



***Вестник***

***Московского государственного  
областного университета***

**Серия**  
**“Философские науки”**

**№ 2**

Москва  
Издательство МГОУ  
2006

*Вестник*

*Московского государственного  
областного университета*

**Серия  
“Философские науки”**

**№ 2**

Москва  
Издательство МГОУ  
2006

**Вестник  
Московского государственного  
областного университета**

Научный журнал основан в 1998 году

**Редакционно-издательский совет:**

Пасечник В.В. - председатель, доктор педагогических наук, профессор  
Блинова В.П. - начальник учебно-методического управления  
Дембицкий С.Г. - первый проректор, проректор по учебной работе, доктор экономических наук, профессор  
Жураховский С.Н. - проректор по развитию и информатизации, кандидат технических наук, доцент  
Макеев С.В. - директор издательства, кандидат философских наук, доцент  
Яламов Ю.И. - первый зам.председателя, проректор по научной работе и международному сотрудничеству, доктор физико-математических наук, профессор  
Чайка А.В. - 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». - № 2 (23). - 2006.  
выпуск в серии №3. - М.: Изд-во МГОУ. - 224 с.**

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

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

ISBN 5-7017-0922-1

© 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. (12-24 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 (210x297) 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 (п/ж, кегель 14) в правом верхнем углу, ниже сведения об авторе (курсивом

, кегель 14): название учреждения, где работает автор, должность, ученая степень, ученое звание; ниже в центре название статьи (п/ж, кегель 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) - кегель 14, междустрочный интервал 1,5; 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: Dugin@mail.ru

Этот же адрес следует использовать и при направлении статей в выпуски Сборников «Вопросы философии науки и образования».

В «Вестнике МГОУ» (всех его сериях), как и в вышеуказанных выпусках Сборников «Вопросы философии науки и образования» публикуются статьи не только работников МГОУ, но и других научных и образовательных учреждений России и зарубежных стран.

---

---

## Раздел 1.

# Философия образования и его современного реформирования (модернизации) в России

**Дембицкий С.Г.,**

*Первый проректор Московского государственного областного университета (МГОУ), доктор экономических наук, профессор*

### К вопросу о содержании и особенностях управления предпринимательской деятельностью в высшей школе

Прежде чем говорить о предпринимательской деятельности применительно к деятельности вуза, необходимо рассмотреть научные подходы к этому понятию в целом.

Например Р.Кантильон рассматривал предпринимателя, как хозяйствующего субъекта, принимающего на себя обязанность несения различных рисков из-за неопределенности исхода экономической деятельности. Предприниматель, по А.Смиту, - это собственник капитала, который ради реализации какой-то коммерческой идеи идет на экономический риск и получение прибыли. Ж. Бодо утверждал, что предприниматель - есть лицо, несущее ответственность за предпринимаемое дело. Это тот человек, который планирует, контролирует, организует и владеет предприятием.<sup>1</sup>

Ж.Б. Сэй считал, что предприниматель - это экономический агент, *который комбинирует факторы производства*, «перетаскивает» ресурсы из сферы низкой производительности и прибыльности в области, в которых они могут дать наибольший результат. Благодаря предпринимателю ценность продуктов распределяется между «различными производительными услугами», а различные услуги распределяются между потребителями сообразно их нуждам. А. Петражицкий утверждал, что предпринимателем следует признавать того субъекта, который самостоятельно, лично и от своего имени ведет хозяйственную деятельность и несет «риск всего имущества» и «ответственность всем своим достоянием».<sup>2</sup>

По мнению Ф. Хайека, предприниматель как хозяйствующий субъект характеризуется особым поведением, стремлением обнаружить различные возможности получения прибыли, еще не замеченные другими хозяйствующими субъектами.<sup>3</sup>

Представляется достаточно плодотворным подход Й.Шумпетера. Предпринимателями, - пишет он, - мы называем хозяйственных субъектов, функцией которых является как раз осуществление новых комбинаций и которые выступают как его активный элемент. Шумпетер считал, что предприниматель как руководитель своего дела характеризуется, во-первых, особым взглядом на вещи, причем главную роль играют не столько интеллект, сколько воля и способность выделять определенные моменты действительности и видеть их в реальном свете; во-вторых, способностью идти вперед в одиночку, не пугаясь связанных с этим неопределенностей и возможного сопротивления; в-третьих, его воздействием на других людей, которое он определяет понятиями «иметь вес», «обладать авторитетом», «уметь заставить повиноваться».<sup>4</sup>

По его мнению, П.Дракера под предпринимателем понимается человек, который открывает свой собственный новый мелкий (малый) бизнес, но при этом не

всякий мелкий бизнес является предпринимательским, а только тот, который создает новый рынок, формирует новых покупателей. Предпринимателем является человек, который использует любую возможность с максимальной выгодой.<sup>5</sup>

А.А.Томпсон, А.Дж. Стрикленд, В.Я.Горфинкель, Г.Б.Поляк, В.А.Швандар и некоторые другие определяют предпринимательство как деятельность, осуществляемую частными лицами или организациями по производству, оказанию услуг или приобретению и продаже товаров в обмен на другие товары или деньги на основе взаимной выгоды заинтересованных лиц.<sup>6</sup>

В.А.Новиков полагает, что это «легитимная индивидуальная и самостоятельная деятельность физического лица или группы лиц, направленная на извлечение прибыли в условиях рыночной экономики». <sup>7</sup> И.И.Елисеев утверждает, что предпринимательство это «не противоречащая законодательству индивидуальная или коллективная деятельность граждан с целью получения прибыли». <sup>8</sup> Как инициативную, самостоятельную деятельность граждан, направленную на получение прибыли или личного дохода, осуществляемую от своего имени, под свою имущественную ответственность юридического лица рассматривают предпринимательство А.А.Амбарцумов и Ф.Ф.Стерликов.<sup>9</sup>

Б.А.Райзберг, Л.Ш.Лозовский и Е.Б.Стародубцева считают, что предпринимательство это инициативная, самостоятельная, осуществляемая от своего имени, на свой риск, под свою имущественную ответственность деятельность граждан, физических и юридических лиц, направленная на систематическое получение дохода, прибыли от пользования имуществом, продажи товаров, выполнения работ, оказания услуг.<sup>10</sup>

Похожее определение дает и отечественный законодатель. Гражданский кодекс РФ определяет, что предпринимательской является самостоятельная, осуществляемая на свой страх и риск деятельность, направленная на систематическое получение прибыли от пользования имуществом, продажи товаров, выполнения работ или оказания услуг лицам, зарегистрированными в этом качестве в установленном законом порядке.<sup>11</sup>

Соискатель полагает, что все приведенные определения отражают стремление их авторов наиболее полно раскрыть сущность и содержание таких сложных и неоднозначных понятий как «предприниматель» и предпринимательство». В своей совокупности они содержат основные принципы, характеризующие приоритетные направления развития стратегии эффективного предпринимательства. При этом стоит заметить, что максимизация прибыли не всегда является главной целью хозяйствующего субъекта, особенно если в роли последнего выступает высшее учебное заведение.

Субъекты рынка могут стремиться и к достижению неэкономических (социальных, технических и др.) целей. В этих случаях прибыль может не быть максимальной, но она однозначно должна быть не ниже уровня, обеспечивающего стабильность работы рыночного субъекта. Это может быть либо уровень прошлого периода, либо такая его величина, которая бы обеспечивала достижение поставленных целей. Неопределенность и рискованность внешней среды обуславливают то, что предприниматель, выбирая направление деятельности, часто останавливается на варианте, обеспечивающем наилучший из приемлемых результатов. Такое целенаправленное развитие позволяет достичь субъекту рынка устойчивости функционирования и развития.<sup>12</sup>

Как известно, задачи высшего учебного заведения регламентируются госу-

---

---

дарственными нормативно-правовыми актами, основными из которых являются Закон «Об образовании», Закон «О высшем и послевузовском профессиональном образовании». В них основные задачи вуза определены следующим образом.

1) Удовлетворение потребностей личности в интеллектуальном, культурном и нравственном развитии посредством получения высшего и (или) послевузовского профессионального образования.

2) Развитие наук и искусств посредством научных исследований и творческой деятельности научно-педагогических работников и обучающихся, использование полученных результатов в образовательном процессе.

3) Подготовка, переподготовка и повышение квалификации работников с высшим образованием и научно-педагогических работников высшей квалификации.

4) Формирование у обучающихся гражданской позиции, способности к труду и жизни в условиях современной цивилизации и демократии.

5) Сохранение и приумножение нравственных, культурных и научных ценностей общества.

6) Распространение знаний среди населения, повышение его образовательного и культурного уровня.<sup>13</sup>

Как показывает практика, аналогичные задачи деятельности декларируются большинством вузов в уставных документах. При этом основное отличие государственного вуза от частного состоит в том, что первый формально не преследует цели получения прибыли и не распределяет образующуюся прибыль среди своих учредителей. То есть, привлекаемые вузом в процессе предпринимательской деятельности средства должны полностью направляться на решение вышеперечисленных задач.

На основании вышеизложенного, представляется возможным определить **предпринимательскую деятельность вуза** как инновационную, креативную, рискованную и инициативную деятельность образовательного учреждения по комбинированию факторов производства, осуществляемую в рамках действующего законодательства, направленную на формирование и развитие образовательного потенциала общества, получение прибыли и решение других уставных задач.

При этом не следует забывать, что трактовка понятия предпринимательской деятельности вузов в различных нормативных правовых актах существенно варьируется. Так, в соответствии с Законом РФ «Об образовании» деятельность по реализации предусмотренных уставом образовательных учреждений продукции, работ, услуг не относится к предпринимательской, если получаемый доход полностью реинвестирован в данное образовательное учреждение. К предпринимательской деятельности образовательного учреждения относят:

- реализацию и сдачу в аренду основных фондов и имущества образовательного учреждения;
- торговлю покупными товарами, оборудованием;
- оказание посреднических услуг;
- долевое участие в деятельности других учреждений (в том числе образовательных) и организаций;
- приобретение акций, облигаций, иных ценных бумаг и получение доходов (дивидендов, процентов) по ним;
- ведение приносящих доход иных внереализационных операций, непосредственно не связанных с собственным производством предусмотренных уставом продукции, работ, услуг и с их реализацией.<sup>14</sup>

Однако, по мнению автора настоящей работы, описываемые правоотноше-

ния в первую очередь регулируются Гражданским Кодексом РФ. Согласно п. 2 ст. 3 ГК РФ «нормы гражданского права, содержащиеся в других законах, должны соответствовать настоящему Кодексу». <sup>15</sup>

Проведенный анализ различных подходов к определению предпринимательства показал, что деятельность является предпринимательской независимо от направления дальнейшего использования прибыли. Так, по своему статусу государственный вуз является некоммерческой организацией. Гражданский Кодекс РФ предусматривает, что некоммерческая организация может осуществлять предпринимательскую деятельность, если это служит достижению целей, ради которых она создана и соответствует им. При этом, поскольку некоммерческие организации наделены специальной правоспособностью, в уставе такой организации должны быть отражены виды предпринимательской деятельности, которыми она намерена заниматься.

