа Владивостокского и Приморского Вениамина // Радонеж, 2000, № 15,16.
21. Единство Церкви. Богословская конференция 15-16 ноября 1994г. — М.,1996.
22. Ливцов В.А., Лепин А.В. Формирование идеи объединения церквей в русской общественной мысли XIX-XX - М.,2003, с.25. Интересные замечания а. Рафаила на рассуждения Андрея Кураева по поводу того, что хотя православие видится полнее остальных духовных традиций, но, наверное, надо признать право на существование и за «несовершенными» (заметьте — «несовершенными». — И.Б.) духовными состояниями. Архимандрит возражает — во-первых, Православие - не традиция, а единственная духовная истина, во-вторых, ереси и секты — не традиция, а догматическое извращение, в-третьих, православие и ереси отличаются не как большая степень совершенства от меньшей, а «как истина от лжи , как свет от тьмы, как жизнь от смерти (См.Рафаил (Карелин). Вызов новомодернизма... М.,1999, с. 29-30.
23. См. Заявление Его Святейшеству Патриарху Московскому и всея Руси Алексею II, Их Высокопреосвященствам членам Священного Синода Московской Патриархии, епархиальным Преосвященным от братии Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигильного монастыря //Разорвать экуменическое кольцо. — М.,1998, с 129-139; См там же игумен Алексей (Просвирин). Иконоами и ригористы // Советская Россия, 1999, 19 февраля, с.6.
24. См. Радонеж, 2000, № - 15-16.
25. См. Толерантность — как примирить непримиримых // Ковчег, 2004, №1. С. 5,6.
26. См. Разорвать экуменическое кольцо. — М.,1998, с. 131.
27. Кирилл, мит. Смоленский и Калининградский. «Единая церковь- единое свидетельство»// Церковь и время, 2005, N2. С.5.
28. Осипов А.И. Православное понимание экуменизма // Православная беседа, 1996, №2. Попытки совместить «вертикальное» (отражающее религиозные устремления верующих) и «горизонтальное» (восприятие верующими общественных отношений, обусловленное их гражданской позиций) богословие характерны для православной трактовки социальных явлений в 70-нач.80годов XX в.(См.: ЖМП, 1974, N 7, с.26-35;1976, N7, с.54-60; 1977, N7, с.45-68.
29. ЖМП, 2004,N10. С.47.
30. Церковь эпохи перемен // Независимая газета. НГ.-Религии. 17.05.2006.С.2.

Шапошников Е.Л.,
адъюнкт Нижегородской академии МВД

Поместный Собор 1917-1918 гг. о взаимоотношении церкви и государства в России

Поместный Собор Российской православной церкви открылся 15 августа 1917 г. в Успенском соборе Московского Кремля, после 235-летнего перерыва. Напомним, что последний подобный форум, посвященный в основном проблемам упорядочивания монашеского служения, собирався в Москве в 1862 г. С 1700 г., после смерти патриарха Адриана, император Петр I запретил выборы канонического главы церкви и его место занял Святейший Синод во главе со светским чиновником — обер-прокурором. Поэтому Собор восстанавливал соборный статус Русской православной церкви, его состав формировался путем свободных выборов, ставших первым подобным явлением в истории Русского православия. Выборы были трехступенчатые на уровнях прихода, благочиния и епархии. Интересно отметить, что в них участвовали и женщины, правда, они могли избирать, но не могли быть избранными в делегаты собора. От каждой епархии выдвигался правящий архиерей, два клирика и три мирянина. На соборе из 564 делегатов было 299 мирян, но руководящая роль епископата сохранялась, так как все важнейшие вопросы должны были получить одобрение епископского совещания.

Собор работал с 15(28) августа 1917 г. по 7(20) сентября 1918 г., состоялось три его сессии: первая — август-декабрь 1917 г.; вторая — январь-апрель 1918 г.; третья — июль-сентябрь 1918 г. Всего за время работы собора состоялось 170 заседаний. (1) Но для нас будут интересны в первую очередь те проблемы, которые обсуждал церковный форум в плане совершенствования государственно-церковных отношений. А важнейшее значение имеет рассмотрение вопроса о правовом положении православной церкви в новом государстве.

На соборе сформировались две основные группы, по-разному подходившие к пониманию статуса православной церкви. Одна точка зрения исходила из того, что православная церковь должна быть полностью отделена от государства и иметь равные права с другими религиями. В своем выступлении на пленарном заседании 30 ноября 1917 г. протоиерей И.К. Мятиков, благочинный 20-й Сибирской стрелковой дивизии, отмечал, что нельзя употреблять по отношению к православию термин «первенствующая религия». Это может, например, оскорбить в войсках не православных, «защищающих родину наравне с другими воинами». Вообще «первенство» надо не декларировать, а «доказывать не словами, а делами, всей жизнью». (2)

Юрисконсульт при обер-прокуроре Синода В.В. Радзимовский в своем выступлении на соборе напомнил, что до революции «органы церковной власти являлись вместе с тем и органами государственными». В силу этого и епархиальные управления и Святейший Синод, прежде всего, проводили в жизнь «начала государственные». Создавалась ситуация, когда ни одно постановление церковной иерархии не могло вступить в жизнь без указаний обер-прокурора, которые для церкви «равносильны были закону». (3)

Подобная охрана со стороны государства «законности церковных постановлений» приводила к всевластию чиновников в церковной жизни, к падению нравственного авторитета ецклесии. Следовательно, в новых исторических условиях церковь должна быть независима от государства и «на место произвола и усмотрения

обер-прокурора» должен быть поставлен закон. Только в этом случае «надзор государственный над деятельностью органов церковного управления» будет осуществляться не иначе, как «в судебном и судебно-административном порядке». В этой связи понятно, что «государство уже не может требовать от церковных органов отчета», а свое несогласие с церковными решениями будет оспаривать «при посредстве целой системы судебно-административных инстанций». (4)

Главными идеологами противоположной партии, выступающей за сохранение союза православной церкви и государства, были профессор С.Н.Булгаков, избранный на собор от мирян Таврической епархии и профессор В.А.Керенский, избранный на собор от казанской Духовной академии. В своем «историческом эскизе» под названием «Почему не должно и не может быть отделения церкви от государства в России» (5) В.А.Керенский привел ряд аргументов, обосновывающих его точку зрения. Обращаясь к истории вопроса, профессор выделил несколько типов государственно-церковных отношений. Первый тип сложился в Византии — это симфония, о которой мы уже упоминали. Государственная власть оказывает церкви покровительство, «блюдет ее интересы», но в то же время она не вмешивается «во внутреннюю жизнь ее как совершенно самостоятельного организма».

Второй тип был выработан римскими папами и получил название ультрамонтанизма. Его суть заключается в том, что церковь объявляется выше государства «и по происхождению, и по объему и по целям», в силу этого государство должно находиться в подчинении у еkkлeзии. Реформаторское движение обосновывало другую крайность, оно «уничтожило всякое различие между клиром и народом», и тем самым «высшую власть в церкви сосредоточило в руках представителей гражданской власти». Появляется так называемая «территориальная система», исходящая из того, что «господин территории» в силу естественного права может и «простирает свое влияние на религиозные убеждения своих подданных». Иными словами, принадлежность к вере определялась не личным выбором, а выбором правителя, «какова вера короля, такова и вера народа». В результате церковная сфера поглощалась государственной системой управления, и это приводило к «весьма печальным результатам для церковной жизни».

Поэтому идеологи реформаторства позже внесли некоторые коррективы в «территориальную систему», выработав на этой основе современную европейскую систему государственно-церковных отношений. Ее суть заключается в признании автономности духовной власти от светской, так как они «не должны быть рассматриваемы как нечто вполне тождественное». Власть правителя распространяется только на «внешнюю сторону церковной жизни», т.е. на ее «материальное благоустройство, на замещение освободившихся церковных должностей, финансирование церковных школ и т.д.» В то же время «во всех вопросах внутренней жизни церкви, касающихся, прежде всего, веры и культа», глава государства не может принимать единоличных решений, но должен «подчиняться авторитетному голосу священнослужителей».

Наконец, последним, по времени возникновения в цивилизованном мире, законодательным регулятором взаимоотношений церкви и государства является «коллегиальная система». Ее сторонники понимают церковь не как государственный институт, законодательно оформленный «во внешнюю определенную форму», а лишь как добровольный союз граждан. Он возникает «между свободными индивидуумами» не в силу внешних факторов, а «на почве естественного тяготения друг к другу». Это «тяготение» определяется внутренними религиозными установками

личности, и если они не нарушают законов, то государству до них не должно быть никакого дела. Отсюда делается вывод о том, что церковь может «существовать как совершенно самостоятельный, независимый от государства институт». Наиболее последовательно «коллегиальная система» реализована в США, ибо исторически сложилось так, что в ее колонизации участвовали представители различных конфессий. Однако и в Америке нет полного отделения церкви от государства, ибо христианская символика сопровождает государственные акты, государство содержит на свои средства духовенство для армии и флота, ряд христианских праздников имеет государственный статус и т.д.

Исторический экскурс был необходим В.А.Керенскому для того, чтобы обратиться к российской ситуации. Могут ли перечисленные типы послужить примером для реформы государственно-церковных отношений в России? С его точки зрения совершенно неприемлемы для России «ультрамонтанская система», при которой церковь теряет «свой духовный облик». Вызывает существенную критику и «территориальная система», попытки к утверждению которой, активно начали предприниматься с реформ Петра I. Последний именует себя «крайним судьей верховной духовной коллегии», которая управляет церковными делами. Еще дальше пошел Павел I, назвавший себя «главой церкви». Такие примеры можно было бы и продолжить. Но говорить о господстве «территориальной системы» в России «как нормальном явлении, конечно, нельзя». Православная церковь «в своих вероисповедных документах признавала главенство над собой не за русскими государями, а за Иисусом Христом».

В последнее время большие симпатии в России вызывает «коллегиальная система» с ее программой «полного отделения церкви от государства». Однако для России она неприемлема. Православие — это не только «интимная религиозность», оно определяет образ жизни человека, оно есть «общество видимых людей». В этой связи понятно, что церковь «не может не касаться всех сторон духовной жизни русского государства». Следовательно, она должна «входить в те или иные отношения с русским государством, как гражданским институтом». История России подтверждает этот вывод, ибо с самого начала существования русской земли еkkлeсия «оказывала громадное влияние не только на религиозную, но и на социально-гражданскую жизнь».

Другим главным идеологом, обосновывающим на Соборе необходимость сохранения тесного союза между государством и церковью был известный религиозный философ профессор С.Н.Булгаков, выступивший на Соборе 15 ноября 1917 г. с программной речью «О правовом положении Церкви в государстве». (6) Обращаясь к делегатам он отметил, что отношение церкви к государству имеет две стороны: во-первых, «религиозно-вероучительную, догматическую», суть ее заключается в том, что государство и Церковь имеют различную природу; во-вторых, «практическую, политическую, в известном отношении даже оппортунистическую», она ориентирует еkkлeсию на «попытку в текущих явлениях жизни закрепить свое вечное содержание». Первая сторона с принципиальных позиций отрицает возможность «слияния Церкви и государства», и все попытки подобного рода заканчивались неудачей, «обмирщением» еkkлeсии. Православие исходит из того, что церковь должна жить «по вечным заветам своего бытия», не считаясь «с изменчивым положением государства». В этом плане еkkлeсия носит «потусторонний характер», но такой подход нельзя абсолютизировать. Если это происходит, то тогда отношение церкви к «стихии государственности» становится «отрицательное, пассивно-терпящее». Такой подход страдает односторонностью, ибо игнорирует двойственную природу человека — ду-

ховную и плотскую, решая лишь «надмирные задачи». Он забывает «первооснову православного вероучения — догмат о боговоплощении, согласно которому Иисус Христос «принял плоть человека, понес тяготы жизни человеческой».

Поэтому экклезиология должна быть дополнена второй стороной, то есть пониманием «задач государственности — политических, исторических, культурных, вообще всего земного делания». Уже с императора Константина государственная деятельность стала вдохновляться Церковью, встала задача христианизации социальной сферы. Конечно, в истории Византии, как и в истории России было много примеров, когда власть была христианской только по имени, а не по сути, но это не отменяет задач церкви по преобразованию «государственных отношений на евангельских началах». Следовательно, по-Булгакову, православие исходит из того положения, что «Церковь не должна быть безучастной к государству». Из этого не следует, что экклесия связывает свою судьбу с тем или иным государственным устройством, ибо «вопрос о политических формах — вопрос технический». В этой связи понятно, что какие бы формы государственной жизни не устанавливались в России «церковь от них не может отвернуться», даже тогда когда «государство отторгает православие». Итоговый вывод С.Н.Булгакова однозначен: с его точки зрения, «должно быть осуждено, отвергнуто и признано абсурдным то, что называется отделением церкви от государства». Подобный подход может отстаиваться только теми, кто хочет ухода «церкви куда-то в пространство, вне истории и вне жизни».