Следовательно, платные образовательные услуги являются предпринимательской деятельностью вуза в силу общих норм гражданского права независимо от факта реинвестирования дохода в образовательный процесс, а нормы закона «Об образовании», затрагивающие гражданские правоотношения образовательных учреждений, не подлежат применению в части, противоречащей ГК. Диссертант полагает, что также не подлежат применению и принятые в развитие закона «Об образовании» нормативно-правовые акты Министерства образования и науки РФ, органов управления образованием, определяющие понятие предпринимательской деятельности в образовательных учреждениях. <sup>16</sup>

Важно отметить, что наряду с понятием «предпринимательская деятельность вуза» достаточно часто используется иной, но связанный с данным понятием термин: «внебюджетная деятельность вуза». <sup>17</sup> При этом исследователи либо отождествляют понятия предпринимательской и внебюджетной деятельности вуза, либо вообще не дают четких дефиниций употребляемым терминам. В этой связи соискатель соглашается с мнением Д.Л. Майсакова о том, что под внебюджетной деятельностью вуза следует понимать любую деятельность вуза, источником финансирования которой не являются средства государственного бюджета. <sup>18</sup> К такой деятельности, в частности, относится подготовка студентов на платной основе, организация курсов и семинаров, выполнение хоздоговорных научно-исследовательских работ (НИР), сдача имущества в аренду, производство продукции (работ, услуг) структурными подразделениями, деятельность, осуществляемая за счет благотворительных взносов и пожертвований и др. Предпринимательской же является только такая деятельность вуза, которая сопряжена с самостоятельностью, инициативой, риском и получением прибыли. Следственно, предпринимательская деятельность государственного вуза представляет собой часть внебюджетной деятельности и соответственно более узкое понятие.

По нашему мнению, не является предпринимательской образовательная деятельность, осуществляемая за счет финансирования учредителей (в том числе за счет бюджетного финансирования) и иных поступлений от лиц, не связанных непосредственно с потребителями образовательных услуг. Помимо этого, не являются доходами от предпринимательской деятельности так же те внебюджетные доходы, порядок получения, размер и направления расхода которых определяется учреждением не самостоятельно. Данные виды внебюджетных доходов следует рассматривать не как выручку от реализации платных услуг, а как целевые поступления.

Бесспорно, развитие приносящей прибыль деятельности создает для образо-

---

---

вательных учреждений дополнительный источник финансовых ресурсов. С одной стороны это в некоторой степени стабилизирует финансовое положение вузов и системы образования в целом. С другой, развитие предпринимательской деятельности размывает и без того достаточно условные границы, которыми некоммерческая организация отделена от коммерческого, предпринимательского сектора экономики.

В этой связи представляется возможным заключить, что развитие предпринимательской деятельности вузов обуславливает целый комплекс противоречий (в большей степени характерных для государственных учебных заведений) разрешение которых становится объективной необходимостью.

Во-первых, государственный вуз как представитель нетоварного сектора производства *общественного блага* находится в противоречии с вузом как субъектом рыночной экономики, производителем *частного блага*. С одной стороны, государственные вузы производят образование, равнодоступное для всех граждан России, и фундаментальные научные и культурные знания. С другой, сегодня вузы обучают студентов и на платной основе, выполняют частные заказы в области прикладных научных исследований, производят продукцию, выполняют работы и оказывают различные услуги.

Во-вторых, за государственными вузами в целях обеспечения деятельности, предусмотренной уставом, закреплена на праве оперативного управления государственная собственность: здания, сооружения, имущественные комплексы, оборудование и т.п. Кроме того, за государственными вузами закреплены в бессрочное безвозмездное пользование выделенные им в установленном порядке земельные участки, а так же право самостоятельно использовать имущество, переданное в оперативное управление, в том числе для ведения хозяйственной деятельности, сдачи в аренду без права выкупа, если это осуществляется не в ущерб основной деятельности вуза. Однако высшее учебное заведение не вправе отчуждать или иным способом распоряжаться закрепленным за ним имуществом и имуществом, приобретенным за счет средств, выделенных ему по смете; не подлежит это имущество и приватизации.<sup>19</sup> Таким образом, права вуза на государственную собственность ограничены, высшее учебное заведение не вправе продавать ее, сдавать в залог для получения кредитов. Каких-либо прав собственности и прав на распределение дохода от использования государственной собственности у работников вуза нет.

Наряду с этим, если в соответствии с учредительными документами вузу предоставлено право на осуществление предпринимательской деятельности, то доходы от такой деятельности и приобретенное за счет этих доходов имущество поступают в его самостоятельное распоряжение и учитываются на отдельном балансе. Вузу принадлежит право собственности на денежные средства, имущество и иные объекты собственности, переданные ему физическими и юридическими лицами в форме дара, пожертвования или по завещанию, на продукты интеллектуального и творческого труда, являющегося результатом деятельности вуза, а также на приобретенные доходы от собственной деятельности объекты собственности.<sup>20</sup> Таким образом, в государственном вузе сосуществуют две формы собственности: государственная, находящаяся у вуза в оперативном управлении, и собственность вуза, учитываемая отдельно, на отдельном балансе, хотя и в составе общего баланса.<sup>21</sup>

В-третьих, в государственном вузе сосредоточены связанные бюджетные ресурсы и несвязанные внебюджетные ресурсы. Составляются две сметы по бюджетному и внебюджетному финансированию.

В-четвертых, вертикально-иерархическая структура и организационно-рас-

порядительные методы управления бюджетной сферой деятельности вуза находятся в противоречии с горизонтальной структурой и экономическими методами управления, имманентно присущими предпринимательской сфере. Вузу как государственному образовательному учреждению более свойственны организационно-распорядительные методы и иерархическая вертикальная структура управления: ректор - проректор - декан - заведующий кафедрой - преподаватель - студент. Однако развитие предпринимательской деятельности в вузах востребовало экономические методы управления, основанные на материальном стимулировании и горизонтальной структуре управления. Синтез этих двух структур дает так называемую матричную структуру управления, обеспечивающую как эффективную административную вертикаль управления и контроля, так и горизонтальные связи для автономных структур вуза.<sup>22</sup>

В-пятых, функциональные критерии эффективности вуза как образовательного и научного учреждения противоречат экономическим критериям эффективности вуза как субъекта рынка. Предпринимательская деятельность вуза требует новых навыков измерения, контроля и интерпретации достигнутых результатов. Очевидно наличие в вузе противоречия между критериями предпринимательской деятельности и соответствия их основным уставным видам деятельности вуза как центра образования, науки и культуры (неэкономические интересы) и прямыми экономическими интересами коллектива, заинтересованного в получении прибыли и ее распределении. При этом непосредственный экономический интерес коллектива может вступить в конфликт с изначальным назначением вуза.<sup>23</sup>

Безусловно, в вузах имеется значительный потенциал для осуществления предпринимательской деятельности. К нему следует отнести высококвалифицированный профессорско-преподавательский состав, развитую материально-техническую базу, значительную интеллектуальную собственность, имеющуюся научную аппаратуру и др. Наряду с этим существуют факторы, ограничивающие предпринимательскую деятельность вузов. Среди них наиболее существенными являются нормативно установленные пределы набора студентов на платной основе, законодательно определенный запрет на разгосударствление и приватизацию объектов системы образования (для государственных вузов), ограниченность платежеспособного спроса населения, недостаток источников финансирования для подготовки кадров в производственном секторе экономики и др.

По нашему мнению предпринимательская деятельность вузов создает предпосылки для частичного решения проблем системы высшего образования России, в частности за счет:

- привлечения дополнительных средств из бизнес среды на цели высшего образования, что ведет к расширению возможностей удовлетворения потребностей населения в высшем образовании, т.е. к расширению приема и контингента обучающихся в целом;
- предоставления возможности дополнительного заработка работникам образования, науки и культуры, что способствует сокращению оттока специалистов из государственных вузов;
- направления ограниченных средств бюджетного финансирования преимущественно на поддержку образовательно-профессиональных программ естественнонаучного, технического и технологического направлений;
- возможности реализации новых, в т.ч. авторских программ и технологий обучения, что позволяет выявить скрытые резервы и новаторские идеи высшей школы;

- перспективы предоставления возможности элитарного образования одаренной молодежи.

При этом не следует забывать, что в российском обществе до сих пор отсутствует единство взглядов на проблему платности и бесплатности высшего образования. Впрочем, наличие разногласий в научных кругах по поводу того, каким должно быть высшее образование для демократической страны, явление нормальное. Научное решение вопроса платности образовательных услуг предполагает теоретический анализ такого экономического явления, как бесплатность образовательных услуг. По нашему мнению, деление образовательных услуг на «платные» и «бесплатные» с точки зрения экономической теории является некорректным. Бесплатными образовательные услуги являются только для непосредственных потребителей, а обществу «бесплатные» услуги стоят всех необходимых затрат, которые должны оплачиваться на определенном уровне в денежной форме. Бесплатность предоставления услуг образования гражданам выступает особой формой экономических отношений между производителем и непосредственным потребителем образовательных услуг. Эта форма способствует созданию условий для доступности образования независимо от уровня индивидуальных и семейных доходов. Обеспечить эти условия должно государство, достигая, тем самым, более равномерного распределения услуг образования среди членов семей разных социальных групп.<sup>24</sup>

Тем не менее, бесплатность образовательных услуг в том виде, в каком она существовала в командно-административной системе, противоречила законам и принципам рыночного хозяйствования. Поскольку образовательные услуги, являясь экономическими благами, имеют стоимость и в этом качестве становятся товаром и могут выступать объектом рыночных отношений, поступающие в образовательную сферу финансовые ресурсы в условиях плановой экономики были меньше стоимости образовательных услуг, бесплатно получаемых членами общества. При таком нарушении эквивалентности обмена подрывалась материальная заинтересованность в качественной работе коллективов образовательных учреждений. Поэтому назрела необходимость радикальных изменений взаимоотношений государства с системой образования. В этой связи признание товарного характера «бесплатных» образовательных услуг важно для практического руководства при построении многоканальной системы финансирования образования, а также при выработке обоснованных цен на его услуги.

**Примечания:**

1. Приводится автором по: Рыночное предпринимательство: теоретические основы и практика регулирования. – М.: ИМПИЭ. – 2005. – С.48.
2. См.: там же.
3. См.: Хайек Ф. Конкуренция как процедура открытия //Мировая экономика и международные отношения. – 1989. - № 12. – С.32-44.
4. Шумпетер Й. Теория экономического развития. – М.: Прогресс, 1982. – С.96.
5. См.: Дракер П. Постэкономическое общество. - М.: Мир, 1993. – С. 39.
6. См.: Томпсон А.А., Стрикленд А.Дж. Стратегический менеджмент. Искусство разработки и реализации стратегии: Учебник для вузов /Пер. с англ. под ред. Л.Г.Зайцева, М.И.Соколовой. - М.: Банки и биржи, ЮНИТИ, 1998.- С. 14; Предпринимательство: Учебник для вузов /Под ред. проф. В.Я.Горфинкеля, проф. Г.Б.Поляка, проф. В.А.Швандара. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – С.16.
7. См.: Новиков В.А. Толковый словарь: термины рыночной экономики. - М.: На-

- ука, 1994. - С. 147.
8. Популярный экономико-статистический словарь-справочник /Под. ред. И.И. Елисейевой. - М.: Финансы и статистика, 1993. - С.102.
  9. См.: Амбарцумов А.А., Стерликов Ф.Ф. 1000 терминов рыночной экономики: Справочное учебное пособие. М.: Кноп - Пресс, 1993. - С.165.
  10. См.: Райзберг Б.А., Лозовский Л.Ш., Стародубцева Е.Б. Современный экономический словарь. - М.: ИНФРА-М, 1997. - С.255.
  11. См.: Гражданский кодекс Российской Федерации. - М.: Проспект, 2003. — С.4.
  12. См.: Рыночное предпринимательство: теоретические основы и практика регулирования. — М.: ИМПИЭ. — 2005. — С.53.
  13. См.: О высшем и послевузовском профессиональном образовании: Федеральный Закон (в редакции от 22 августа 2004 г.) //Собрание законодательства Российской Федерации. — 1996. - №35. - С. 8398-8425.
  14. См.: Закон Российской Федерации «Об образовании» (с изменениями от 13 января 1996 г., от 16 ноября 1997 г., 20 июля, 7 августа, 27 декабря 2000 г., 30 декабря 2001 г., 13 февраля, 21 марта, 25 июня, 25 июля 2002 г., 22 августа 2004 г.) //Ведомости Съезда народных депутатов Российской Федерации и Верховного Совета Российской Федерации. — 1992. - № 30. - С. 2221 -2258.
  15. См.: Гражданский кодекс Российской Федерации. - М.: Проспект, 2003. — С.4.
  16. См. подробнее: Майсаков Д.Л. Управление предпринимательской деятельностью государственного вуза: Дис. ... канд. экон. наук. — Тюмень: ТГУ, 2002. — С.29-30.
  17. См. например, Арзякова О.Н. Механизм управления внебюджетной деятельностью государственного вуза: Дис... канд. экон. наук. - Екатеринбург, 2000; Бугаков В.М. Повышение эффективности управления внебюджетной экономической деятельностью государственного вуза: Дис... канд. экон. наук. - Воронеж., 2001; Владимиров В.Н. Организационно-экономический механизм внебюджетной деятельности государственного вуза: Дне... канд. экон. наук. - М., 1997; Волкова Т.М. Управление внебюджетной деятельностью государственного вуза: Дис... канд. экон. наук. - М., 1999; Романова И.Б. Организация и управление внебюджетной образовательной деятельностью государственного вуза: Дис.канд. экон. наук. -Ульяновск, 2000; Ванчухина Л.И. Организационно-экономический механизм внебюджетной деятельности высшей школы. - Уфа: Изд-во Фонда содействия развитию научных исследований, 1996 и др.
  18. См. подробнее: Майсаков Д.Л. Управление предпринимательской деятельностью государственного вуза: Дис. ... канд. экон. наук. — Тюмень: ТГУ, 2002. — С.29-30.
  19. См.: Гражданский кодекс Российской Федерации. - М.: Проспект, 2003. — С.63.
  20. См.: Типовое положение об образовательном учреждении высшего профессионального образования (высшего учебного заведения) Российской Федерации. — М.: МО РФ, 2002. — 74 с.
  21. См.: Владимиров В.Н. Государственный вуз в рыночной экономике //Высшее образование в России. - 1997. - № 4. - С. 6-13.
  22. См.: Владимиров В. Внебюджетная деятельность государственного вуза //Высшее образование в России. - 1997. - № 2. — С.43-51.
  23. См. подробнее: Майсаков Д.Л. Управление предпринимательской деятельностью государственного вуза: Дис. ... канд. экон. наук. — Тюмень: ТГУ, 2002. — С.29-30.
  24. См.: Волкова Т.М. Управление внебюджетной деятельностью государственного вуза: Дис... канд. экон. наук. - М., 1999. — С.54.

---

---

## Раздел 2.

### Проблемы онтологии и теории познания

**Демина Л.А.,**  
*Московский государственный областной университет,  
доцент кафедры философии,  
кандидат философских наук, доцент (докторант)*

#### Методологические основы анализа парадигм смысла

Проблематика смысла вот уже более ста лет находится в центре внимания философии – что и не удивительно, если как главную задачу философии понимать построение целостного *осмысленного* образа окружающего мира и места в нем Homo sapiens. Но стремление исследовать сам смысл как феномен человеческого познания с неизбежностью приводит нас к языку. Пунктом, в котором сходятся интересы конкретно-научных и философских исследований языка, является раскрытие механизма соотношения мысли, языка и действительности, результатом чего и является человеческое познание.

Углубляясь в исследование языка, языковых контекстов и, соответственно, смысла языковых выражений важно избежать двух крайностей: излишней субъективизации, психологизации понятия смысла, но также и его полной «объективизации». С одной стороны, смысл порождается языковой системой. Но смысл – это то, что не лежит на поверхности языка, а скорее является предметом теоретической реконструкции. Зарождаясь в недрах языковой деятельности, смысл распространяется на всю человеческую деятельность вообще и мы задаемся вопросами: что делает наши действия, наши поступки осмысленными? Каким образом мы осмысливаем явления, события мира? Является ли смысл чем-то «предзаданным», или мы формируем его, конструируем в процессе своей деятельности, в том числе речевой?

В XX веке к решению указанных проблем обращаются практически все ведущие философские направления: знак и знаковые системы становятся предметом семиотических исследований, к разработке методов логического анализа языковых контекстов обращается аналитическая философия, проблема смысла и понимания находится в центре внимания феноменологии и герменевтики. Но многообразие возникших подходов и решений, в большинстве своем неокончательных, указывает на необходимость конструктивного анализа возникших подходов, с тем чтобы, выявив их достижения и неудачи, попытаться выстроить синтетическую картину смыслового постижения мира.

Исследование проблемы смысла показывает, что отсутствие единой однозначной теории смысла обусловлено интерконцептуальным, междисциплинарным характером самого понятия смысла. Установление и понимание смысловых связей всегда требует выхода в более широкий познавательный, деятельностный, коммуникативный контекст, образуя сложный комплекс детерминаций смыслообразования, нуждающийся в рассмотрении и систематизации. Смысл выражает содержание социального опыта. Рассматривая научное познание и знание как его результат, мы также имеем дело не с «чистой идеей», а с конкретным осмыслением как процессом и результатом деятельности. Осмысленная деятельность как деятельность субъекта, включает в себя и объективное содержание (как содержание знания), но взятое в

аспекте целей и задач субъекта, в связи с его ценностными установками. Все это указывает на особую роль смысла как в социально-культурном, так и в научно-познавательном контексте.

Необходимость целостного рассмотрения понятия смысла, учитывающего его междисциплинарный характер, требует нового подхода к его изучению его роли, места и значения в философских, лингвистических, социокультурных теориях. Такой подход может быть найден в понятии парадигмы. Термин «парадигма», предложенный Т. Куном для анализа развития конкретно-научных теорий, в настоящее время широко используется в различных областях человеческого знания, в том числе и в философии<sup>a1</sup>. Между тем, при перенесении парадигмального подхода в философию, происходят изменения в трактовке самого этого понятия, следовательно, такой перенос нуждается в дополнительном обосновании и уточнении исходных понятий.