Взгляды В.А.Керенского и С.Н.Булгакова были поддержаны большинством членов Собора, которые выступали за сохранение особых отношений между православной церковью и государством. Эта позиция нашла свое отражение в «Определении священного собора Православной российской церкви о правовом положении Православной российской церкви», (7) принятом 2 декабря 1917 г. Участники собора «исходя из того, что большинство населения России являются православными и учитывая заслуги восточного христианства как «великой исторической силы, созидавшей Российское Государство» считают, что православная церковь должна занимать «первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение». Это требование, в частности, реализуется в том, что глава государства, министры исповеданий и народного просвещения и их заместители «должны быть православными». Интересно отметить, что данное решение пытались оспорить 38 членов собора, «которые требовали внести в документ уточнения в том плане, чтобы «глава государства, министры исповеданий и народного просвещения были не только православными, но и русскими». (8) Однако это предложение большинством делегатов не было поддержано.

В то же время в Определении собора подчеркивалось, что государство не может вмешиваться во внутреннюю жизнь церкви, так как она строится не на земных законах, а на основе «догматико-канонических начал». Поскольку враждебность нового политического устройства по отношению к православию была очевидной, специально поднимался и вопрос о «суверенитете Церкви по отношению к государству». Известный знаток церковного права профессор МДА Н.Д.Кузнецов подчеркивал, что Церковь подчиняется государственному законодательству постольку, поскольку оно «не затрагивает внутреннюю церковную сферу». Если же светские законы «посягают на свободу и самостоятельность Церкви», то последняя «обязана не обращать внимание на соответствие или несоответствие ее действий и постановлений с законами государства». (9) Подобная позиция давала возможность не принимать некоторые декреты Советской власти, связанные с государственно-церков-

ными отношениями.

В решениях собора предпринята была и попытка восстановить статус церковного суда, так как «акты церковного управления и суда» должны признаваться государством как «имеющими юридическую силу и значение». Правда, тут же было сделано принципиальное замечание, если при этом «не нарушаются государственные законы».

Появление соборного Определения по государственно-церковным отношениям оценивалось исследователями по-разному. В советской литературе его квалифицировали как «антиреволюционный манифест», который стремился объединить всех врагов Советской власти «под флагом защиты религии, церкви». (10) В оценках современных историков, хотя и пропал революционный пафос, все же подчеркивается, что Определение собора «О правовом положении Православной российской церкви» явно шло «вразрез с принципами Советской власти». (11) Конечно, с последним выводом профессора С.Г. Кара-Мурзы мы согласны, но надо иметь в виду, что этот документ опирался на традицию государственно-церковных отношений, сложившихся в России. При этом на соборе подчеркивалось, что новое государство в России должно быть правовым, поэтому православная церковь «становится, хотя и первой, но наряду с другими исповеданиями даже не христианскими». Консервативно настроенные делегаты считали такой подход неприемлемым, так как он предполагает «понижение положения Церкви в государстве и имеет вид отступничества». (12) Но большинство собора все-таки поддержали идею равенства граждан перед законом независимо от их вероисповедания. Делегаты отметили, что в правовом государстве не может быть «насилия в сфере религиозных убеждений», выбор религии должен быть «актом личной свободы».

В этих решениях мы наблюдаем определенное противоречие, ибо с одной стороны законодательно закрепляется первенствующее положение Русской православной церкви, с другой — гарантируется равенство граждан перед законом независимо от их отношения к религии. С целью разрешения этого противоречия делегаты особое внимание обращали на необходимость уважительного отношения со стороны православной церкви к «другим российским исповеданиям». В этом плане весьма показательным является реакция членов собора на обращение Петроградского раввина «об ограждении еврейских святынь от оскорбления русскими войсками». Председательствующий на соборе митрополит Тихон (Белавин) подготовил текст письма на имя Верховного Главнокомандующего с призывом незамедлительно «принять меры против кощунства, насмешек и глумлений над чужими верованиями». После обсуждения «собор одобряет текст письма». (13) К тому же рассматриваемое постановление отнюдь не понималось собором как окончательное, ибо оно «является не более как законопроектом, подготовленным церковью к предстоящему Учредительному Собранию». (14) Правда после разгона Учредительного собрания представители новой власти обсуждать с делегатами собора правовое положение церкви отказались.

Примечания:

1. См.: Священный собор Православной российской церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия. М., 2002. С.22.
2. Священный собор Православной российской церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия. М., 2002. С.137.
3. Прибавления к церковным ведомостям. 1918. №№ 3-4. С.125.

4. Прибавления к церковным ведомостям. 1918. №№ 3-4. С.125.
5. См.: Керенский В.А. Почему не должно и не может быть отделение церкви от государства в России // Прибавление к церковным ведомостям. 1918. №№ 3-4. С.142-149.
6. См.: Булгаков С.Н. О правовом положении Церкви в государстве // Прибавления к церковным ведомостям 1918. № 1. С.32-38.
7. См.: Определение Священного собора Православной российской церкви о правовом положении Православной российской церкви // Священный собор Православной российской церкви. Собрание определений и постановлений – приложение к «Деяниям». Выпуск 2. М.-П., 1918. С.6-8.
8. Священный собор Православной российской церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия. С.138.
9. Священный собор Православной российской церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия. С.130.
10. Плаксин Р.Ю. Крах церковной контрреволюции 1917-1923 гг. М., 1968. С.3.
11. Кара-Мурза С.Г. Гражданская война (1918-1921) – урок для XXI века. М., 2003. С.142.
12. Священный собор Православной российской церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия. С.129.
13. Там же. С.73.
14. Священный собор Православной российской церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия. С.128.

РАЗДЕЛ 6.

ФИЛОСОФИЯ И МАТЕМАТИКА. ФИЛОСОФИЯ ТЕХНОКРАТИЗМА. ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

Рубцова Н. Е.,
зав. кафедрой общей и
экспериментальной психологии
Тверского государственного университета,
кандидат психологических наук, доцент

ОБОСНОВАНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИНТЕГРАТИВНЫХ ТИПОВ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

На феноменологическом уровне закономерности психологической организации сферы профессионального труда проявляются в двух основных направлениях. Во-первых, существенно изменяется психологическое содержание многих достаточно традиционных видов профессиональной деятельности. Основными причинами этого являются интенсивное внедрение в традиционные области труда новейших достижений научно-технического и социально-организационного прогресса (см., например, [2, 13, 16, 20, 29, 31, 33, 34]), или новых форм организационной культуры (см., например, [10, 12, 14, 17]). Во-вторых, появляются новые виды труда, имеющие существенные отличия от традиционных как в объективно-технологическом (функциональном, операциональном) аспекте, так и в плане психологического содержания (см., например, [1, 3, 23, 24, 27]).

И в первом, и во втором случаях подобные изменившиеся или новые виды труда обычно плохо «укладываются» в рамки сложившихся классификаций и имеющихся исследовательских профессиографических схем. Это, в свою очередь, приводит к постоянной дифференциации все новых и новых разновидностей профессиональной деятельности, выделяемых в рамках прикладных классификаций [21, 23]. Однако подобные классификации, при всей их распространенности, нередко не имеют под собой явного и дискриминативного теоретико-психологического фундамента [6]. Построение такого фундамента и является главной задачей нашего исследования.

Это исследование является составной частью разрабатываемого нами проекта, включающего комплекс теоретических и экспериментальных исследований, тесно связанных с рядом фундаментальных проблем психологии, актуальность изучения которых высока и очевидна. В качестве стратегической цели данный проект предполагает дальнейшее развитие *обобщающей теории деятельности* [11], так как ориентирован на выявление общих закономерностей строения и регуляции деятельности, полученных в русле парадигм метасистемности и субъектности [5,9,11]. При этом проблематика данной статьи тесно связана с актуальными проблемами психологии труда, обусловленными появлением новых сложных видов труда, например — реализуемых в *современных информационных средах* [18, 19, 20].

В нашей стране изменения в сфере трудовой деятельности являются, как известно, особенно радикальными в силу синтеза общемировых тенденций и влияния отечественных социально-экономических реформ (см., например, [10, 12]).

Эти изменения обычно исследуются лишь на феноменологическом уровне, не затрагивающем общие психологические закономерности деятельности [9, 10, 18]. Соответственно, проблемы строения и регуляции профессиональной деятельности интегративных типов еще не являлись предметом глубокого научного анализа ни в отечественной, ни в мировой психологии. Перспективные результаты исследования предполагают построение новой расширенной типологии профессиональной деятельности, включающей помимо традиционных базовых типов (таких как субъект-объектный и субъект-субъектный, управленческий и исполнительский и др.) новые, *интегративные* типы.

К ним относится деятельность, в которой одновременно представлены два или более базовых типа, выделяемых по какому-либо определенному основанию. Из принципов *полисистемности* и *дополнительности* (см., например, [9]) следует, что психологическая система деятельности может рассматриваться на основе различных оснований, что, соответственно, допускает выделение множества гетерогенных интегративных типов профессиональной деятельности.

Центральная гипотеза исследования заключается в том, что выделение интегративных типов позволит не только адекватно классифицировать сложные современные виды профессиональной деятельности, но и выявить новые закономерности их строения и регуляции. В свою очередь, знание таких общих закономерностей, как мы надеемся, позволит улучшить работу по профориентации, профотбору, профконсультированию и другим направлениям подготовки квалифицированных кадров. Таким образом, *актуальность* темы исследования обусловлена высокой потенциальной теоретической и практической значимостью ее результатов в сочетании с их новизной, связанной как с недостаточной изученностью рассматриваемых проблем, так и с применением для организации исследования новых методологических подходов.

Данные основания составляют: *теория деятельности* (М.Я. Басов, А.Н. Леонтьев, С.Л. Рубинштейн) и современные варианты ее развития, выполненные в русле субъектно-деятельностного подхода и, соответственно, субъектной парадигмы (Б.Г. Ананьев, Л.И. Анцыферова, А.В. Брушлинский, В.Н. Дружинин, Д.Н. Завалишина, В.В. Знаков, А.В. Карпов, В.Д. Шадриков); *системный подход* в психологии и современные варианты его развития (В.А. Барабанщиков, Ю.А. Голиков, Л.Г. Дикая, А.В. Карпов, А.Н. Костин, Б.Ф. Ломов, Э.Г. Юдин и др.); *концепции профессиональной деятельности* и исследовательские схемы *профессиографии* (В.А. Бодров, Г.М. Зараковский, Е.М. Иванова, С.Л. Ленков, А.О. Прохоров, Ю.К. Стрелков, Дж. Фланаган, В. Хакер и др.).

При разработке концепции интегративных типов профессиональной деятельности применялись общенаучные теоретические методы: анализ и синтез, обобщение, систематизация, абстрагирование и др. Для анализа современных видов профессиональной деятельности применялись эмпирические методы психологии труда: профессиографирование, анализ продуктов труда и документации, различные формы опроса, психодиагностика, элементы трудового метода и др. Важную роль в исследовании выполняют методы структурного анализа, разработанные В.Н. Дружининым, А.В. Карповым, В.Д. Шадриковым [9, 11, 30]. Для анализа и обработки эмпирических данных применялись релевантные математико-статистические методы: проверка статистических гипотез, корреляционный анализ, кластерный анализ, факторный анализ и др. [см.25]

Экспериментальную базу исследования составили 536 квалифицированных спе-

циалистов различных видов профессионального труда (312 женщин, 224 мужчины, возраст от 22 до 63 лет), работающих на предприятиях и в организациях г. Твери и Тверской области различных размеров, профиля деятельности и форм собственности.

Методика эмпирической части исследования состояла в следующем. Вначале с помощью психодиагностических методик получали классификационные характеристики конкретных видов профессионального труда. Для этого применялись как известные и широко апробированные методики («Дифференциально-диагностический опросник» Е.А. Климова, «Опросник профессиональных предпочтений» Л.А. Йовайши, опросник Дж. Холланда и др.), так и методики, специально разработанные для проведения исследования: например, анкета для определения представленности в профессиональной деятельности субъект-объектных, субъект-субъектных и субъектно-информационных отношений.

Затем полученные результаты подвергли статистическому анализу, в том числе — структурному, с целью определения количественных характеристик выраженности в рассматриваемых видах труда базовых типов профессиональной деятельности, а также степени их интегрированности.

Анализ классификаций профессиональной деятельности. Все существующие в настоящее время классификации профессионального труда целесообразно разделить на две группы. Это, во-первых, — многочисленные и разнообразные *эмпирико-технологические классификации* (табл. 1), широко применяемые в самых различных областях: от учета и тарификации видов труда в экономике — до профессиональной подготовки и отбора кадров. Относительно меньшую, но в абсолютном выражении также достаточно многочисленную и разнообразную группу представляют собственно *психологические классификации* труда. Классификации первой группы — эмпирико-технологические — за рубежом обычно называют «системами классификации труда» (*job classification systems*) [21]. Такие системы чаще всего используются работодателями, специалистами по управлению персоналом, профотбору и профориентации, профконсультантами, а также людьми, выбирающими профессию или ищущими место работы. Обычно они представляют собой структурные классификации труда по различным характеристикам, в первую очередь — по профессиям, специальностям и отраслям. По охватываемой сфере применения подобные классификации разделяют на *международные, общегосударственные и отраслевые* (см. нижеследующую табл. 1).

№ п/п	Название эмпирико-технологических классификаций видов профессиональной деятельности или содержащего их источника	Ссылка
1	International Standard Classification of Occupations (ISCO-88). The Statistical Office of the European Communities (Международная стандартная классификация профессий. Статистическое управление Европейского Сообщества).	[36]
2	«Общероссийский классификатор профессий рабочих, должностей служащих и тарифных разрядов» ОК 016-94.	[37]
3	Квалификационный справочник должностей руководителей, специалистов и других служащих. Министерство труда России. 1988.	[37]
4	The Occupational Classification System (OCS). Bureau of Labor Statistics (BLS), U.S. Department of Labor (Система классификации профессий. Бюро статистики труда, Министерство труда США).	[38]
5	Двухтомный «Словарь профессий» (США).	[21]
6	The Occupational Information Network (O*NET) — comprehensive database (USA), O*NET-SOC classification system (База данных O*NET98, США).	[39]

7	Australian Standard Classification of Occupations (1996-2005). Australian Bureau of Statistics (ABS) and the Department of Employment, Education, Training and Youth Affairs (DEETYA) (Стандартная классификация профессий Австралии (1996-2005), Бюро статистики Австралии, Министерство трудовой занятости, образования, профессиональной подготовки и дел молодежи Австралии).	[40]
7	National Occupational Classification and Career Handbook. Human Resources Development Canada (Государственная классификация профессий. Руководство по карьере. Министерство труда Канады).	[41]
8	Military Occupational Classification And Structure (Mocs) System (USA) (Классификация военных профессий. Структура системы. США).	[42]

Примером международной классификации труда является «Международная стандартная классификация профессий» (*ISCO-88*), представленная в 1988 г. Статистическим управлением Европейского Сообщества. Общегосударственную классификацию представляет принятый у нас в стране «Общероссийский классификатор профессий рабочих, должностей служащих и тарифных разрядов» (ОК 016-94).

Кроме того, существует утвержденный Министерством труда России в 1988 г. «Квалификационный справочник должностей руководителей, специалистов и других служащих», в который периодически вносятся уточнения и дополнения [37]. Например, в 2001 г. в «Справочник» добавлена профессия «профконсультант». Описание профессий в справочнике включает должностные обязанности, требования к знаниям и к квалификации (уровень образования, стаж работы).

В США имеется общегосударственная система классификации профессий (*OCS*), однако на практике чаще используется двухтомный «Словарь профессий» (цит. по [21]). Он содержит свыше 12 тысяч профессиокарт, в том числе — по новым и частично обновленным профессиям, распределенных в соответствии с критериями *сложности* и *значимости* по 9 укрупненным категориям, а в их рамках — по признакам сходства *предметов, орудий, продуктов* труда и т.п. по 83 разделам и 564 группам.

Еще одна американская классификация, фактически также имеющая статус общегосударственной, — это «База данных O*NET98», содержащая информацию о десятках тысяч профессий, их престижности, необходимых знаниях, умениях и навыках, способностях, интересах, трудовых ценностях, специфических трудовых задачах и др. [39]. К этому же типу относятся «Стандартная классификация профессий Австралии» и «Государственная классификация профессий» Министерства труда Канады.

Примером отраслевой классификации может служить принятая в США «Классификация военных профессий». Множество подобных классификаций, содержащих развернутые типовые профессиограммы, разработано на основе рассмотренного выше американского «Словаря профессий» [21].

С учетом направленности нашего исследования на психологический анализ деятельности, можно в качестве наиболее значимых выделить следующие особенности таких классификаций труда: их *производственный, технологический, организационно-ориентированный* и *эмпирический* характер. Это означает, что данные классификации строятся, как правило, с конкретными прикладными целями: для обеспечения кадрами различных сфер общественного производства, для адекватного учета технологических особенностей тех или иных видов профессиональной деятельности, для правильного распределения трудовых функций в рамках существующих и проектируемых организационных структур. Все эти обстоятельства отражаются в последней из приведенных и, вместе с тем, наиболее важной для цели

исследования особенности: все аналогичные классификации имеют эмпирический характер и, соответственно, не имеют под собой достаточных теоретических оснований, в первую очередь — психологических.

Таким образом, все подобные классификации — непсихологические в том смысле, что они не основаны непосредственно на психологических особенностях тех или иных видов труда. Однако мы намеренно не исключаем их из рассмотрения, поскольку фактически сложившееся разделение видов труда, с нашей точки зрения, с необходимостью обусловлено не только их технологическими и социальными особенностями, но и собственно психологической спецификой, отражающей латентные закономерности строения и регуляции деятельности. Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что по отношению к рассмотренным эмпирическим классификациям труда выявление их психологических детерминант и коррелятов представляет собой отдельную задачу, которая, безусловно, должна быть решена и заслуживает отдельных исследований, выходящих за рамки статьи.

Рассмотрим выделенные в результате анализа научной литературы психологические классификации видов труда. В качестве базовых признаков, используемых в качестве оснований психологических классификаций профессиональной деятельности, используется широкий спектр разнородных характеристик. При этом наиболее часто используются классификации, построенные по парным дихотомическим признакам и предусматривающие разделение деятельности на умственную и физическую, управленческую и исполнительскую, непосредственную и опосредствованную и т.д. [6, 23]. Однако, как справедливо подчеркивал Л.М. Веккер, такие дихотомические крайности обычно представляют собой лишь полюса континуума, которые именно в силу своей наиболее яркой выраженности и контрастности попадают в фокус внимания исследователей в первую очередь [4].

Основная же часть признакового континуума, его «середина», остается «в тени», так как ее исследование объективно является более сложным и требует более тонких методических приемов. С нашей точки зрения, именно такая ситуация сложилась в настоящее время в вопросе о базовой классификации профессиональной деятельности. При этом «не спасают» и более сложные, недихотомические психологические классификации, примеры которых приведены в нижеследующей табл. 2. Не останавливаясь на их анализе, отметим лишь, что среди подобных классификаций наибольшую известность в нашей стране получили типологические классификации Е.А. Климова [15], Л.А. Йовайши [8], Дж. Холланда [32] и некоторые другие. В зарубежной психологии, помимо типологического, традиционно широко развит подход с позиции «теории черт» (D. Super, J. Kuder, E. Strong, D. Campbell и др.) [22]. Все классификации обладают определенным, иногда — высоким различительным потенциалом, однако все же нередко он оказывается недостаточным, особенно — в свете современных тенденций трансформации сферы профессионального труда, отмеченных выше.

№ п/п	Название источников по психологическим классификациям видов профессиональной деятельности	Ссылка
Зарубежные		
1	Инвентарь интересов Стронга — Кэмпбелла (Strong-Campbell Interest Inventory, 1927, 1974, 1981)	[22. С.233-234]
2	Классификация Холланда (J.L Holland, 1966) в соответствии с опросником «Самоанализ профессиональных склонностей» (Self-Directed Search, SDS)	[6. С.127-129]

3	Классификация профессий Д. Патерсона (1953) с помощью опросника Minnesota Occupational Rating Scale (MORS), основанная на учете способностей	[6. С.130]
4	Протокол предпочтений Кьюдера (Kuder Preference Record, 1966)	[22. С.240-241]
5	Классификация профессий Сьюпера (D.E. Super, 1971)	[22]
Отечественные		
7	Ярусная классификация профессий Е.А. Климова	[6, 15, 23]
8	Модульный подход В.Е. Гаврилова	[6. С.136-139]
9	Классификация профессий Л.А. Йовайши	[8]
10	Л.Н. Собчик (2003): Блоки психодиагностических показателей при разных видах профессиональной деятельности	[26. С.351-371]

В рамках разрабатываемой нами концепции интегративных типов профессиональной деятельности предполагается, что любое признаковое описание деятельности является континуальным, а не дискретным. В силу этого конкретный вид деятельности может быть представлен как многомерная точка в непрерывном пространстве. Несомненно, данное предположение еще предстоит доказать и мы, по-видимому, делаем в этом направлении лишь первые шаги. Но некоторые интересные и заслуживающие внимания результаты уже получены и будут представлены далее.

Интегративные типы профессиональной деятельности и ключевые признаки для их выделения. Как следует из предыдущего изложения, набор ключевых признаков, используемых для психологической классификации профессионального труда, достаточно представлен. Какие же из этих признаков целесообразно выбрать для первоочередного анализа?

Для ответа на этот вопрос целесообразно обратиться к достижениям отечественной теории деятельности, согласно которым доказано, что наиболее значимо и принципиально виды труда отличаются друг от друга по своему *предмету*, определяемому с точки зрения субъект-объектных отношений. Традиционно по данному основанию выделяли субъект-объектные и субъект-объектные типы деятельности. Однако, как показал в своих работах С.Л. Ленков, данная базовая типология деятельности должна быть расширена за счет добавления еще одного базового — субъектно-информационного — типа деятельности, реализуемого во многих современных видах труда, имеющих информационный характер [13, 18, 19]. Соответственно, в рамках нашего исследования в качестве базовых типов профессиональной деятельности, выделяемых по признаку реализуемых в деятельности субъект-объектных отношений, мы будем использовать три типа: *субъект-объектный*, *субъект-субъектный* и *субъектно-информационный*.

Второе основание, которое мы выбрали в качестве основного — это цель деятельности, рассматриваемая в аспекте характера реализуемого субъект-объектного взаимодействия. Согласно Е.А. Климову, все цели деятельности целесообразно разделять на *гностические* (связанные с познанием некоторого фрагмента действительности), *преобразующие* (связанные с воздействием на этот фрагмент) и *изыскательские* (связанные с созданием или познанием чего-либо нового, нешаблонного) [15].

Как видно из этой классификации целей, она объединяет в себе сразу два ключевых признака: 1) характер субъект-объектного взаимодействия (познание или преобразование), 2) признак «продуктивности-репродуктивности», характеризующий креативный, творческий компонент деятельности. В силу этого в пользу нашего выбора второго основания классификации видов труда можно привести следующие

щие аргументы, важные в методологическом плане: 1) цель имеет непосредственное отношение к деятельности как центральной категории теории деятельности, 2) рассмотрение цели согласуется со многими современными теоретико-психологическими подходами к анализу субъекта, при которых целеобразование является одним из наиболее важных субъектных качеств [5, 12].

Таким образом, выбор цели в качестве второго ключевого признака для выделения интегративных типов труда согласуется как с деятельностной, так и с субъектной парадигмами, в методологических рамках которых выполняется наше исследование.

Эмпирическая проверка работоспособности признаков, отобранных для выявления интегративных типов профессиональной деятельности. Как показано в работах А.В. Карпова, при анализе профессиональной деятельности субъект-субъектного типа (управленческой, педагогической и др.) целесообразно дополнять аналитический подход структурным, поскольку некоторые важнейшие психологические характеристики труда имеют именно структурную обусловленность [9, 11]. В работах С.Л. Ленкова плодотворность структурного анализа была подтверждена для профессиональной деятельности субъектно-информационного типа [18, 19]. Опираясь на эти результаты, мы предположили, что структурные характеристики могут оказаться важными и для рассматриваемой деятельности интегративных типов, поскольку в такой деятельности могут быть представлены и субъект-субъектные, и субъектно-информационные взаимодействия.

Для получения аналитических и структурных характеристик деятельности использовался ряд составляющих ее компонентов, представленный в табл. 3. Как видно из данной таблицы, за основу взяты целевая основа деятельности, ее предмет и средства. Триадное представление предмета и целевой основы деятельности было рассмотрено выше (для предмета — выраженность в нем субъект-объектного, субъект-субъектного и субъектно-информационного субстрата, для целевой основы — представленность в ней гностической, преобразующей и изыскательской направленности). Аналогичное триадное представление средств труда, предусматривающее их разделение на внешние, внутренние и функциональные, было введено в работах Е.А. Климова [15]. На основе указанных компонентов были определены аналитические (табл. 4-6) и структурные (табл. 7) характеристики различных видов профессиональной деятельности. В качестве примера в табл. 4 и 5 показаны нормированные аналитические характеристики профессиональной деятельности, соответственно, web-дизайнера и оператора ЭВМ. Видно, что профессия web-дизайнера, по сравнению с профессией оператора ЭВМ, является значительно более интегративной: например, дисперсия выраженности субстрата предмета труда в целевой основе деятельности для этих профессий составляет, соответственно, 358,18 и 565,17.

Таблица 3

Триадные представления компонентов профессиональной деятельности, используемые для получения ее структурных характеристик

№ п/п	Компонент	Свойство	Триада составляющих
1	Предмет труда	Субстратная основа	1) субъект-объектная, 2) субъект-субъектная, 3) субъектно-информационная
2	Цель труда	Характер субъект-объектного отношения	1) гностическая, 2) преобразовательская, 3) изыскательская

3	Средства труда	Отношение к субъекту труда и иным субъектам	1) внешние, 2) внутренние, 3) функциональные
---	----------------	---	--

Таблица 4

Нормированные аналитические характеристики
профессиональной деятельности web-дизайнера

Обозначения субстрата предмета труда: С-О – субъект-объектный, С-И – субъектно-информационный, С-С – субъект-субъектный.