Обратимся к исходному пониманию термина «парадигма». Как подчеркивает В.С. Степин, относящий работы Т. Куна к числу «наиболее продвинутых исследований оснований науки»<sup>b2</sup>, именно понятие «основания науки» является наиболее близким к понятию парадигмы. В дополнении 1969 года Т. Кун вводит понятие «дисциплинарная матрица» и выявляет ее структурные элементы. К ним относятся, во-первых, «символические обобщения» - компоненты, которые имеют формальный характер или легко формализуются и используются всеми членами научного сообщества без сомнений и разногласий; во-вторых, «метафизические парадигмы» (или «метафизические части парадигмы»), в-третьих, ценности и, в-четвертых, «образцы» - то, что ближе всего к изначальной куновской трактовке парадигмы, т.е. система общепринятых групповых предписаний, конкретные способы решения научных проблем («головамолок»). «Различия между системами образцов в большей степени, чем другие виды элементов, составляющих дисциплинарную матрицу, определяют тонкую структуру научного знания»<sup>c3</sup>. Именно в этой части парадигмы существенными моментами становятся неявное знание и интуиция, о которых пишет Т. Кун, считая их неотъемлемыми способами научного познания. Таким образом, структура дисциплинарной матрицы, по существу, выявляет структуру парадигмы – в широком смысле этого слова

Каким образом возможно – и возможно ли - транслировать понятие парадигмы на сферу философского знания? Определенные основания для этого дает и концепция Т. Куна - как было показано, «метафизические парадигмы» для него являются составной частью общенаучных парадигм. Но данное понятие, так же, как и понятие ценностей, не является у него четко прописанным. Более детализировано данная структура представлена в отечественной философской и методологической мысли. В.С. Степин выделяет следующие компоненты оснований науки: 1) научную картину мира; 2) идеалы и нормы научного познания; 3) философские основания науки<sup>d4</sup>. Специфика картины мира как особой формы знания определяется рядом характеристик. Прежде всего, это – фундаментальные понятия и принципы науки, система которых и образует целостный образ, картину мира. Важной чертой картины мира является ее онтологический статус, принимаемые абстракции и идеализации (которые могут рассматриваться как онтологические допущения<sup>e5</sup>). Также важным является вопрос соответствия дисциплинарных онтологий (специальных научных картин мира) с общенаучной картиной мира. Все указанные элементы, на наш взгляд, являются важными для методологического исследования формирования философских парадигм. При таком подходе философские парадигмы не совпа-

---

---

дают с философскими основаниями науки, а являются также и элементом картины мира. Возможно, именно этим и определяется специфика философских парадигм.

Прежде всего, философские идеи и принципы составляют философскую основу научного познания, служат для обоснования онтологических постулатов науки, ее идеалов и норм. Они обеспечивают «стыковку» научной картины мира с мировоззрением и категориями культуры соответствующей исторической эпохи. Но в то же время в рамках философии формируется категориальная сетка, фиксирующая определенный способ членения мира и синтеза его объектов. Эта система категорий функционирует как на уровне обыденного познания в виде мировоззренческих категорий, так и в научном познании, как основа научной методологии, формируя научную картину мира. Исследование же этого категориального аппарата является задачей самой философии, ее методологической саморефлексии. Именно в таком качестве рассматриваются «парадигмы познания», «парадигмы сознания», «парадигмы языка». Мы же предлагаем к уже введенным в философский обиход парадигмам добавить парадигмы смысла, понятия, к которому неизбежно обращается и теория познания, и философия сознания, и философия языка.

В философии, в отличие от традиционного общенаучного понимания парадигмы, выявление парадигм может идти только с помощью понятийного аппарата, направленного на анализ категорий и категориальных структур. В качестве парадигмообразующего элемента могут рассматриваться категориальные структуры, обладающими интерконцептуальным характером и способные быть общей семантической частью конкурирующих теорий. Именно в качестве такого парадигмообразующего элемента выступает понятие смысла, что показала история философии XX века, в которой понятие смысла выступает в качестве центральной категории в самых различных направлениях, трактуясь, тем не менее, с различных позиций (то, что мы отметили, как способность быть общей семантической частью конкурирующих теорий).

Исходя из рассмотренной нами методологии исследования оснований науки (общенаучных парадигм), сформулируем аналогичные требования к методологии исследования (и, одновременно, выявления) парадигм смысла. Выделяются следующие шаги анализа: 1) выявление онтологических допущений конкретных парадигм смысла, детерминирующих его интерпретацию – как определенных идеализаций, коррелирующих с действительностью, отождествляемых с нею, но, тем не менее, ограниченные нашими познавательными возможностями, уровнем развития науки, историческим временем, в силу чего здесь так же, как при формировании научной картины мира, правомерен термин «допущения»; 2) определение гносеологических предпосылок, теоретико-познавательных установок, доминирующих в данном философском направлении и определяющих место смысла в системе категорий; 3) определение методологических предпосылок: регулятивных принципов, норм, правил, методов, процедур исследования и понимания смысла в конкретной парадигме, стандартов доказательности и рациональности; 4) рассмотрение принимаемых ценностных ориентиров и аксиологических составляющих парадигмы смысла в виде целей и ценностей, разделяемых научным сообществом, социокультурных детерминант.

Отметим, что, на наш взгляд, исследование философских парадигм в целом позволяет углубить анализ оснований науки, теоретического познания как такового, представить его как гораздо более сложную структуру, выявив его двухярусность (или двухуровневость), так как философские понятия и категории, определяющие

общенаучную картину мира, сами образуют определенную категориальную структуру, опирающуюся на те или иные онтологические допущения, гносеологические и методологические предпосылки, аксиологические основания. Это обуславливает значимость исследования философских парадигм, их формирования и закономерностей развития и смены.

На основании предложенной методологии парадигмального анализа нами выделяются пять основных парадигм смысла: семиотико-логическая, семиотико-лингвистическая, семиотико-феноменологическая, логико-коммуникативная и коммуникативно-герменевтическая<sup>6</sup>. Данные парадигмы смысла объективно формируются в философии в результате перемещения центра философских исследований на изучение языка в течение последнего столетия. Впервые системное представление смысла возникает в семиотике, что позволяет говорить о разработке семиотической парадигмы смысла в двух основных ее направлениях: семиотико-логическом, заложенном в работах Ч. Пирса и Ч. Морриса, и семиотико-лингвистическом, опирающемся на идеи Ф. де Соссюра. Исходной единицей методологического анализа в них выступает знаковая система. В результате смысл становится центральной, концептообразующей категорией данных систем – в виде понятий «значения» и «значимости». Следует отметить подчеркиваемую в данных концепциях роль научного сообщества и социальных конвенций в формировании смысла.

Дальнейшее развитие семиотико-логическая парадигма смысла получает в исследованиях философов аналитического направления. В них смысл, понимаемый как выражение всеобщего, intersubjectивного в познании, отождествляется не с ментальными, а с абстрактными сущностями (Г. Фреге). Формируется формально-структурная концепция смысла, в которой показывается, что смысл связан с нормативной, интенциональной стороной языка, он может быть понят как своего рода схема, связывающая референциальными связями выражения языка и объекты (Р. Карнап). В то же время возникает и тенденция редукционизма – сведения смысла к референции, теоретического знания к эмпирическому (С. Крипке, К. Доннелан, Х. Патнэм).

Ограниченность формально-структурной концепции смысла, ее ориентация на исследования формализованных языков обусловила переход к новой, логико-коммуникативной парадигме смысла, обращенной, прежде всего, к анализу естественных языков и ориентированной на более широкий, деятельностный подход к природе смысла. При этом происходит расширение оснований гносеологического анализа, включение в методологию исследования аксиологических аспектов, связанных, с одной стороны, с деятельностной, целеориентированной концепцией познания, с другой стороны – с учетом субъективности познания, включения в принципы методологического анализа понятия субъекта с его установками знания, мнения, веры<sup>7</sup>.

Выделение семиотико-феноменологической парадигмы в работах Э. Гуссерля связано с переориентацией исследований смысла с анализа языка на анализ сознания. В его концепции смысл как содержание сознания рассматривается в связи с интенциональностью, направленностью на объект. В то же время смысл рассматривается как структурообразующий элемент системы материально-формальных онтологий (аналога дисциплинарных онтологий) и как ноэтически-ноэматическая структура, показывающая разворачивание процесса смыслообразования от чувственного восприятия до формирования собственно объективных, предметных смыслов<sup>8</sup>. Значение гуссерлевского анализа состоит в том, что в создаваемой им

---

---

парадигме соединяются два направления исследования смысла (или, по крайней мере, предпринята такая попытка) – смысла как основы научного познания (задача философии состоит в раскрытии собственного смыслового фундамента наук) и смысла как социально-культурного явления (его роли в формировании «интерсубъективной конституции мира»).

В дальнейшем последняя тенденция феноменологического подхода преломляется в герменевтике в «горизонтность» в понимании и интерпретации смысла: постижение смысла в горизонте разомкнутости человеческого бытия (М. Хайдеггер); рассмотрение смысла как являющегося в горизонтах понимания – индивидуальном и историческом (Г. Гадамер); смысл как формируемый в процессе языковой игры как горизонте всевозможных критериев смысла (К.-О. Апель). В коммуникативно-герменевтической парадигме осуществляется выход к исследованиям нормативно-ценностных оснований культуры, обращение к проблемам понимания и интерпретации, методологии гуманитарных наук в целом.

Краткий исторический обзор показывает, что парадигмы смысла периодически сменяют друг друга, выходя на лидирующие позиции. Переход от одной доминирующей парадигмы к другой не означает ее полного отрицания или радикальной замены: это ведет, как правило, к изменению точек зрения на язык, исходных онтологических допущений, гносеологических предпосылок, методологии анализа; в целом – к принятию новых приоритетов, что выражается в аксиологических оценках перспектив и направлений дальнейшего исследования. Часто при этом пересматривается статус исходных категорий, их место в концептуальной схеме, взаимосвязь с другими категориями. Таким образом, переход от одной парадигмы смысла к другой характеризуется:

- изменением положения самого понятия «смысл» в системе знания;
- переопределением целей и основных постулатов исследования;
- возникновением новых междисциплинарных связей.

Пересмотр парадигмы требует также дополнительного исследования предистории вопроса, так как при этом обнаруживаются неожиданные связи и параллели в прошлом, выявляются новые линии философской преемственности.

Исследование межпарадигмальных связей показывает, что смена парадигм смысла всегда связана с переходом к новой онтологии. Так, если подходить к определению онтологии теоретической модели с позиции выделяемых объектов (какого рода объекты приписываются языковым выражениям, категориям), что в парадигмах смысла решается как вопрос о референции, то можно выделить: эйдетическую, платонистическую онтологию; онтологию интенциональных (виртуальных) объектов; эмпирическую онтологию. В целом, речь идет о видах бытия: материально-природном или социально-культурном, экзистенциальном бытии человека. Обосновывается вывод, что формирование парадигм смысла следует по данной линии: от традиционной онтологии материального физического мира к онтологии социокультурного, человеческого гуманитарного мира, что позволяет уточнять само понятие смысла, включая в него новые аспекты. При этом меняется и трактовка ряда онтологических понятий, связанных с «осмыслением» мира: так, в теориях, обращающихся к анализу речевой деятельности, происходит «социализация» пространства-времени, они приобретают человеческое измерение, возникает коммуникативное пространство, конституируемое общающимися субъектами, так же как и время становится – в стиле М. Хайдеггера – экзистенциальной характеристикой.