Выраженность субстата предмета труда в целевой основе и средствах труда		Субстрат предмета труда				
		С-О	С-И	С-С	Сумма	Дисперсия
Цели	Гностическая	13,6	18,2	9,1	40,9	
	Преобразующая	9,1	18,2	4,5	31,8	
	Изыскательская	4,5	18,2	4,5	27,3	
	Сумма	27,3	54,5	18,2	100,0	358,18
Средства	Внешние	8,7	17,4	0,0	26,1	
	Внутренние	8,7	17,4	4,3	30,4	
	Функциональные	17,4	17,4	8,7	43,5	
	Сумма	34,8	52,2	13,0	100,0	384,87

Таблица 5

Нормированные аналитические характеристики
профессиональной деятельности оператора ЭВМ

Обозначения: как в табл. 4.

Выраженность субстата предмета труда в целевой основе и средствах труда		Субстрат предмета труда				
		С-О	С-И	С-С	Сумма	Дисперсия
Цели	Гностическая	23,5	23,5	5,9	52,9	
	Преобразующая	23,5	23,5	0,0	47,1	
	Изыскательская	0,0	0,0	0,0	0,0	
	Сумма	47,1	47,1	5,9	100,0	565,17
Средства	Внешние	17,6	23,5	0,0	41,2	
	Внутренние	17,6	17,6	0,0	35,3	
	Функциональные	11,8	5,9	5,9	23,5	
	Сумма	47,1	47,1	5,9	100,0	565,17

Таблица 6

Дисперсия аналитических характеристик
профессиональной деятельности

Обозначения показателей дисперсии : **D1** – суммарная дисперсия аналитических показателей, представленных в табл. 3, 4 и 5; **D2** – дисперсия выраженности типов личности по Дж. Холланду; **D3** – дисперсия выраженности типов профессиональной направленности по Е.А. Климову; **D** – средняя дисперсия по трем предыдущим показателям.

№ п/п	Профессия	D1	D2	D3	D
1	Преподаватель компьютерных технологий в вузе	78,39	25,37	107,76	70,51
2	Франчайзи по экономическим программам	103,43	25,67	141,40	90,17

3	Web-дизайнер	163,44	21,93	211,95	132,44
4	Оператор ЭВМ	495,96	60,06	380,18	312,06
5	Автослесарь	921,58	27,50	962,50	637,19

Таблица 7

Нормированные структурные характеристики профессиональной деятельности

Обозначения: **s1** – ИОС субстрата предмета по целевой основе деятельности, **s2** – ИОС целевой основы по субстрату предмета деятельности, **s3** – ИОС субстрата предмета по средствам деятельности, **s4** – ИОС средств по субстрату предмета деятельности, **s5** – ИОС субстрата предмета по целевой основе и средствам деятельности, **s6** – ИОС средств и целевой основы по субстрату предмета деятельности, **sum** – суммарный ИОС по шести структурным характеристикам.

№ п/п	Профессия	S1	S2	S3	S4	S5	S6	sum
1	Преподаватель компьютерных технологий в вузе	50,0	50,0	33,3	26,7	100,0	42,1	302,1
2	Франчайзи по экономическим программам	23,3	33,3	43,3	36,7	66,7	27,1	230,4
3	Web-дизайнер	33,3	43,3	23,3	33,3	80,0	40,0	253,2
4	Оператор ЭВМ	43,3	33,3	26,7	26,7	50,0	35,0	215
5	Автослесарь	6,7	33,3	10,0	56,7	16,7	50,0	173,4

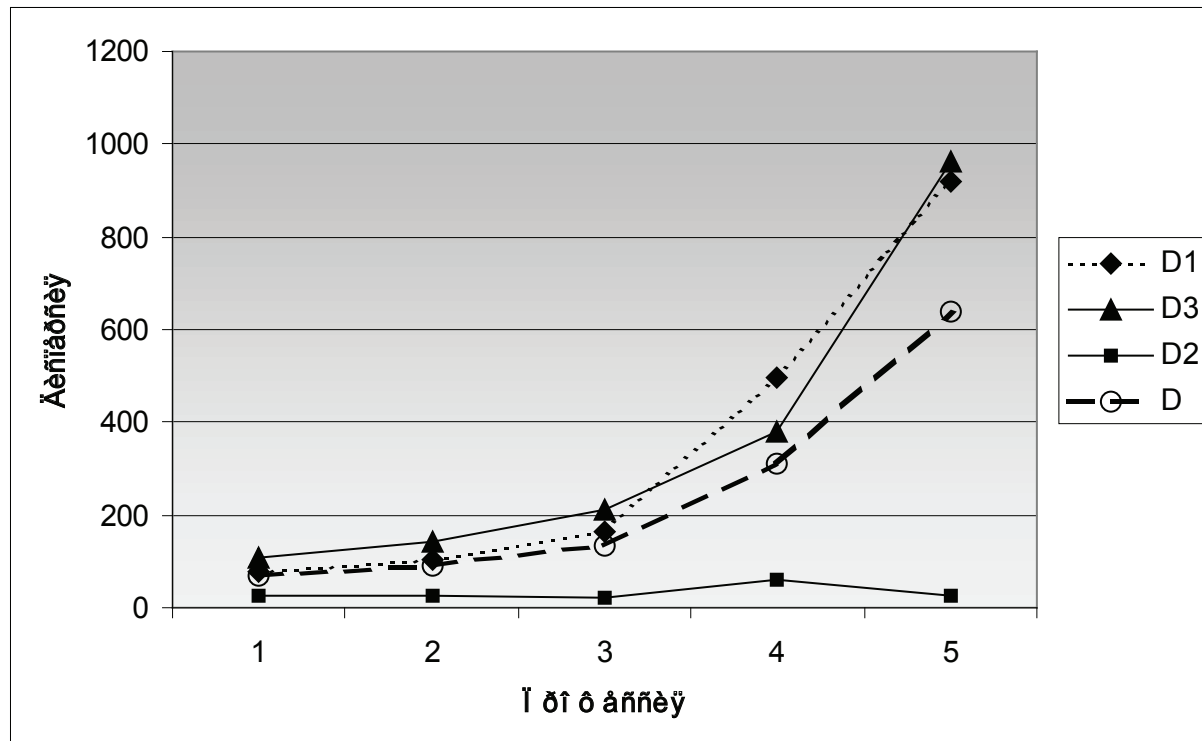


Рис. 1. Дисперсия аналитических характеристик профессиональной деятельности

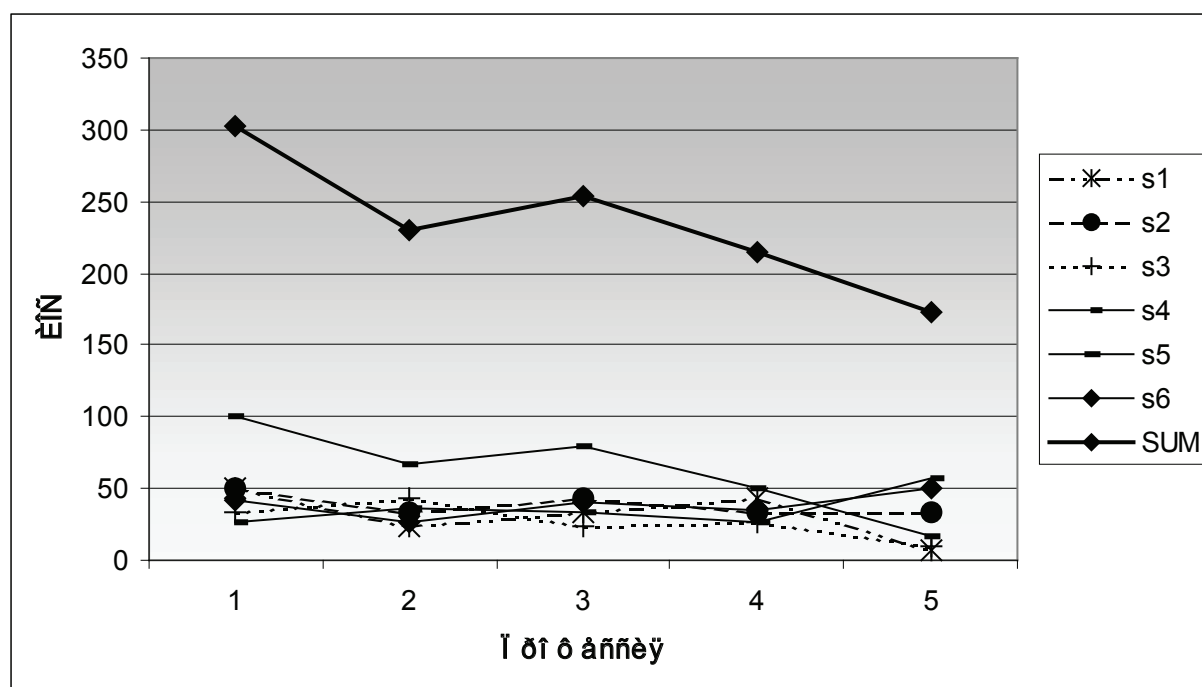


Рис. 2. Структурные характеристики профессиональной деятельности

Для проверки критериальной валидности результатов, полученных на основе учета выраженности субстрата предмета труда в его целевой основе и средствах, для рассматриваемых профессий была определена выраженность базовых типов деятельности по Е.А. Климову и Дж. Холланду, при этом в качестве показателя интегративности рассматривалась дисперсия (см. табл. 6 и рис. 1).

Для выявления согласованности аналитических и структурных характеристик деятельности для рассматриваемых видов профессионального труда были определены *индексы организованности структур* (ИОС) [9, 11].

Как видно из рис. 1, классификация Е.А. Климова лучше согласуется с подходом, основанным на выраженности в морфологических компонентах деятельности субъект-объектных отношений. Соответственно, классификация Дж. Холланда, основанная на иных основаниях, имеет некоторое расхождение с двумя предыдущими. Так, согласно Холланду получается, что автослесарь — интегративная профессия, лишь немного уступающая, например, веб-дизайнеру. Пока ограничимся лишь тем, что констатируем эти расхождения, т.к. у нас недостаточно эмпирических данных для более глубоких выводов. Можно лишь предположить, что данный факт объясняется отличиями в структурной организации деятельности: так, профессия автослесаря имеет самые высокие индексы организованности структур по показателям **s4** и **s6** (см. табл. 7). В целом же из рис. 7 видно, что, хотя отдельные структурные показатели ведут себя неоднозначно, но суммарный показатель организованности **sum** неплохо согласуется со средней дисперсией аналитических показателей деятельности **D** (см. рис. 6). Следовательно, интегративный характер профессиональной деятельности может проявляться как в ее аналитических, так и в структурных свойствах.

Выводы:

1. Основная часть имеющихся в настоящее время классификаций видов профессионального труда относится к группе эмпирико-технологических и, соответс-

твенно, не имеет под собой достаточных теоретико-психологических оснований, ориентированных на психологический анализ деятельности.

2. Имеющиеся психологические классификации профессионального труда (дихотомические, аттитудные, типологические и др.) не связаны прямо и непосредственно с базовыми закономерностями структурно-уровневого и функционального строения деятельности, что затрудняет их применение к психологическому анализу многих сложных современных видов труда.

3. Многие современные виды труда плохо дифференцируются с помощью существующих психологических классификаций в силу того, что занимают в их рамках промежуточное, переходное, межклассовое положение, относясь одновременно более чем к одному классу. Для адекватного методологического подхода к психологическому анализу подобных видов труда целесообразно использовать понятие *интегративных типов* профессиональной деятельности.

4. Интегративные типы профессиональной деятельности могут быть выделены по различным ключевым признакам, в качестве которых в рамках исследования опробованы характер реализуемых в деятельности субъект-объектных отношений, предполагающий использование субъект-объектного, субъект-субъектного и субъектно-информационного базовых типов, а также целевая основа деятельности, дифференцирующаяся на гностические, преобразующие и изыскательские цели.

5. На основании цикла эмпирических исследований показано, что класс интегративных типов профессиональной деятельности включает в себя ряд важных, современных и перспективных видов труда, в частности — труд преподавателя компьютерных технологий в вузе, web-дизайнера, франчайзи по внедрению и эксплуатации программных средств экономического профиля.

6. Установлено, что интегративный характер профессиональной деятельности может проявляться как в ее аналитических, так и в структурных свойствах. При этом при наличии общей корреляционной связи между структурными и аналитическими показателями интегративности данные показатели обладают определенной автономностью, что требует их отдельного изучения с целью последующего сравнительного анализа.

7. Представленность в профессиональной деятельности интегративного типа одновременно нескольких дифференцирующих градаций ключевых признаков классификации профессиональной деятельности позволяет предположить, что психологическая специфика интегративных типов деятельности должна с необходимостью проявляться в качественно специфичных закономерностях структурного и функционального строения деятельности. Выявление данных закономерностей представляет собой следующую перспективную задачу осуществляемого исследования.

Примечания и литература:

1. Беляева А.В., Лепский В.Е. Психология и Интернет: горизонты новых профессий // Развивающаяся психология — основа гуманизации образования. — М.: РПО, 1998. — С.18-19.
2. Бодров В.А. Информационный стресс. — М.: ПЕР СЭ, 2000. — 352 с.
3. Бодров В.А. Психология профессиональной пригодности. — М.: ПЕР СЭ, 2001. — 511 с.
4. Веккер Л.М. Психические процессы. Л.: ЛГУ, 1974-1976. Т. 1. — 334 с.; Т. 2. — 341 с.
5. Завалишина Д.Н. Субъектно-динамический аспект профессиональной деятельности // Психол. журн. Т. 24. 2003. № 6. — С. 5-15.
6. Зеер Э.Ф. Психология профессий. — М.: Академический Проект; Екатеринбург:

- Деловая книга, 2003. — 336 с.
7. Иванова Е.М. Психотехнология изучения человека в трудовой деятельности. — М.: Изд-во МГУ, 1992. — 94 с.
 8. Йовайша Л.А. Проблемы профессиональной ориентации школьников. — М., 1983.
 9. Карпов А.В. Метасистемная организация уровневых структур психики. — М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2004. — 504 с.
 10. Карпов А.В. Организационная психология в условиях кризисного развития общества // Хрестоматия по общей и прикладной психологии / Под ред. А.В. Карпова. — М.-Ярославль: РПО, 2001. — С.124-146.
 11. Карпов А.В. Предпосылки и перспективы развития обобщающей психологической теории деятельности // Проблемы субъекта профессиональной деятельности / Под ред. А.В. Брушлинского, А.В. Карпова. — М.-Ярославль: ИП РАН, ДИА-пресс, 2001. — С.23-54.
 12. Карпов А.В. Психология менеджмента. — М.: Гардарики, 1999. — 546 с.
 13. Карпов А.В., Леньков С.Л. Субъектно-информационные основания психологической теории деятельности // Вестник Ярославск. ун-та. № 10. 2003. — С. 22-38.
 14. Карпов А.В., Скитяева И.М., Волкова Н.В., Ямщиков И.А. Организационная культура: понятие и реальность. — М.: Институт психологии РАН, 2002. — 152 с.
 15. Климов Е.А. Психология профессионала. — М.: Изд-во Московского психолого-социального института, 2003. — 456 с.
 16. Когнитивная психология / Под ред. В.Н. Дружинина, Д.В. Ушакова. — М.: ПЕР СЭ, 2002. — 478 с.
 17. Леньков С.Л. Методика повышения эффективности работы экономиста // Человек и труд. — 2003. — № 10.
 18. Леньков С.Л. Психологическое обеспечение профессиональной деятельности экономиста в условиях информатизации: Монография. — Тверь: Лилия Принт, 2002. — 190 с.
 19. Леньков С.Л. Субъектно-информационный подход к психологическим исследованиям деятельности: Монография. — Тверь: Тверск. гос. ун-т, 2002. — 112 с.
 20. Леньков С.Л., Рубцова Н.Е. Структура информационного пространства // Открытое образование: Научно-практический журнал. — 2003. № 3. — С. 40-46.
 21. Назимов И. Исследование и классификация профессий с целью эффективного использования и развития кадрового потенциала (опыт США) // Управление персоналом. № 9. 2000.
 22. Психологическая энциклопедия. 2-е изд. / Под ред. Р.Корсини, А.Ауэрбаха. — СПб.: Питер, 2003. — 1096 с.
 23. Психология труда / Под ред. А.В. Карпова. — М.: ВЛАДОС-ПРЕСС, 2003. — 352 с.
 24. Рубцова Н.Е. Психологические основы профессиональной деятельности учителя информатики при проведении диалога «школьник — компьютер»: Дисс. ...канд. психол. наук. — Тверь, 1999. — 227 с.
 25. Рубцова Н.Е., Леньков С.Л. Статистические методы в психологии: Учебное пособие. — Изд-е 2-е, перераб. и доп. — М.: УМК «Психология», 2005. — 384 с.
 26. Собчик Л.Н. Психология индивидуальности. — СПб.: Речь, 2003. — 624 с.
 27. Стрелков Ю.К. Инженерная и профессиональная психология. — М.: Академия; Высшая школа, 2001. — 360 с.
 28. Суворова Г.А. Психология деятельности. — М.: ПЕРСЭ, 2003. — 176 с.

29. Тихомиров О.К., Бабанин Л.Н. ЭВМ и новые проблемы психологии. — М., 1986.
30. Шадриков В.Д. Психология деятельности и способности человека. — М.: Логос, 1996. — 320 с.
31. Anderson J.A. Cognitive psychology and its implication. 3rd ed. N. Y., W.H. Freeman, 1990.
32. Holland J.L. Making vocational choices: A theory of careers. Englewood Cliffs, N.J., 1973.
33. Smith M.J. Psychosocial aspects of working with video display terminals (VDT's) and employee physical and mental health // Ergonomics, 1997. Vol. 40, № 10. P.1002-1015.
34. Smith M.J., Carayon P., Eberts R., Salvendy G. Human-computer interaction / G. Salvendy (Ed.), Handbook of Industrial Engineering. Wiley, New York, 1992. P. 1107-1144.
35. Super D.E., Bohn M.J. Occupational psychology. London, 1971.
36. URL: <http://www.warwick.ac.uk/ier/isco/brit/intro.html>
37. URL: <http://www.nist.fss.ru/hr/doc/ok/okpdtr.htm>
38. URL: <http://www.bls.gov/ncs/ocs/ocsm/commmain.htm>
39. URL: http://www.access.gpo.gov/o_net/
40. URL: <http://www.curtin.edu.au/curtin/dept/health/download/asco.pdf>
41. URL: <http://www.worklogic.com:81/noc/home.html>
42. URL: http://www.usapa.army.mil/pdffiles/r611_1.pdf

Некоторые компоненты технократического стиля мышления

Сегодня технократ — это высшая часть бюрократии постиндустриального общества, но для более точного определения понятия «технократ» необходимо выявить присущие ему сущностные признаки. Познавательный-ценностный подход позволяет сделать это.

В обыденном сознании технократ — это человек, имеющий непосредственное отношение к технике. Но если дословный перевод слова «*techne*» с греческого означает «искусственный», то, следовательно, технократ — это человек, занимающийся преобразованием естественного в искусственное, природного в социальное, но в этом случае технократы составляют все человечество, это все жители нашей планеты, т.к. в большей или меньшей степени все они занимаются этим видом деятельности. Слишком широкая трактовка мало что дает для понимания содержания понятия «технократ».

Очевидно, необходимо уточнение содержания самого понятия «техника». Рассмотрим наиболее типичные подходы к трактовке этого понятия. Активное внедрение техники во все сферы современной жизни выявило ее многогранность и до предела усложнило ее понимание. Так, Ханс Ленк¹ насчитывает девять различных толкований понятия «техника»:

- 1) как прикладное естествознание (Рено, Бунге, Румиф);
- 2) как система средств контроля, которая:
 - а) является нейтральной по отношению к цели и может употребляться в качестве экономящего усилия посредника - переключателя или обходного пути, используемого для каких угодно целей (Спенсер, Зимменс, Шпрангер, Ясперс);
 - б) по своему определению служит удовлетворению хозяйственным потребностям и предотвращению определенных действий (Готтль-Оттлиенфельд);
 - в) служит вообще облегчению и формированию нашего бытия (Гелен, Ясперс);
 - г) представляет собой «уравновешенную совокупность» методов вспомогательных средств, неких действий по овладению природой (Готтль-Оттлиенфельд).
- 3) как выражение стремления человека к эксплуатации и власти и желания управлять на основе соответствующих знаний (Шпенглер, Шелер, Элюль);
- 4) как бытийно-историческое развивающееся «раскрытие» («*Entbergen*») и «назначение» природы, например, в снабжении энергией, в управляемой передаче энергии (Хайдеггер);
- 5) как реализация идей, которые извлекаются изобретением и являются продолжением дела изначального божественного творения (Дессауэр);
- 6) как самоосвобождение человека через его собственную деятельность, «через формирование действительности с помощью труда» (Бринкманн);
- 7) как производство вещей в качестве дополнения объективного мира, впервые делающее человека существом культурным (Ортега-и-Гассет);
- 8) как «эмансипация от ограничений, налагаемых органической природой» (Фрейер), «проект искусственного мира в целом», как прогрессивная замена естественного мира, «созидающего самого себя культурным миром» (Шеллинг);

9) как объективация человеческой деятельности и как средство не прямой самointерпретации деятельного существа в «не-Я» (Гелен).

«Новая философская энциклопедия» определяет технику как «исторически развивающуюся совокупность создаваемых людьми средств (орудий, устройств, механизмов и т.п.), которые позволяют людям использовать естественные материалы, явления и процессы для удовлетворения своих потребностей; нередко к технике относятся также и те знания и навыки, с помощью которых люди создают и используют эти средства в своей деятельности»². Современная философия изучает технику в целом ряде взаимосвязанных аспектов: 1) техника представляет собой артефакт (искусственное образование), она специально изготавливается, создается человеком (мастером, техником, инженером). Все множество артефактов можно разделить на два больших класса: технику и знаки; 2) техника является «инструментом», т.е. всегда используется как средство, орудие, удовлетворяющее или разрешающее определенную человеческую потребность (в силе, движении, энергии, защите и т.д.); 3) техника — это самостоятельный мир, особая реальность; 4) техника представляет собой специфический способ использования сил и энергий природы³.

Иногда понятия «техника» и «техническое» употребляются как синонимы и охватывают различные формы проявления: информационные (технические знания), деятельные (технические работы), предметные (орудия деятельности), коммуникативные (органически-технические отношения между людьми и соответствующие им нормы, правила, стандарты), управленческие (механизмы управления)⁴.

Кроме того, следует отметить, что исторически сложились два содержательных критерия понятия «техника» — искусственности и научности. Критерий искусственности позволяет отличать природный (естественный) мир от мира технического (искусственного). Критерий научности позволяет провести дополнительную градацию уже внутри технического (искусственного) мира и отличать научно-технические образцы (ракетная, электробытовая, компьютерная техника) от других. Критерий научности позволяет дифференцировать различные классы техники по степени наукоемкости.

Из разнообразия многочисленных подходов и дефиниций техники целесообразно выделить три ее основные взаимосвязанные аспекта.

Во-первых, техника есть совокупность артефактов, используемых для создания других артефактов и направленных для удовлетворения различных материальных и духовных потребностей человека. В этом случае речь идет о различных овеществленных технических образцах: инструментах, механизмах, машинах, сооружениях и т.д.

Во-вторых, техника — это определенная совокупность операций (навыков, умений), реализуемых в фиксированной последовательности, в четко определенных пространственно-временных интервалах и на основе соответствующих технических приспособлений для достижения поставленных целей. В данном случае, речь идет о технологии, которая, как видно из определения, не существует без техники и может быть как локальной, так и общей.

В-третьих, техника рассматривается как совокупность технических знаний — от специализированных рецептурно-технических до теоретических научно-технических и системотехнических знаний.⁵

Обобщая сказанное о технике, можно утверждать, что технократ это не тот, кто владеет артефактом, способным производить другие артефакты, и даже не тот, кто обладает техническими знаниями, в известной степени этими достижениями

владеет большинство жителей планеты. К технократам следует отнести людей, владеющих технологиями, т.е. совокупностью (системой) «правил, приемов, методов получения, обработки сырья, материалов, промежуточных продуктов, изделий, применяемых в промышленности и других сферах жизнедеятельности общества»⁶. Технологии как раз и синтезируют определенный набор артефактов и технических знаний. Но подобная характеристика также недостаточна, так как владение далеко не любой технологией делает человека технократом. Отличительный сущностный признак технократа состоит в том, что он владеет знаниями, навыками, умениями относительно некой социально значимой технологии и владеет этой социально значимой современной технологией на профессиональном уровне в какой-либо области жизнедеятельности социума.

Вторым сущностным признаком в определении феномена технократии обыденное сознание обычно выделяет слово «Kratos» — власть, рассматривая технократов как людей, стремящихся к власти. При этом не очень ясно, собираются ли технократы прийти к власти через могущество техники во всем ее многообразии путем постепенного захвата производства, либо же посредством разработки и применения некой особой социальной технологии власти. Очевидно, что в обыденном сознании понятия «власть», «управление» рассматриваются как синонимы. Во многом это определяется и тем, что в русском языке слово «власть» является однокоренным со словом «владеть» (властитель, владыка, владычествовать), основание которого имеет значение «собственник», «хозяин». Этимология подчеркивает экономическое основание, определяющее другие уровни властвования.