Таким образом, среди онтологических допущений парадигм смысла выделя-

ются: а) внутренние допущения, связанные с характером объектов референции; б) внешние допущения, связанные с трактовкой бытия в целом; которые необходимо рассматривать для адекватного понимания парадигм смысла.

Выяснение гносеологических и методологических предпосылок парадигм смысла позволяет сделать вывод о связи данных предпосылок с решением дилеммы универсализма-номинализма. Необходимость введения понятия универсализма в проблематику смысла обосновывается следующим: в своем решении проблема универсализма распадается на два направления (две подпроблемы): проблему статуса универсалий и смысла, приобретающую в XX веке логико-гносеологический характер, и проблему обоснования intersубъективности смысла. От способа решения этих проблем зависит выбор конкретных методологий исследования языка, смысла языковых выражений, построения системы категорий: номиналистической или антиноминалистической (универсалистской).

Универсалистская трактовка смысла позволяет обосновать смысловую значимость как intersубъективную значимость, что служит основанием человеческого познания. Универсалии – это формы смысла, в которых происходит объективация смысла, порождающая абстрактные объекты, являющиеся основой теоретического каркаса языков науки. Номиналистическая позиция ведет к психологическому и социологическому релятивизму, разрушающему возможность intersубъективного познания в целом и обоснования возможности научного познания, в частности.

Исследование аксиологических составляющих философских парадигм смысла показывает, что само понятие смысла следует рассматривать как аксиологически значимое. Из понимания этого факта следует вывод, что выдвигание понятия смысла в качестве центрального, парадигмообразующего придает философской теории ценностно-смысловой характер. Специфика понятия смысла состоит в его двунаправленном характере: с одной стороны, он позволяет вводить в сферу познания сущностные характеристики человеческого отношения к природе, обществу, духовным явлениям, т.е. выражает всеобщий опыт человечества; с другой стороны – служит выражением опыта индивидуального существования, intersубъективных, личностно-осмысленных его сторон. В смысле соединяются индивидуальная intersубъективность с универсальным субъектом, одно без другого невозможно, одно проявляется через другое. То же самое присуще ценностям: в них соединяются объективно-общезначимое содержание и индивидуально-личностное наполнение.

Данная двунаправленность позволяет вводить через парадигму смысла в философскую теорию познания ценностно-мировоззренческие компоненты: прежде всего, учета роли субъекта, intersубъективности, а также категории цели и модальности намерения, направленности действия, поступка, коммуникации, диалога, оценки. Смысл как ценность выполняет нормативно-регулятивную функцию (в языке и теории познания как нормы, образцы, идеалы), координирующую функцию (между человеком, языком и миром), стимулирующую функцию (в речевой и познавательной деятельности). Исследованная в работе динамика изменения парадигм смысла позволяет проследить усиление роли аксиологической, т.е. антропологической, составляющей в теории познания, что позволяет обосновать вывод о связи и взаимном влиянии парадигм смысла и неклассических эпистемологий.

Таким образом, проведенное исследование показало, что смысл не является «предзаданным», теория смысла не может быть дана раз и навсегда. В силу своего парадигмального характера, смысл зависит от онтологии теории, гносеологических предпосылок, избираемой методологии, ценностных ориентаций. Он является кон-

---

---

цептообразующим, но и концептносвязанным понятием, входящим в качестве элемента в сложную гносеологическую структуру – парадигму смысла.

**Примечания:**

1. См., напр.: Микешина Л.А. *Философия познания. Полемиические главы.* – М.: Прогресс-Традиция, 2002. С.56; Лебедев С.А. Три парадигмы философии науки: классическая, неклассическая и постнеклассическая. / *Философия и будущее цивилизации.* Т.1. – М.: Совр. тетради, 2005. С.370; Махаров Е.М. Парадигмы гуманитарных наук. / *Философия и будущее цивилизации.* Т.1. – М.: Совр. тетради, 2005. С.370.
2. См.: Степин В.С. *Теоретическое знание.* – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С.188.
3. Кун Т. *Структура научных революций.* – М.: Прогресс, 1977. С.244.
4. Степин В.С. *Теоретическое знание.* – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С.188. Понятие научной картины мира разрабатывалось еще в 60-е годы XX века М.В. Мостепаненко, В.Ф. Черноволенко, а позднее – в работах С.Б. Крымского, И.С. Алексеева, Л.Б. Баженова, Л.М. Косаревой, Л.А. Микешинной и др.; в 70-80-х гг. проблема идеалов и норм научного познания активно обсуждалась в работах П.С. Дышлевого, Э.М. Чудинова, В.И. Купцова, Н.В. Мотрошиловой, А.П. Огурцова, Б.Г. Юдина.
5. Можно сослаться на концепцию «исследовательских традиций» Л. Лаудана, который выделяет онтологические допущения, совпадающие, как отмечает В.С. Степин, по многим своим функциям с характеристиками научной картины мира. – См.: Степин В.С. *Теоретическое знание.* – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С.212.
6. Демина Л.А. *Парадигмы смысла. Монография.* - М.: Изд-во МГОУ, 2005. – 210 с.; Демина Л.А. *Трансформации парадигмы смысла в аналитической философии.* – М.: Изд-во МГОУ, 2006. – 140 с.
7. Например, в работах позднего Л. Витгенштейна – См.: *Философские работы.* Ч.1. Пер. с нем. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – 612 с. Пересмотр понятия смысла в духе новой парадигмы происходит в работах Дж. Остина, Дж. Серля, П.Ф. Стросона. – См., напр.: Остин Дж. *Как совершать действия при помощи слов?* / *Избранное.* Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, дом интеллектуал. кн., 1999. С. 13-135; Серль Дж. *Что такое речевой акт?* / *Новое в зарубежной лингвистике: Вып.17. Теория речевых актов.* Сб. пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. С.151-169; Стросон П.Ф. *Намерение и конвенция в речевых актах.* / *Новое в зарубежной лингвистике: Вып.17. Теория речевых актов.* Сб. пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. С.131-150.
8. Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.* Т.1. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. – 336 с; Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию.* – СПб.: «Владимир Даль», 2004. – 399 с.

**Лисина Ю.А.,**  
аспирантка кафедры философии и культурологии  
Тверского государственного университета

### Критика утопического стиля мышления с позиций постклассической рациональности

Рационалистические утопии опираются на общие онтологические и эпистемологические допущения: существование неизменных универсальных истин и логоцентричный характер человеческого познания. Уже в платоновском «Государстве» возможность идеального общества непосредственно следует из онтологии и универсального познавательного метода, позволяющего получить истинное знание о бытии, поэтому познавательный и политический интерес в «Государстве» тесно переплетены с самого начала.

Платон строит метод познания на процедуре идеализации, заимствованной из математики, причем этот метод, когда общее мыслится гносеологически первичным по отношению к частному как более познаваемое и более достоверное распространяется на познание всего сущего и человеческого общества в частности. С точки зрения логики, идея вещи всегда предшествует вещи. То общее, что есть в этих различных проявлениях, получает у Платона имя «идея». Доказав предшествование общего единичному логически, Платон не обоснованно принимает это общее за онтологически первичное, более того, он субстантивирует их, помещая в особый надземный мир. Мир умопостигаемых и вечных идей получает приоритет перед многообразным и тленным миром вещей не только как более познаваемый, но и как истинно сущий.

Исходя из доказанных преимуществ общего/самотождественного над единичным/становящимся, Платон и структурирует свою модель идеального полиса. Соответственно, приближение общества к идеалу по его мнению возможно за счет устранения всего, что разделяет будущих граждан и дробит общую идею государственности, прежде всего, собственности и семьи: «Может ли быть, по нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? [10, с.238]. Если учесть, что стабильность в подобном государстве поддерживается за счет пропаганды и строгого контроля за образованием и искусством, мы получаем законченную картину тоталитарного государства, основанного на: 1) принципе тождества/ коллективизма, 2) строгой иерархии/ принципе естественных привилегий и 3) телеологии / принципе, в соответствии с которым единственная цель индивида - сохранить и усилить стабильность государства.

Томас Мор намечает линию дальнейшей эволюции социально-политической рефлексии от метафизических размышлений об идеальном государстве к описанию его действующей модели. У Платона Мор повзаимствовал противопоставление идеального и реального, примат общего над частным, возможность сближения идеала и действительности за счет разумной организации. Однако, Мор попытался придать возвышенным фантазиям греческого философа более «земной» смысл. Ярче всего эта тенденция к «заземлению» выразилась в том, что свое совершенное государство Мор поместил не в метафизическом мире идей, а в реальной действительности, пусть и на неизвестном пока острове Утопия.

В отличие от идеалиста Платона, Мор в основу своей концепции совершенного государства кладет не метафизические и этические, а социально-экономичес-

---

---

кие принципы. Утопийцы добродетельны именно благодаря своей государственной системе, а не вопреки ей, как, например, в религиозной традиции. Такая смена акцентов в теоретическом осмыслении проблемы счастья. В «Утопии» Мора запечатлен переход от классической утопии к тому, что позднее, после подведения более прочных рациональных оснований, оформится в утопизм: «В классической утопии нравственный идеал трансцендентен, первичен, а социальная организация вторична, она служит только цели реализации этого трансцендентного идеала. В современной утопии – главное разумная организация. Она и есть нетрансцендентный утопический идеал» [13, р. XIII]

Место средневековой системы ценностей в «Утопии» занимают Разум и Природа, но право человека на самозаконотворчество сводится к провозглашению принципа удовольствия, понимаемого как удовлетворение природных потребностей в пределах разумного. Отсюда слабость этической концепции и обвинения в «утилитаризме», «натурализме», «овеществлении ценностей». Вера в разум должна была получить такое же прочное основание в метафизике, как и христианство, которое она пыталась потеснить. Решительный шаг в этом направлении был сделан в эпоху Просвещения.

Начало процесса превращения мира в исчисляемую, подлежащую упорядочиванию предметность принято связывать с именем Декарта, философия которого дала метафизические основания на самоосвобождение человека от сакральных санкций. У Декарта впервые истина определяется не через «откровение», посылаемое свыше, а как «достоверность представления», обеспечиваемая методом. Вопрос о возможности получения субъектом «достоверного» знания решается с позиций теории и практики современной Декарту науки. Благодаря головокружительным успехам естественных наук в эпоху Просвещения возобладала уверенность в том, что «человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа» [3, с. 89]. Строгое следование методу, построенному по образцу математической дедукции, гарантировало неуклонный прирост знаний о рационально устроенном универсуме: «Если таким образом остерегаться принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и соблюдать всегда порядок, в каком следует выводить одно из другого, то нет таких отдаленных вещей, которых нельзя было бы достигнуть и таких сокровенных, которые нельзя было бы открыть» [6, с. 49].

Так формируется ключевая для мировоззрения Нового Времени концепция прогресса, неуклонного движения природы, знания и человечества в направлении к лучшему состоянию. Изыскания эволюционистского толка послужили наглядной иллюстрацией идеи прогресса. Вывод, сделанный на основе этих предпосылок, кажется закономерным: если в природе эволюция видов происходит сама собой, то человек, обладающий могущественной силой «рацио» может ускорить это движение в направлении, которое представляется ему ясно и отчетливо как «правильное».

Одним из первых предположение о предсказуемости и управляемости человеческой истории высказал Кондорсе: «Единственным фундаментом веры в естественных науках является идея, что общие законы, известные или неизвестные, регулирующие явления вселенной, необходимы и постоянны; и на каком основании этот принцип был бы менее верным для развития интеллектуальных и моральных способностей человека, чем для других операций природы» [11, р. 203]. Таким образом, натуралистский методолгизм, позволяющий обнаружить единообразие законов во всем существующем, предоставил социальному критицизму ту ус-

тойчивую гносеологическую базу, которой не доставало «Утопии» Мора. Всеобщей парадигмой законов в эпоху Просвещения послужил природный закон, что дало основания для согласования таких разных типов обусловленности как естественное и разумное, физическое и духовное, общее и индивидуальное.

Пожалуй, еще большее значение для дальнейшего развития утопизма имеет тот факт, что очевидная всеобщность и необходимость естественно-научных законов приобретает в мировоззрении Просвещения характер ценности. Отныне в обществе желали видеть то же единообразие и детерминированность, что и в механицистском природном универсуме. В качестве ориентира революционных преобразований Руссо выдвигает лозунг: «Назад к Природе!». С этих же натуралистических позиций ведет критику традиционной морали и законодательства Морелли, автор «Кодекса Природы».

В дальнейшей эволюции утопизма можно выделить два основных момента. Во-первых, дальнейшая объективация идеи Гегелем и признание ее абсолютной ценности по сравнению со всем единичным и преходящим, т.е. индивидуальным опытом и жизнью: «То, что индивидуум придумывает для себя в своей обособленности, не может быть законом для общей действительности, точно так же как мировой закон существует не только для отдельных индивидуумов, которые при этом могут потерпеть ущерб» [5, с.34]. Во-вторых, усиление методологического натурализма в трактовке развития общества и поиск законов движения общества к неизбежному счастью, подобных Ньютоновым законам движения физических тел.

Все эти утопические по своей сути построения покоятся на одном метафизическом основании, а именно, на трактовке истины и, следовательно, характера человеческого познания. Начиная с Платона, право на власть прочно связывается с претензией на монопольное обладание истиной, единственной и неоспоримой. В отличие от большинства, полагающегося на мнения, изменчивые и основанные на опыте, существуют и те избранные, обладающие «чистым», априорным знанием. *Моральный долг «знающего»* состоит в приведении несовершенной и изменчивой копии в соответствие с идеальным образцом (платонизм) или универсальным законом (Просвещение), т.е. превращение всего индивидуального/становящегося в тождественное/неизменное.

Радикальную критику этого монолитного способа философствования осуществил Кант, поставив вопрос о границах и способах познания. Исходя из тех же теоретических предпосылок, что и Платон, о логическом предшествовании идеи явлению, Кант приходит к совершенно противоположным выводам. Идеи/понятия, предшествуют опыту, но не потому, что они обладают объективным, реальным содержанием, а как инструменты познания, организующие возможный опыт. Таким образом, природа, которая нам известна, с ее порядком и законами в значительной мере является продуктом упорядочивающей деятельности нашего мышления: «Наш разум не выводит из природы ее законы, а налагает свои законы на природу» [9, с.326]. Таким образом, претензии философов на обладание абсолютной истиной не обоснованы, т.к. чистый разум не может выйти за свои пределы. В отношении нравственности, норм и идеалов рациональное познание вообще не возможно: «мы не можем даже утверждать, что познаем и усматриваем возможность этих идей, не говоря уже об их действительности» [9, с.314].

Опровергнув платоновские доказательства возможности постижения идеала средствами чистого разума, Кант все же считает его идею о совершенном государстве полезной, но только в качестве нравственного регулятива: «Хотя этого совер-

---

---

шенного строя никогда не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот максимум в качестве прообраза, чтобы руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству» [8, с.227]. Он не отрицает безусловных заслуг Платона в философии, особенно в области «нравственности, законодательства и религии», но напоминает о необходимости устранять то «гиперболическое в способе выражения» [8, с.228], которое повсеместно встречается в его работах.

Рождение герменевтики как критики «гиперболических способов выражения», или идеологий, становится возможной во многом благодаря кантианскому перевороту: 1) пониманию обусловленности знания структурами познавательной деятельности, 2) отказу от попыток наделить идеи/понятия объективным содержанием вне их связи с опытом, 3) разграничению чистого и практического разума.

Вильгельм Дильтей — основоположник современной философской герменевтики — распространяет кантовскую критику «чистого разума» на «исторический разум», т.е. на попытки Гегеля и позитивистов редуцировать всю сложность исторического бытия человечества к каузально-детерминированным схемам развития. В основе критики «исторического схематизма» Дильтея лежит фундаментальное разграничение наук о природе и наук о духе по предмету и по методу. Для естествознания характерно каузальное объяснение внеположенного, мертвого объекта, для гуманитарных наук — понимание другого человека, вживание в смыслы другой культуры: «Я могу понять внутреннюю жизнь другого человека только потому, что я сам человек. Это не знание каузальных связей, но скорее система смыслов, аналогичная той системе смыслов, с помощью которой я понимаю самого себя» [12, р.61]. Методы герменевтики Дильтей распространяет не только на вербальные тексты, но и на все проявления человеческой культуры.

Признание историчности человеческого опыта приводит Дильтея и его последователей к критике всех форм абсолютизации истины и философского монолога. Метафизические построения оказываются также включены в историю, а значит имеют преходящий характер и поддаются критике. Начиная с Хайдеггера, критика идеологий в герменевтике смыкается с анализом языка, т.к. именно в языке начинают видеть одновременно границы и формы познания, на которые указал Кант. Притязание на обладание абсолютной истиной в герменевтике вытесняются поисками интерпретаций и стремлением *к пониманию и диалогу*: «Фундаментальная истина герменевтики такова: истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им — вот в чем душа герменевтики» [4, с.7]. Таким образом, занимаемая герменевтикой позиция антиутопична по сути: если монополии на истину не существует, не возможны и построения универсальных схем общественного развития, если мир и человек историчны и вечно находятся в становлении, нельзя остановить время, сбежав в «Утопию».

Исходя совершенно из других предпосылок, а именно из анализа структуры художественных текстов, к сходному «диалогическому» пониманию истины и познания приходит М.М. Бахтин: «Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально неместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Все зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию» [1, с.92]. На примере эволюции романной повествовательной структуры, Бахтин сумел показать, как европейская мысль

в рождении нового типа романа превосходят собственные формообразующие признаки, в итоге ведущие к утопизму: «монологизм», «тождество», «иерархичность», «каузальность», и усваивает совершенно другие, как то: «полифония», «диалогизм», «сосуществование», «взаимоотносительность».

Критика идеологий посредством анализа дискурсов – одна из ведущих тем постструктурализма и деконструктивизма. Мир мыслится как текст, как бесконечная перекодировка и игра знаков, за пределом которых нельзя явить означаемые, «вещи как они есть», «истину» саму по себе. Несмотря на критику бинарных оппозиций, большинство постмодернистских мыслителей вновь возвращаются к мышлению противоположностями, когда проклиная универсальность, тождество, целостность, они превозносят отличие, фрагментарность, частность. Если мы возьмем самую типичную для Дерриды серию или, как он ее называет, «культурную матрицу аксиологических оппозиций»: голос/письмо, истинное/ложное, бытие/небытие, то несмотря на утверждение ученого, что главным для него в их отношении является не их взаимное отрицание, а принцип взаимодействия, заметно явное предпочтение второму ряду членов оппозиции как иерархически для него более значимому [7, с.29]. В итоге дискурс деконструктивизма может скатиться к той же принципиальной невозможности принять и понять «другого» с критики которой он начал.

В последнее время в постмодернистских дискурсах обнаруживается новое настроение, которое Р.Дж. Бернстайн обозначает как «прагматически ориентированный постмодернизм» [2, с.119]. Рефлексия по поводу симулятивного характера идеологических концептов начинает исчерпывать себя даже в пост-советской России, где пустота, скрывающаяся за коммунистическими идеалами, начала проявляться вскоре после смерти Сталина. Кроме того, российская история свидетельствует, что крайний нигилизм всегда был чреват возрождением утопизма в его самых радикальных формах, поэтому знакомство с прагматизмом может оказаться для России крайне полезным.

Термин «прагматизм» был позаимствован Джемсом у Канта, который впервые использовал его в «Критике практического разума» для разграничения опытного и априорного знания. Можно сказать, что в своей критике классической рациональности как постмодернисты, так и прагматисты отталкиваются от Канта, но если постмодернисты считают своей основной задачей выявление априорных форм и границ чистого разума методами лингвистического анализа, прагматисты концентрируются на критике утопизма и догматизма с точки зрения опыта.

Всех прагматистов отличает сильная антиабсолютистская направленность и убежденность в том, что принципы следует воспринимать не как метафизические аксиомы, а скорее как рабочие гипотезы. Истина, отвергаемая постмодернистами, сохраняет свое место в системе прагматизма, но рассматривается скорее как «линия горизонта». Это видение истины смыкается с кантовским «максимум совершенства», который никогда не будет достигнут, т.к. понимание того, что есть истина, меняется вместе с опытом человека о мире. Согласно прагматизму, не существует фиксированной схемы социального развития, которую можно было бы открыть. Общество в развитии это скорее «гудящая и жужжащая путаница» («humming and buzzing confusion») [14] (Джеймс), которая организуется каждым человеком в своем личном опыте. Прагматизм совмещает в себе критическую рефлексию с призывом к действию, и предлагает достойную альтернативу постмодернистскому «нарциссизму отчаяния».