При всей кажущейся схожести «власть» и «управление» не тождественные понятия. Если власть «в самом общем смысле есть способность и возможность социального субъекта осуществлять свою волю, используя различные ресурсы и технологии»⁷, то управление следует рассматривать как функцию, способ реализации власти. «Управление – функция организованных систем, возникших естественным (эволюционным) или искусственным (креационным) путем».⁸

Власть проявляется в управлении (функциях) и в этом смысле раскрывается универсальная природа власти. Универсализм власти проявляется в том, что пронизывает все общество, «располагается» во всех сферах человеческой деятельности, во всех «клеточках» социальной реальности, на всех уровнях социальной субъектности. «Поле власти» может быть предельно малым (личность, семья и т.п.) и предельно большим, таким, как сфера государственной власти, международных отношений. Предельно широким «полем власти» является вся социокультурная среда, весь социокультурный контекст той или иной эпохи».⁹

С учетом данного подхода можно утверждать, что технократ — это не сама власть, а, скорее всего, ее управленческие функции. Технократ — не собственник, а скорее, управляющий собственностью; он не владеет, а управляет собственностью, причем, управляет в высших сферах социума.

Третьим сущностным признаком в определении феномена технократии обыденное сознание выделяет обычно особый стиль мышления, способный в интересах рационального достижения поставленной задачи игнорировать важнейшие гуманитарные аспекты жизнедеятельности людей. В известной степени это и спровоцировало утверждения о кризисе рациональности, где аргументация увязывалась с нарастающим кризисом всей западной цивилизации. Технократия создает и разделяет идеологию тотального сциентизма и техноцентризма.

Уже со времен Г. Галилея наука стала рассматриваться как особый род мыш-

ления, что впоследствии нашло свое выражение в применении методов конкретных наук в философии. Научный стиль мышления определил геометрические построения Р. Декарта и Б. Спинозы, эмпиризм Дж. Локка, названный И. Кантом «физиологией понимания», юмовское мнение о применимости в области «моральных наук» методов ньютоновской механики. Притягательность строгих рациональных построений в тех областях познания, которые затрагивают не только мир вещей, но и мир личности, не только мир сущего, но и мир должного, таила в себе опасности, в 20 веке ставшие реальными. Возникают социальные группы носителей научного знания, определяемые как «специалисты», «раса мыслителей». О. Розеншток-Хюсси отмечал существенные черты, присущие этим группам: «мышление в себе и для себя», размышление о мире с помощью чистых понятий, статистическое, механически-экономическое понимание социальной структуры.¹⁰

Результат подобной тотальной рационализации знания — это разделение общества на «специалистов» и «неспециалистов» не только по отношению к конкретно-научному знанию, но и по отношению к нравственным установкам, ценностным ориентациям. Абсолютизация научного стиля мышления приводит к созданию языка понятий, дефиниций, логических конструкций, понятного лишь специалистам и мало доступного для непосвященных неспециалистов. Формируется рационалистический, сугубо научный подход к пониманию бытия как объекту логических манипуляций. Такой подход М. Бубер называл «функциональным», обращенным к логически сконструированному миру, отчужденному от человека.

Опасность «функционального» стиля мышления отмечал К. Лоренц: «Ценности нельзя выразить в присущей естественным наукам терминологии количества. Одна из наихудших aberrаций современного человечества заключается в распространенном убеждении, будто бы то, что невозможно представить в количественном измерении и выразить на языке так называемой «точной» науки, не имеет реального существования; отрицается реальность всего, что связано с ценностью, и отрицает ее человечество, которое, как прекрасно сказал Хорст Штерн, «знает цену всего и не знает ценности ничего».¹¹

Таким образом, рассуждения о рациональности применительно к технократии как «расе мыслителей» идут не столько о рациональности как таковой, сколько о ее мировоззренческом тотальном характере, особом типе отношений в системе «человек — мир». Проблема рациональности одна из центральных и наиболее спорных в современной философии. В предельно общем понимании рациональное (от лат. *rationalis* — разумное) означает обусловленное разумом, логически определенное, непротиворечивое, обоснованное, противостоящее иррациональному, т.е. неразумному, алогичному. При попытке более конкретного определения мнения расходятся, а рациональность определяется как характеристика деятельности человека, сопряженная с умением ставить новые проблемы, изобретать теоретические альтернативы (критические рационалисты: К. Поппер и др.); характеристика мира в целом, основанная на идее тождества бытия и мышления (рационализм Г. Гегеля и др.); атрибутивное свойство всех технических цивилизаций, основанное на вере в умение технического интеллекта организовать жизнь людей (Р. Арон, Н. Луман); характеристика знания, отождествляющая рациональность с научностью, а научность, в свою очередь, со строгими логическими правилами (Аристотель, Р. Декарт и др.) и т.д.), хотя сама она является сложной научной проблемой.

По существу мы сталкиваемся с необходимостью познавательного-ценностного подхода к анализу содержания технократического стиля мышления. «Стиль мыш-

ления – это сложившийся в процессе жизнедеятельности человека, базирующийся на его социальном опыте, своеобразный, устойчивый, инвариантный «механизм» использования информации, ставшей достоянием его сознания, в интересах практики». ¹²

Познавательный компонент технократического стиля мышления подчиняется общепринятым требованиям логики, гносеологии и в этом плане мало чем отличается от стиля мышления людей других социальных групп. Отличия содержатся преимущественно в ценностном компоненте технократического стиля 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. В-четвертых, готовность решать социально-политические проблемы как инженерные задачи в ущерб гуманистической составляющей.

Технократическое мышление абсолютизирует возможность репродуцирования одних и тех же производственных процессов, организационных действий, управленческих решений, количественных показателей, переноса их с производственной сферы на практически всю область общественных отношений, в том числе и моральных. К. Ясперс предостерегал об угрозе распространения технического мышления на все сферы человеческой деятельности. Он отмечал, что при усилении технократических тенденций «человек сам становится одним из видов сырья, подлежащего целенаправленной обработке, поэтому тот, кто раньше был субстанцией целого и его смыслом, – человек теперь становится средством». ¹³

Познавательные-ценностные компоненты технократического стиля мышления находятся под большим влиянием сциентистского мировоззрения. Проблема технократического стиля мышления есть во многом осмысление проблемы рациональности через дилемму «сциентизм – антисциентизм». *Сциентизм* (от лат. scientia – знание, наука) как мировоззренческую позицию, абсолютизирующую науку как наивысшую культурную ценность, обычно увязывают с возникновением различных школ неокантианства.

Так, в марбургской школе (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассирер) философия трактуется как рационально-теоретическая форма мышления, способная выступать в качестве науки и отвечать соответствующим критериям. Наука – высшая форма человеческой культуры, разум находит в науке свое истинное прибежище. Рациональность отождествляется с научностью, разум абсолютизируется, мышление объявляется единственным критерием определения объекта (Г. Коген). В результате логика развертывания научной мысли переносится на логику развития действительности, а построения точной науки рассматриваются как образец для построения философии. В социологии сциентизм стал активно формироваться с 30-х годов 19 века (О. Конт). Образ новой науки связывался либо с физикой (механицизм С. Милля), либо с биологией (органицизм Г. Спенсера, Э. Дюркгейма).

С 20-х по 50-е годы 20 века сциентизм теоретически обоснуется неопозитивистской методологией и воплощается в физикализме Дж. Ландберга и органицизме структурно-функционального подхода) как рационального мировоззрения тех-

нократов проявляется в следующих теоретических формах: (а) методологической: абсолютизирующей стиль и общие методы так называемых точных наук, признавая научные знания эталоном, который необходимо внедрить во все виды и формы человеческой деятельности; рациональность отождествляется технократами с научной рациональностью в ее классической форме и одновременно принижаются иные формы духовного освоения бытия; (б) аксиологической: технократы объявляют науку и технику высшими социокультурными ценностями, видя в них первопричину прогресса в обществе; они отрицают общественную значимость социально-гуманитарной проблематики, проявляя нигилистически высокомерное отношение к эстетическим и нравственным ценностям общества, либо же принижают научный статус гуманитарного знания, как якобы не имеющего познавательного значения (оно рассматривается лишь как собрание мифов, исторических анекдотов, притч и непроверенных данных). Девиз сциентизма, который полностью разделяют технократы: «Наука и техника превыше всего».

Тотальный сциентизм рассматривался технократами как гарантия достижения счастья и соответственно просвещение рассматривалось как главная задача. Следует вспомнить, однако, что уже первые плоды эпохи Просвещения - Великая французская буржуазная революция показала, как максимум рациональности и порядка оборачивается иррациональностью и хаосом. Уже тогда возникла основа для будущего антисциентизма, но еще целый век человечество продолжало верить в безграничные возможности науки. И только в начале 20 века развитие технической рациональности и деструктивные последствия научно-технической революции привели к теоретическому оформлению антисциентизма.

Антисциентизм направлен против идеологии технократии, подчеркивает ограниченность возможностей науки, а в своих крайних формах толкует ее как силу, чуждую и враждебную подлинной сущности человека. В рамках антисциентизма акцент делается на вненаучные формы и способы постижения действительности. Девиз антисциентизма «Научно-технический прогресс враждебен подлинной сущности человека», «Интеллект болен».

Сущность антисциентизма как рационального мировоззрения проявляется в следующих теоретических формах: 1) антропологической, утверждающей о недопустимости превращения человека в объект рационально-теоретического анализа; 2) гуманистической, выдвигающей проблему ответственности ученого перед обществом; 3) иррационалистической, признающей необходимость жесткого ограничения места и роли науки в решении коренных проблем человеческого бытия, отказывающей признавать положительное влияние науки на культуру, объявляющей науку виновницей всех бедствий социального развития (оружие массового поражения, бесчеловечные эксперименты в социальном управлении и т.д.). Для антисциентистов научные сообщества это некий новый «Левиафан» Т. Гоббса, «белокурая бестия» Ф. Ницше. Члены научного сообщества — безжалостные, хищные эксплуататоры, преследующие истину как хищные звери добычу, не останавливаясь ни перед чем, и в итоге создавая угрозу уничтожения всему обществу.¹⁴

Антисциентизм указывает на принципиальную невозможность понять с помощью научной рациональности феномен человеческой свободы творчества, индивидуальность и т.д. Антисциентизм выступает против рассмотрения научно-технического прогресса как определяющего начала в социальной жизни, призывает к возврату к традиционным ценностям, к индивидуально-групповым формам общения, резко возражает против универсализации социальных связей.

Позиционирование сциентизма и антисциентизма окончательно сложилось в 20 веке, и во многом под влиянием теоретической и практической деятельности технократов. Сторонниками сциентизма традиционно являлись неопозитивисты, авторы концепций индустриального и постиндустриального обществ, причем нередко их взгляды приобретали тотальный сциентистический характер. Антисциентистская ориентация нашла свое воплощение в теоретических рассуждениях экзистенциализма, философии Франкфуртской школы и др. и во многом была ответной реакцией на деятельность технократии.

Выявленные сущностные черты позволяют дать определение исследуемому объекту социально-философского анализа. Технократ – это субъект, представитель высшей бюрократии, профессионально владеющий современными социально значимыми технологиями, реально реализующий управленческие функции высших социальных структур и распространяющий идеи рационализма до идеологии тотального сциентизма и техноцентризма.

Примечания:

1. Ленк Х. Размышления о современной технике. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 42-43.
2. Новая философская энциклопедия в 4-х тт. Т. 4.- М.: Мысль, 2001. С. 61.
3. См.: Новая философская энциклопедия в 4-х тт. Т. 4.- М.: Мысль, 2001. С. 61-62.
4. Философия.- Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. С. 446.
5. См.: Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. - М.: Контакт-Альфа. 1995. С. 293.
6. Новая философская энциклопедия в 4-х тт. Т. 4.- М.: Мысль, 2001. С. 65.
7. Современный философский словарь. – М.: Академический проект, 2004. С. 110.
8. Новая философская энциклопедия в 4-х тт. Т. 4.- М.: Мысль, 2001. С. 144.
9. Современный философский словарь. – М.: Академический проект, 2004. С.110-111.
10. О. Розеншток-Хюсси. Раса мыслителей или Голгофа веры. // О. Розеншток-Хюсси. Язык рода человеческого. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000.
11. Кара-Мурза С.Г. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 6.
12. Кокорин А.А. Анализ: аксиоматическое эссе. – М.: Изд-во МГОУ, 2003, с.252.
13. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. // Смысл и назначение истории.- С.38.
14. См.: Яковлев В.А. Бинарность ценных ориентаций науки // Вопросы философии. № 12, 2001, с.7-9.

Шевкун Т.В.,

*до 1.06. 2006 г. доцент кафедры философии МГОУ,
канд. филос. наук, доцент*

ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ МАТЕМАТИКИ

Начиная с XIX в. в математике произошли радикальные изменения, имевшие далеко идущие последствия для всей науки, ибо они затрагивали глубинные слои гносеологии, вызывали необходимость пересмотра рациональных оснований научного знания; переосмысление своих собственных принципов рациональности позволило математике достичь впечатляющих результатов. В различных математических дисциплинах появляются взаимоисключающие и вместе с тем взаимодополнительные построения, что предполагало новое качество математической мысли.

Характерными чертами обновленного стиля математического мышления становятся антидогматизм и критическая настроенность, вариативность и многомерность. Новые принципы рациональности и новая онтология математических объектов начинают формироваться в русле изобретения (открытия) неевклидовой геометрии.