Итак, ряд философий 20 века пыталась преодолеть утопизм, разрушая струк-

туру классической рациональности. Не все удалось. К счастью. Думается теперь пришло время вспомнить о второй части многозначного термина «де-конструкция» и приступить к конструктивным действиям. «Прагматизм» предлагает новую «линию горизонта» - недостижимую, возможно, но дающую направление философскому поиску.

**Примечания:**

1. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
2. Бернштейн Р.Дж. Возрождение прагматизма. //Вопросы философии. 2000, №4, с.119.
3. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира – птолемеевской и коперниковской. М.; Л., 1948.
4. Гадамер Г.Г. «Актуальность прекрасного» М, 1991.
5. Гегель Г. В.Ф. Философия истории, Соч., т. VIII, М, 1935.
6. Декарт Р. Рассуждения о методе для руководства разума. М., 1925.
7. Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
8. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
9. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки. – Соч. в 6 томах, т.4 (1). М., 1965.
10. Платон. Государство. Т.3., М., 1994.
11. Condorcet. Esquisse d'un tableau historique des progress de l'esprit humain. Paris, 1933.
12. Dilthey, W. 1989 [1883]. Introduction to the Human Sciences. Selected Works, Volume I. Princeton: Princeton University Press.
13. Sargent L. Introduction. – In.: British and American Utopian Literature. 1516 –1978. Boston, 1979.
14. <http://www.radicalacademy.com/amphilosophy7.html>

## Проблема властных полномочий дискурса в дискуссии Ю. Хабермаса и М. Фуко

В западной философии второй половины 20-го - начала 21 вв. оживленно обсуждается проблема взаимосвязи дискурса и власти. Данная проблема стала наиболее актуальной в связи с рядом причин, обострившихся с середины двадцатого века. Насколько общество превращалось в самовоспроизводящийся механизм, настолько актуальным становился вопрос о возможности рефлексии внутри дискурса. Вопрос о возможности, которая предоставляется при определенных условиях существования дискурса, а именно, о возможности преодоления индивидом власти дискурса, особенно остро встал в дискуссии между Ю. Хабермасом и М. Фуко. Именно в поле их полемики были наиболее остро поставлены вопросы, которые занимают сегодня представителей различных направлений западной мысли. Предложив во многом полярные методологические стратегии в ключе постструктурализма и неомарксистской герменевтики, эти теоретики сделали центром своих рассуждений вопрос о возможности рефлексивного преодоления власти дискурса, обнаружении консенсуса при диаметрально противоположных установках видения мира.

Исследования М. Фуко выдержаны в духе постструктуралистской установки и предполагают генеалогический подход к анализу культурно-исторической традиции, аккумулированных в ней дискурсивных подходов к миру. Но рассмотрение дискурса лишь в ретроспективе истории приводит к некоторому дистанцированию от роли индивида в создании последнего (а дискурс относится к смысловому полю, которое в свою очередь производится индивидуумами), и само понятие приобретает достаточно абстрактный характер.

«Дискурс не образует риторической, формальной или бесконечно повторяющейся общности, появление и применение в истории которой можно было бы предсказать (и объяснить в случае необходимости); он конституируется ограниченным числом высказываний, для которых можно определить совокупность условий существования. Понимаемый таким образом дискурс естественно, не является идеальной или вневременной формой, которая имела бы ко всему прочему историю;... он насквозь историчен – фрагмент, общность и прерывность в самой истории, ставящей проблему собственных пределов, разрывов трансформаций, специфических форм темпоральности скорее, нежели проблему своего внезапного появления в среде сообществ времени»[1. с.117]. Данное определение фокусирует внимание на ряде специфических моментов дискурса, а именно придает ему характер историчности.

Другое определение раскрывает иную грань в определении дискурса «...дискурс является общностью очередностей знаков, постольку, поскольку они являются высказываниям, т.е. поскольку им можно назначить модальности частных существований»[1. с.108]. Дискурс следовательно выступает в роли универсальной общности высказываний.

Фуко определяет высказывание следующим образом: «Высказыванием мы будем называть разновидность существования, присущего данной совокупности знаков – модальность, которая позволяет ему не быть ни последовательностью следов или меток на материале, ни каким-либо объектом, изготовленным человеческим существом, модальность, которая позволяет ему вступать в отношения с областью

---

---

объектов, предписывать определенное положение любому возможному субъекту, быть расположенным среди других словесных перформансов, быть, наконец, наделенным повторяющейся материальностью.»[1. с.108]. Причем, высказывание следует отличать от акта высказывания, т.к. последний имеет пространственно - временную единичность.

«Высказывание —..... функция существования, принадлежащая собственно знакам, исходя из которой можно путем анализа или интуиции решить «порождают ли они смысл», согласно какому правилу располагаются в данной последовательности или близко друг к другу, знаками чего являются, и какой род актов оказывается выполненным в результате их формулирования (устного или письменного). Не стоит удивляться, если структурные критерии общности для высказывания так и не найдены; само по себе оно вовсе не общность, но функция, скрещивающая область структур и возможных общностей и организующая их появление во времени и пространстве»[1. с.88]. Таким образом, высказывание становится референтом между фразой и ее смыслом и именно референцией формируется место, условие, поле появления, инстанция различения индивидуумов или объектов, состояний вещей и отношений, приведенных в действие самим высказыванием. Причем, «референциальное» высказывание конституируется «законами возможности, правилами существования для объектов, которые оказываются названными, обозначенными или описанными, для отношений, которые оказываются утвержденными или отрицаемыми»[1. с.92]. Такое определение отсылает к отношению объекта и высказывания. Причем, путем названия и обозначения определяется место объекта. Но в данном случае не учитывается выражения отношения автора к объекту высказывания.

Высказывание поддерживает определенные отношения с субъектом, но субъект для Фуко является определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидуумами. Именно субъект высказывания, точнее это пустующее место, характеризует любую формулировку как высказывание, именно он является измерением, в котором существует высказывание. Но субъект высказывания в свою очередь не является статичным, точнее он достаточно изменчив «для того, чтобы либо настойчиво придерживаться в своей тождественности нескольких фраз, либо изменяться с каждой»[1. с.96].

Для Хабермаса высказывание характеризуется: « Во – первых, выражением намерений говорящего, во – вторых, выражением межличностного отношения, устанавливаемого между говорящим и слушателем, и в – третьих, выражением, в котором говорится о чем – то имеющем место в мире»[3. с.39].

Сравнивая эти два подхода к определению высказывания, можно сказать, что Хабермас отдает ведущую роль в высказывании интересам и отношениям говорящего, для Фуко же этот момент вообще не важен, т.к. в высказывании его больше интересует сама форма возможностей последнего.

Из всего вышесказанного можно сделать ряд выводов. Во- первых, высказывание безусловно лежит в поле дискурса, во-вторых оно характеризуется наличием объекта, в-третьих, оно подразумевает наличие автора, в- четвертых, существует определенный порядок высказывания, в-пятых, высказывание осуществляется с какой-либо целью и в-шестых оно существует во времени и пространстве. Наиболее спорными является вопрос о «выражении отношения между говорящим и слушателем». Если мы рассматриваем выражение с точки зрения коммуникативного действия, то данное утверждение имеет место.

Трудности наступают в тот момент, когда мы переносим высказывание в тек-

стовую форму. Суть подобного затруднительного положения заключается в том, что присутствует лишь «место», которое должен занять слушатель или читатель. Можно возразить тем, что автор текста всегда создает некий виртуальный образ своего читателя и выражает свое отношение уже непосредственно к нему. Но суть подобных доводов заключается в том, что подобное «пустующее место» может занять любой человек, обладающий интересом к тому или иному тексту. В этом нельзя не согласиться с Фуко.

«Когда говорящий высказывается о чем либо в рамках повседневного контекста, он вступает в отношения не только к чему то наличествующему в объективном мире (как совокупности того, что имеет или могло бы иметь место), но и еще к чему-то в социальном мире (как совокупности законодательных урегулированных межличностных отношений) и к чему то в своем собственном субъективном мире (как совокупности манифестируемых переживаний, к которым он имеет привилегированный доступ). Таким образом, тройная связь между высказыванием и миром может быть представлена ...в перспективе говорящего»[3. с.40]. В отличие от Фуко Хабермас акцентирует внимание на мотивах высказывания субъекта, которые лежат различных горизонтах его (субъекта) интересов. Таким образом, высказывание выступает не только как выражения отношения субъекта, но и связующим звеном между горизонтами жизненного мира и автором высказывания. Более именно посредством высказывания происходит актуализация дискурса. Так как именно в этом случае проявляются определенные аспекты референций и смысла.

Хабермас наделяет высказывание «перформативной установкой», которая определяется следующим образом: ««перформативная установка» эта установка допускает чередование позиций третьего лица, или объективирующей установки, второго лица, или правосообразующей установки, и первого лица, или экспрессивной установки. Перформативная установка позволяет взаимно ориентироваться на те притязания на значимость (в отношении истинности, нормативной правильности, правдивости высказывания), которые говорящий выдвигает в ожидании принятия или не принятия со стороны слушателя. Эти признания вызывают на критическую оценку, чтобы intersубъективное признание того ил иного могло послужить основанием для рационально мотивированного консенсуса. Общаясь друг другом в перформативной установке, говорящий и слушатель, участвует в тоже время и в выполнении тех или иных функций, благодаря которым в ходе их коммуникационных действий воспринимается общий для них обоим жизненный мир»[3. с.42]. Таким образом, высказывание само по себе предполагает заложенное в нем притязание на значимость.

Фуко вскрывает гораздо более значимый вопрос, нежели просто притязание на значимость: «... но век спустя наивысшая правда больше уже не заключалась ни в том, чем был дискурс, ни в том, что он делал, - она заключалась теперь в том, что он говорил: пришел день, когда истина переместилась из акта высказывания - ритуализированного, действенного и справедливого — к тому, что собственно высказывается: к его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту»[2. с.53]. Из чего следует вполне закономерный вывод о том, что вопрос об истинности лежит в поле «того, что высказывается».