Как известно, для замены V-го постулата «Начал» Евклида потребовалось более чем 2-х-тысячелетнее развитие математики. Навряд ли непосредственные создатели неевклидовой геометрии были озабочены гносеологическими изысканиями, - в первую очередь они (Гаусс, Лобачевский, Бойаи) преследовали чисто математические интересы. Однако, в отличие от своих предшественников, приняв за исходное противоположное пятому постулату положение, и не придя к противоречию, они оценили эту ситуацию как перспективную, а не абсурдную.

«В сравнении с изысканиями Ламберта в построениях Лобачевского и Бойаи заключается более смелая диалектика. Это связано с тем, что цель теорем, которые вытекают из неевклидова варианта теоремы о параллельных, тянется все дальше и дальше и все более освобождается от того, что руководствуется аналогиями»¹.

Неевклидовый подход в геометрии развил в своих трудах Риман, который также преодолевает устоявшиеся стереотипы. Одним из первых он отказывается от абсолютного пространства классической физики, осознавая, что метрика пространства зависит от происходящих в нем событий.

Если создатели неевклидовой геометрии ценой огромных усилий преодолевали те или иные догмы, то их последователи имели уже больший интеллектуальный простор для постановки казалось бы неожиданных вопросов с тем, чтобы обрести новые знания, не менее значимые, чем предыдущие. Постепенно осознавалась важность не только сделанных открытий, но и аксиоматический способ их достижения.

Особо следует отметить вклад Д. Гильберта в разработку аксиоматического метода: развивая идеи Гаусса, Лобачевского, Римана, он создает целое «семейство» геометрий. Так, относительно построенной Гильбертом неархимедовой геометрии, А. Пуанкаре писал: «Понятно, как велико значение этого изобретения и в каком отношении оно составляет в развитии наших идей шаг, почти столь же смелый, как и тот, который мы сделали благодаря Лобачевскому; неевклидова геометрия, можно сказать, относилась с уважением к качественной стороне концепции геометрического континуума, хотя в то же время потрясает до основания наши идеи о его изменении. Неархимедова геометрия эту концепцию разрушает, она рассекает континуум, вводя в него новые элементы»².

В алгебре также происходят качественные изменения за счет отказа от некоторых стереотипов. Открытие кватернионов привело к расширению системы чисел, но произошло это за счет отказа от коммутативности операции умножения, что считалось совершенно недопустимым в множестве натуральных, действительных и комплексных чисел.

«Операции арифметики со своей стороны были подвергнуты критике, и кватернионы Гамильтона дали нам пример операции, представляющей почти полную аналогию с умножением, которую можно назвать тем же именем и которая, однако, не коммутативна: произведение изменяется при перестановке множителей. Здесь в арифметике мы имеем революцию, совершенно подобную той, которую Лобачевский произвел в геометрии»³.

«Открытие кватернионов произвело ошеломляющее впечатление на многих ведущих английских математиков – современников Гамильтона, оно считалось последним словом в математике и идеальным методом решения большинства алгебраических проблем. На самом деле кватернионы были скорее первым, а не последним словом. Барьер был преодолен: стала развиваться алгебра, отбросившая некоторые из основных положений древней алгебры. Вскоре математики стали искать другие пути, которые дали бы им возможность дополнить обычные числа новыми символами, и пришли к так называемым гиперкомплексным числам. Затем математики стали спрашивать: а почему следует начинать с обычных чисел? Может быть, лучше рассматривать любой набор символов, задавшись определенными правилами обращения с ними? Понятие «алгебра» постепенно расширилось настолько, что стало включать в себя любую систему рабочих символов вместе с приписываемыми им правилами. Теперь каждый мог ввести свою собственную алгебру. Разумеется, отсюда еще не вытекало, что каждый, кто так поступал, обретал право на бессмертие. Трудность всегда состояла в том, чтобы ввести систему, которая давала бы интересные и плодотворные результаты и вносила значительный вклад в остальную часть математики и в науку в целом»⁴.

Переворот в математике, произведенный открытием «воображаемых» геометрий привел к переосмыслению природы математических объектов и созданию новой философии математики. «В течение столетий математики рассматривали интересные их объекты – числа, прямые и т.д. – как некие субстанции, вещи в себе. Поскольку, однако, эти «сущности» упорно не поддавались попыткам точного описания их природы, математики XIX столетия стали понемногу укрепляться в мысли, что вопрос о значении этих понятий как субстанциональных объектов в рамках математики (да и где бы то ни было) просто не имеет смысла. Математические утверждения, в которые входят эти термины, относятся вовсе не к физической реальности; они лишь устанавливают взаимосвязь между математически «неопределяемыми объектами» и правила оперирования с ними. Вопрос о том, чем «на самом деле» являются точки, прямые и числа, не может и не должна обсуждать математическая наука ... К счастью, творческая мысль забывает о догматических философских верованиях, как только привязанность к ним становится на пути конкретных открытий»⁵.

С аналогичными проблемами при создании теории множеств столкнулся и Г. Кантор. Как известно, он выделял реальность интерсубъективную, отождествляя ее с деятельностью человеческого духа, и реальность транссубъективную (транзистентную), связанную с отображением внешнего мира.

По Кантору, математика «при развитии своих идей должна считаться единс-

твенно лишь с имманентной реальностью своих понятий и поэтому не обязана вовсе проверять также их транзитивную реальность. В силу этого исключительного положения, отличающего ее от всех других наук и объясняющего сравнительную легкость и отсутствие принуждения в занятии ею, она заслуживает совершенно особым образом имени свободной математики — название, которое, будь мне предоставлен выбор, я дал бы охотнее, чем ставшее обычным наименование «чистая» математика.

Математика в своем развитии совершенно свободна и связана лишь тем само собой разумеющимся условием, что ее понятия должны быть непротиворечивы, а также должны находиться в неизменных, установленных отношениях к образованным раньше и уже имеющимся налицо испытанным понятиям ...Сущность математики заключается именно в ее свободе»⁶.

Руководствуясь таким подходом в понимании природы математического знания, математики в дальнейшем пришли к таким абстрактно-теоретическим построениям, в свете которых теория множеств самого Кантора стала называться «наивной».

Не менее значимой для математики оказалась аксиома выбора, тесно связанная с теорией множеств. После того, как ее впервые сформулировал Цермело, она сразу оказалась в центре внимания⁷. Многие ведущие математики не случайно сравнивали ее с аксиомой о параллельных: если отрицание последней привело к открытию неевклидовых геометрий, то аксиома выбора затрагивала фундамент математики — арифметику натуральных чисел и построенный на ее базе континуум.

Размышляя о соотношении этих аксиом, Н.Н. Лузин писал: «Первое, что приходит на ум, это то, что установление мощности континуума есть дело свободной аксиомы, вроде аксиомы о параллельных для геометрии. Но в то время как при инвариантности всех прочих аксиом геометрии Евклида и при вариировании аксиомы о параллелях меняется смысл произнесенных или написанных слов: точка, прямая и т.д., смысл каких меняется, если мы делаем мощность континуума подвижной на алефической шкале, все время доказывая непротиворечивость этого движения?»⁸.

Из сопоставления этих двух аксиом напрашивается вывод о том, что если вариативность аксиомы о параллельных линиях ведет к изменению смысла таких фундаментальных понятий, как точка, прямая и т.д., то неизвестно, к изменению каких понятий может привести вариативность аксиомы выбора. Несомненным остается то, что открытие неевклидовых геометрий дало мощный импульс для развития всей математики, а принцип однозначности в отражении закономерностей реальности уступил место принципу многозначности.

Любопытно, что с помощью аксиомы Цермело математики предполагали унифицировать науку и внести однозначность. Однако, по иронии судьбы, именно неоднозначность выбора привела к возникновению многих (альтернативных) математик.

Дальнейшее развитие теории множеств обнажило тесную связь аксиомы выбора с континуум-гипотезой. Оценивая значение последней, Д. Гильберт писал: «Наиболее значительными и важными событиями последнего столетия в этой области является, как мне кажется, арифметическое овладение понятием континуума в работах Коши, Больцано, Кантора и открытие неевклидовой геометрии Гауссом, Бойаи и Лобачевским»⁹.

Саму континуум-гипотезу он сформулировал следующим образом: «Каждая бесконечная совокупность чисел, то есть бесконечное числовое (или точечное множество), эквивалентно либо множеству целых натуральных чисел 1, 2, 3, ..., либо

множеству всех вещественных чисел, а следовательно континууму, то есть эквивалентно точкам отрезка; с точки зрения эквивалентности возможно только два типа числовых множеств: счетное множество и континуум»¹⁰.

В дальнейшем возник вопрос о континууме как упорядоченном множестве: «Нельзя ли каким-нибудь другим способом упорядочить совокупность всех вещественных чисел так, чтобы каждое его подмножество имело первый элемент, то есть нельзя ли континуум также рассматривать как вполне упорядоченное множество»¹¹.

Попытки доказать эту гипотезу, как и в случае с аксиомой о параллельных линиях, завершились тем, что это независимое суждение, и проблему следует сформулировать иначе: доказать невозможность обоснования или опровержения континуум-гипотезы в определенной системе аксиом теории множеств. Сам Гильберт пришел к выводу о независимости континуум-гипотезы и доказал, что к некоторой непротиворечивой системе аксиом E можно присоединить аксиому выбора и обобщенную континуум-гипотезу.

П. Коэн в 1963 г. доказал независимость континуум-гипотезы (КГ) и аксиомы выбора (АВ) от предложенной Цермело и Френкелем аксиоматики теории множеств (ZF); ему удалось доказать, что присоединение КГ, АВ и их отрицаний к системе ZF порождает четыре комбинации (КГ + АВ, КГ + $\overline{AB}$, $\overline{KH}$ + АВ, $\overline{KH}$ + $\overline{AB}$) и не приводит к противоречию¹².

После работ Геделя и Коэна проявилась ситуация относительно неразрешимых проблем: стало возможным показать, что исходя из аксиом, допустимых в современной математике, нельзя однозначно доказать, что ответ на поставленный математический вопрос будет положительным или отрицательным.

Результаты Геделя и Коэна свидетельствовали об открытом характере математики, ее многомерности и относительности; гильбертовская же программа доказательства непротиворечивости всей математики оказалась принципиально невыполнимой. «Быть может, следовало с самого начала понять, — замечает по этому поводу Я. Стюарт, — что программа Гильберта обречена на неудачу. Уж слишком она похожа на попытку поднять самого себя за шнурки ботинок!»¹³.

После обнаружения парадоксов теории множеств стала очевидной невозможность обоснования математической науки. «Значит, изучение трансфинитного приводит к некоторому числу противоречивых следствий. А почему бы и нет? Разве не появлялись парадоксальные заключения, когда начинали вводить иррациональные числа, числа отрицательные, числа мнимые? Быть может, мы находимся на одном из таких же поворотов науки, и следует предоставить будущему задачу выяснения этих неясностей, которые должны лишь заставить нас больше интересоваться понятиями, в связи с которыми они возникают»¹⁴.

Постепенно складываются различные концепции обоснования математики: логицизм (сведение математики к логике), формализм (доказательство ее непротиворечивости), интуиционизм (сведение математики к арифметике). Каждое из них, рефлексируя над математическим познанием, вводит те или иные утверждения — запреты.

Оценивая подвижность и относительность границ допустимого и недопустимого в математике, Н.Н. Лузин писал: «Если анализировать взгляды творцов современной теории функций, легко подметить, что каждый из них в процессе своей работы исходит из определенной концепции возможного и допустимого, за пределами которого кончается область математики и начинается область, лежащая, по выражению Бореля, «вне математики» («en dehors des mathematiques»). Если, следуя примеру Максвелла, приписать область возможного и исполнимого того или иного автора соответствующему

воображаемому существу, то получится следующая схема:

1. $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ Брауэра. Его область есть область целого конечного, притом ограниченного путем указания верхнего конечного предела. За этой областью все лежит «вне математики».

2. $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ Бэра. Его область есть просто область целого конечного без указания верхней конечной границы. Бесконечное – это лишь *façon de parler* и находится «вне математики».

3. $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ Бореля. Его область есть область счетной бесконечности. Всякое несчетное множество – «вне математики».

4. $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ Лебега. Его область есть область мощности континуума. Всякая операция, требующая континуум простых шагов, доступна этому $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ у, поэтому определение верхней меры еще лежит в области математики, но мощность $2N_1$ – мощность совокупности всех функций – уже отрицается Лебегом и не по силам его $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ у.

5. $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ Цермело. Его поле операций – всякие мощности; в частности, всякое множество $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ Цермело может «сделать» вполне упорядоченным»¹⁵.

Образ посткласической математики был бы явно не полным, если не затронуть вопрос о компьютеризации и ее роли в современной культуре. Портрет современной математики становится более узнаваемым посредством модулятора Корбюзье; это – чертеж-регулятор, в основе которого – квадрат, удвоенный квадрат, два иррациональных числа, взятых в отношении золотого сечения. Очеловеченное бытие нуждается в измерении, и такой мерой «окультуренной» природы становится сам человек.

«Мы знаем, что в конце прошлого и в начале настоящего века в основу представлений о мировоззрении была положена неевклидова геометрия. Разрыв с прошлым был столь же глубоким, а пожалуй, и еще более глубоким, чем разрыв между схоластическим представлением о вселенной Средневековья и представлением таких математиков евклидовой школы, как Леонардо, Коперник и Ньютон.

Какое же влияние оказывает и какая еще окажет на роль пропорций в искусстве смена представлений об абсолютных значениях времени и пространства новыми представлениями об изменчивости соотношения «пространство-время». Подход к решению этого вопроса дает нам модулятор Корбюзье. Если подойти к нему с исторической точки зрения, можно сказать, что это увлекательная попытка согласовать традицию с современными неевклидовыми представлениями. Сам факт, что Корбюзье в качестве основы своей системы принял человека в окружающей его среде, а не какие-либо общие положения, говорит о том, что он решил перейти от абсолютных норм к нормам относительным»¹⁶.

В квадрате модулятора изображена стилизованная фигура человека; весь чертеж соотнесен с некоторыми особыми точками данной фигуры. «Модулятор это средство измерения, основой которого является рост человека и математика. Человек с поднятой рукой дает нам точки, определяющие занятое пространство – нога, солнечное сплетение, голова, кончик пальцев поднятой руки, – три интервала, обуславливающие серию золотого сечения, называемую рядом Фибоначчи. С другой стороны, математика предлагает здесь некоторое изменение, очень простое и в то же время весьма существенное: простой квадрат, удвоение и два золотых сечения»¹⁷.

Современный человек живет в особой эпохе «овеществленной математики» – компьютерном мире, и это обстоятельство еще должно быть осознано нами. Исторический ряд эпох, связанных с возникновением речи, письма, книгопечата-

ния дополнился созданием компьютерной техники, и неизвестны еще те глобальные последствия, которые вызовет ее развитие. Вообще-то зачатки этого открытия можно найти в изобретении Р. Луллия и арифмометрах Паскаля и Лейбница, однако эпоха компьютеров начинается в наше время, когда были сделаны существенные открытия в математике и логике.

В 1936 году А.М. Тьюринг опубликовал статью, в которой представил символическое описание некоторой логической структуры, получившей впоследствии название «машина Тьюринга». Параллельно Л. Пост в своей статье «Финитные комбинаторные процессы, формулировка 1» описал другую, более простую «логическую машину» — «машину Поста»¹⁸.

Именно эти работы открывали новые перспективы в «идеологическом» обосновании «компьютерной» математики и вычислительной техники.

Создание компьютера, будучи явлением значительным в истории человеческой цивилизации, не может не оказывать влияния на мировоззрение и саму культуру. Появляется даже тип человека («человек Тьюринга»), мыслящего в компьютерных терминах; это может быть не только математик-программист, но и композитор, писатель, педагог и т.д., — каждый, кто находится в «системе координат» современной цивилизации.

Исторические ряды интеллектуально-духовных явлений дополняются новыми неклассическими феноменами и понятиями. Примерами такого рода «интеллектуальных традиций» могут быть следующие: конечное пространство эллинов — бесконечное пространство европейской мысли — компьютерное пространство (и виртуальная реальность); «память» папируса-манускрипта — книги — компьютеры; устное слово — письменное слово — печатное слово — слово-символ на мониторе; жизнедеятельность человека во времени — жизнедеятельность «человека Тьюринга» со временем; бог-демиург Древности — бог-творец Средневековья — бог-математик Нового времени — бог-программист XX столетия; живой божественный космос Платона — «божественный» часовой механизм Н. Орема — моделирование макро- и микрокосмоса с помощью компьютерной технологии.

В связи с феноменом компьютеризации часто выдвигается тезис о возможной бездуховности грядущей «информационной» цивилизации; методологическим основанием такого подхода является положение о полной несоизмеримости прошлого, настоящего и будущего. Дескать, навсегда в прошлом остался «золотой век» человечества с его подлинной духовностью и культурой.

Однако, не представляется возможным исключить «человека Тьюринга» из современной культуры, поскольку это привело бы к уничтожению последней. Человеческая цивилизация продолжает развиваться по своим объективным законам, вырабатывая новые принципы интеллектуальной свободы, новые формы рациональной духовности.

Перефразируя Канта, можно сказать, что техника без духовности — слепа, духовность же без техники — зачастую пуста. Отсюда напрашивается вывод о необходимости взаимодействия духовности и рациональности, научных и вненаучных форм познания, гуманитарных и естественных наук.

Современная философия науки начинает преодолевать крайности сциентизма и антисциентизма, различные формы осовремененного механицизма. Так, отказывать идеям современного научного познания в метафизичности (имплицитной включенности философских структур) — означало бы, что они полностью разложимы на так называемые «атомарные предложения».

Образ современной математики (неклассической и постклассической) вызвал и соответствующие изменения в философии математики. Наряду с фундаменталистским направлением, занятым выявлением природы математического знания (существование математических объектов, определение предмета математики, сущность доказательства, возможности математического редукционизма), сложилось и нефундаменталистское направление, анализирующее развитие математики в социокультурном контексте.

Суммируя отличительные черты последнего, А.Г. Барабашев резонно выделяет следующие:

- здесь исследуется группа проблем функционирования математики (своего рода динамика), и если при изучении сущности математики фундаментализмом вопрос ее функционирования оказывается оттесненным на задний план, то в данном случае, наоборот, отодвигается обнаружение неизменной сущности математики, независимой от ее развития;

- нефундаменталистская философия математики смотрит на математику с гораздо более широких позиций, и поэтому она способна лучше адаптироваться к тем бурным изменениям, которые претерпевает ныне математика, ее соотношение с другими науками и ее место в культуре;

- нефундаменталистская философия математики ближе к современным исследованиям в математике и истории математики, и ее применение может быть плодотворным в обеих этих сферах¹⁹.

Завершая статью, следует подчеркнуть, что поиски нового мирозерцания на рубеже двух тысячелетий, новизна современной гносеологической ситуации (отсутствие прежней однозначности и наглядности) с необходимостью приводят к повышению роли и значения философских и математических идей.

Философия и математика являются универсальными сферами научно-теоретического мышления. Их «общим полем» выступает не природа как таковая, а «окультуренный», «теоретизированный» мир, при осмыслении которого мы обращаемся не к опыту и эксперименту, а к идеальным моделям и теоретическим построениям, сочетание и взаимодействие которых приводит к той или иной картине мира.

Философия как духовно-теоретический разум - выступает идейно-теоретической основой человеческого мышления и в этом качестве органически включается в историко-научный процесс, другие формы общественного сознания, формируя в конечном счете духовный горизонт мировидения.

Математическое мышление как рационально-символический разум — конструирует многообразные математические структуры по законам формальной и диалектической логики, формируя при этом своего рода «математическую картину мира» — совокупность абстрактных структурно-количественных отношений и пространственных форм, прообразы которых принципиально могут встретиться в природе, обществе и мышлении.

Несомненно, что без математических методов современное познание невозможно, о чем свидетельствует его повсеместная математизация, и главное, — онтологизация самой математики. Благодаря активной роли математики наука способна достичь более высоких уровней теоретического синтеза, вступая тем самым в сферу исконно философских проблем, таких как бытие и сознание, пространство и время, конечное и бесконечное, прерывное и непрерывное, единое и многое, причинность и неопределенность. Отсюда можно предположить, что математический разум, опираясь на свои глубокие традиции и законы собственного развития, включает и свое-

го рода «философскую компоненту», учитывает определенный класс философских идей, стимулирующих пути совершенствования математического познания.

Примечания:

1. Башляр Г. Новый рационализм. — М., 1987. С. 45.
2. Основания геометрии. — М., 1956. С. 462.
3. Там же. С. 453.
4. Сойер У.У. Алгебра // Математика в современном мире. — М., 1967. С. 67.
5. Курант Р., Роббинс Г. Что такое математика? Элементарный очерк идей и методов. — М., 1967. С. 22–23.
6. Кантор Г. Труды по теории множеств. — М., 1985. С. 80.
7. Вот некоторые формулировки аксиомы выбора из книги Ф.А. Медведева «Ранняя история аксиомы выбора»:
«Рассматривается семейство S непустых множеств X :
А. Функциональная форма. Номинально определяется однозначная функция множества F с областью задания S и значениями на каждом x , принадлежащими этому X : $F(x) = x$, $x \in X$, $x \in S$. В аксиоме выбора утверждается существование такой функции множества (хотя бы одной).
В. Множественная форма. Номинально определяется множество M , элементами которого являются элементы множества X , выбранные по одному в каждом X . В аксиоме выбора утверждается существование такого множества (хотя бы одного множества «представителей», «выделенных элементов» множества X).
С. Мультипликативная форма. Номинально определяется декартово произведение множеств X . В аксиоме выбора утверждается непустота этого произведения».
(Медведев Ф.А. Ранняя история аксиомы выбора. — М., 1982. С. 14.).
8. Лузин Н.Н. Собр. соч. Т. 11. — М., 1958. С. 515–516.
9. Проблемы Гильберта. — М., 1969. С. 23.
10. Там же. С. 24.
11. Там же. С. 24–25.
12. См.: Коэн П. Дж. Теория множеств и континуум-гипотеза. — М., 1969.
13. Стюарт Я. Концепции современной математики. — М., 1980. С. 369.
14. Цит. по кн.: Медведев Ф.А. Французская школа теорий функций и множеств на рубеже XIX–XX вв. — М., 1976. С. 122–123.
15. Лузин Н.Н. Собр. соч. Т. 11. — М., 1958. С. 534–535.
16. Цит. по кн.: Ле Корбюзье Ш.Э. Модульор. — М., 1976. С. 180–181.
17. Ле Корбюзье Ш.Э. Архитектура XX века. — М., С. 250.
18. См.: Успенский В.А. Машина Поста. — М., 1979. С. 89–95.
19. См.: Барабашев А.Г. Будущее математики: методологические аспекты прогнозирования. — М., 1991. С. 87, 96.

Содержание

Раздел 1.***Философия образования и его современного
реформирования (модернизации) в России***

Дырин А.И., И еще раз к вопросу о «философии» новейшего периода модернизации российского образования, или Его истинные цели и задачи в аспекте реализации Россией Болонской декларации и безопасность страны.....	5
---	---

Раздел 2.***Проблемы онтологии и теории познания***

Демина Л.А., Смысл текста: к вопросу о синтезе герменевтической интерпретации и логического анализа (на примере античности).....	19
Демина Л.А., Читая В. Дильтея: опыт анализа филологической и философской герменевтики.....	25

Раздел 3.***Проблемы социальной философии и философии социогуманитарных наук***

Архангельская Н.О., К вопросу о противоречиях в советском обществе 1960-х - 1980-х годов и их обострении.....	36
Беляков Б.Л., Межнациональные отношения и оборонное строительство России.....	47
Горбунов А.С., Информация как содержательная основа воздействий СМК на общество и личность.....	54
Жукова Н.В., Гуманизация образования: контекстный подход.....	60
Ионова Т.А., О системе определения потенциала личности в сфере духовной антропологии.....	65
Флорова Е.В., Духовность и аспекты ее рассмотрения: опыт сравнительного анализа.....	70
Шапошникова М.Л., Социолингвистическая характеристика англо-язычного (американского) комплимента.....	84

Раздел 4.***Проблемы истории философии и философских дисциплин***

Агальцова Е.Н., Диалектика закона и благодати в социальной философии С.Л. Франка.....	89
Волков Ю.К., Проблема происхождения и демаркации добра и зла в философии европейского ренессанса.....	98
Ивашкова О.В., Проблема поиска смысла жизни в мировоззрении И.А.Гончарова (по роману «Обыкновенная история»).....	103
Шишков К. А., Место учения И.А.Ильина о типах правосознания в современной социально-философской мысли.....	109

Шишков К.А., Социальная философия И.А.Ильина как структурный элемент отечественной социальной философии XX века.....	121
Якимец Н.В., Проблемы философии языка в метафизике П.А.Флоренского.....	128

Раздел 5.

Философия религии. Религиоведение

Бажанова И.М., Русская православная церковь и экуменическое движение: от сотрудничества к противостоянию.....	134
Шапошников Е.Л., Поместный Собор 1917-1918 гг. о взаимоотношении церкви и государства в России.....	143

Раздел 6.

Философия и математика. Философия технократизма. Философия и психология

Рубцова Н. Е., Обоснование психологической концепции интегративных типов профессиональной деятельности.....	149
Макеев С.В., Некоторые компоненты технократического стиля мышления.....	162
Шевкун Т.В., Штрихи к портрету постклассической математики.....	169

ВЕСТНИК
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 1 (19)

Выпуск второй

Подписано в печать: 5.07.06.

Формат бумаги 60x86 /₈. Бумага офсетная. Гарнитура “NewtonC”.

Уч. — изд. л. 14, Усл.п.л. 11,25. Тираж 500 экз. Заказ № 161.

Издательство МГОУ
105005, г. Москва, Радио, д. 10а,
т. 2564163, факс 2654162.