Если для Фуко понятие истинности, а следовательно и нормы соотносимо исключительно с полем дискурса и она не может быть определена субъектами, то для Хабермаса именно выработка определенных норм является приоритетом в высказывании.

Исходя из своей позиции относительно авторства высказывания, Хабермас

---

---

вводит понятие интерпретации как наиболее важного компонента, потому что именно в процессе интерпретации проявляется притязание на когнитивную и некогнитивную значимость, в то время как пропозиции (теоретические предположения) соотносятся только с истиной [2. с.49]. Хотя Хабермас, таким образом, разводит два понятия «истина» и «притязание на значимость», хочется подробнее остановиться на данном моменте. Это с одной стороны, эти два понятия обладают различным смыслом, но в тоже время соотносятся друг с другом. Разница между ними может быть определяема с точки зрения мотивов автора высказывания. С другой стороны, подобный поворот позволяет уйти от достаточно скользкого момента о притязании на истинность в высказывании, потому что в этом случае невозможен консенсус в коммуникации и, соответственно, она не имеет смысла. Если бы индивид в процессе коммуникации вступал в нее с позиции истинности своего высказывания, то он просто не смог бы стать участником последней, т.к. мнение других становится ложным а priori.

Интерпретация является еще одним спорным моментом в определении ее роли Фуко и Хабермасом. «Интерпретация – это способ реакции на бедность высказывания и ее компенсирование путем умножения смысла, способ говорить, исходя из нее и помимо нее» [1. с.121]. На наш взгляд, интерпретация для Фуко это одна из возможностей «реакции» на высказывание, а не вполне определенное действия, связанное с процессом понимания. Такая трактовка данного понятия основывается на определении дискурса, так как дискурс, по мнению Фуко, лежит между мыслью и речью, а интерпретация в данном контексте выступает как метод индивида по восприятию текста. Но Фуко утверждает, что дискурс навязывает определенные модели понимания, а интерпретация, соответственно, предоставляет индивиду выбор, что противоречит концепции Фуко.

Но ведь именно посредством интерпретации и происходит процесс понимания высказывания. Благодаря интерпретации индивид воспринимает смысл высказывания. Другое дело, что существует определенный набор смыслов и понятий, существующий в поле дискурса. Этот набор актуализируется и пополняется индивидуумами и только в рамках уже существующих понятий происходит интерпретация.

«...Интерпретаторы понимают значение текста лишь в той мере, в какой им удастся постичь, почему автор чувствовал себя вправе высказать (в качестве истинных) определенные утверждения, признавать (в качестве правильных) определенные ценности и нормы, выражать (в качестве правдивых) определенные переживания, либо приписывать их другим» [3. с.49]. Таким образом, можно сказать, что интерпретация претендует на истинность, в том смысле, в каком интерпретатор считает возможным понять причину «правомочности» высказывания в качестве истины утверждаемой автором. Но вопрос о соотношении понятий «истинность» и «значимость» в данном контексте остается открытым.

«...Но основополагающая интуиция, подсказывающая каждому компетентному участнику коммуникации, что его притязания на истину, на нормативную правильность и на правдивость высказываний должны быть универсальными, т.е. при надлежащих условиях приемлемыми для всех... При этом я имею ввиду рациональное реконструирование ноу - хау владеющих языком и дееспособных субъектов, которым доверено производство значимых высказываний и которые доверяют себе в том, чтобы по крайней мере интуитивно проводить различия между выражениями, имеющими силу и не имеющими таковой. Поскольку в ходе рационального реконструирования выясняются условия значимости высказываний, оно может объяснить

и отклоняющиеся случаи, а, опираясь на этот косвенный законодательный авторитет, взять на себя выполнение критической функции»[3. с51-52].

Хочется обратить внимание на два момента. Во-первых, нельзя не согласиться с тем, что в «рациональных реконструкциях выясняются условия значимости высказывания», потому что они, рациональные реконструкции, содержат в себе универсальность, т.е. приемлемость и значимость для всех. Но существует и другой момент, субъекты рационального реконструирования обладают очень своеобразной характеристикой «доверенность» на производство значимых высказываний, которая ставит ряд вопросов. Все вышесказанное связано с тем, что Хабермас признает как рациональные реконструкции так и все прочие типы знания гипотетическими, т.е. окончательно не утвержденными. Это связано в целом с пониманием Хабермасом постметафизического способа теоретизирования, отбрасывающего классическое понимание истины как независимой от предпосылок мышления.

Однако, «В отношении притязаний на истинность и правильность говорящий может соблюсти свои гарантии дискурсивным образом, т.е. посредством приведения оснований, а в отношении притязаний на правдивость — соответствующим поведением (Увериться в том, что человек думает тоже, что и говорит, можно только из последовательности его поступков, а не приводимым для них основаниям). Коль скоро слушатель полагается на предоставленные говорящим гарантии, вступают в силу те релевантные для последствий интеракции обязательства, которые содержатся в значении сказанного»[3. с.92]. Следовательно, основания предъявляемые в отношении притязаний на истинность соотносимы с дискурсом. Таким образом, существует определенная зависимость между индивидуумом, тем, что он высказывает и дискурсом, причем эта зависимость касается оснований высказывания и соответственно притязаний на истинность. Из всего вышесказанного следует, что определенным образом истина относится к дискурсивному полю и нельзя говорить о полной свободе индивидов от властных полномочий дискурса.

«В отличии от этих регулятивных действий, из значения констативных речевых актов обязательства вытекают постольку, поскольку говорящий и слушатель договариваются о том, что будут опираться в своих действиях на такое толкование ситуаций, которое не противоречит высказываниям, когда либо уже признанным истинными»[3. с.92]. Фактически данное высказывание является подтверждением наших рассуждений. Но с другой стороны, если существует признание истинности высказывания, то детерминирование последнего происходит посредством вынесения решения относительно того или иного объекта, а решение выносится индивидуумами. Признанное высказывание затем переносится в поле дискурса и таким образом становится основанием для дальнейших процессов. Можно сделать вывод, что с одной стороны индивид подвержен властным полномочиям дискурса, в той мере, в какой ему необходимы основания высказывания, но с другой стороны имплицитное высказывание может быть актуализировано и подвержено сомнению.

Дискурс является носителем объективных значений, фактически «общепринятой истины». Если же рассматривать истину как предмет, за правообладание которым идет непрерывная борьба, то вполне логичным следствием обладания ею является власть, т.к. дискурс является объективирующей нормы практикой. Он является не только «копилкой» смысловых форм уже существующих в обществе, он является постоянной изменяющейся системой значений и смыслов. Это то поле значений, уже существующих во времени, которое позволяет действовать по определенным законам, и эти же законы позволяют индивиду оказывать влияние на дискурс.

**Примечания:**

1. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
2. Фуко, Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М. 1996.
3. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург, 2000.

Взаимосвязь истории и политики в философии К. Поппера:  
проблема ценностных оснований

Вопрос о том, каковы ценностные основания понимания взаимосвязи истории и политики в философии К. Поппера, вызывает пристальный интерес исследователей творческого наследия этого крупного западного теоретика. Их подходы к этой проблеме далеко не однозначны, что обусловлено тем обстоятельством, что сам Поппер отнюдь не претендовал на исчерпывающую и ясную формулировку собственных аксиологических предпочтений. Тем не менее, знакомство с его творчеством позволяет говорить о том, что такие ценностные основания, безусловно, существуют и требуют прояснения. Критический рационализм этого автора укоренен во многом в традиции эпохи Просвещения и, в частности, И. Канта. Одновременно Поппер использует просвещенческую традицию для отрицания авторитета субстанциальных интерпретаций истории и утопий будущего. Его версия критики исторического разума и различного рода утопических конструкций объективно способствовала постмодернистскому повороту западной мысли, хотя сам британский автор отнюдь не помышлял о подобном «выходе» собственных идей, выдержанных в духе критического рационализма. Попытаемся разобраться в ценностных основаниях попперианского видения взаимосвязи истории и политики.

Поппер полагал, что критико-рационалистические основания его доктрины должны способствовать обоснованию ценностей, которые призваны обеспечить горизонт мировидения субъекта, руководствующегося приоритетами разума. Однако критики его доктрины справедливо вопрошают в данной связи о том, не являются ли возникающие таким образом ценностные приоритеты сами творением рациональной веры. Такого рода размышления заслуживают подробного анализа и не могут быть сняты утверждением о противоположности разума и веры.

Обычно в ряду наиболее жестких критиков Поппера по вопросу о возможности создания рационально обоснованной системы ценностей называют прежде всего имя Уильяма Уоррена Бартли III. Этот автор обвинил Поппера в проведении линии «рационального фидеизма» - веры в ничем не сковываемую способность разума критически осмысливать вызовы реальности [3, р. 249-250]. Сам Поппер при жизни весьма спокойно реагировал на подобного рода критику и вовсе не пытался радикально пересмотреть свои взгляды. Он полагал, что *вера в способность разума создать набор ценностей, необходимых для критического рационального исследования и обеспечения практической деятельности, есть нечто противоположное религиозному фидеизму.*

Выступая на семинаре в Киото в 1992 году, Поппер открыто отверг обвинения в «рациональном фидеизме», заявив, что критический рационализм связан с открытым рациональным обсуждением теоретических вопросов и как таковой противоположен утверждению, что все наши суждения в финальной инстанции базируются на вере [10, р. 31]. Таким образом, в понимании самого Поппера, вера в разум находится в прямой оппозиции к религиозной. Однако, несмотря на его убеждение, проблема все же отнюдь не снимается: вера в разум остается именно *вероятельной* установкой. Она выступает как некое предположение, которое выбирается в качестве итога приверженности рационально-научному типу мышления как наиболее плодотворному и эффективному, и не нуждается само по себе в дальнейшем обосновании.

---

---

Эта приверженность критическому мышлению — своеобразный тип рациональной веры, составляющей базис его эпистемологической стратегии и совокупности ценностных предпочтений.

Если рациональная способность человека выступает как некая базовая преференция, то все остальные ценности, фундирующие философию Поппера, безусловно, оказываются взаимосвязанными с ней и производными от нее. Отравляясь от этой ключевой ценности, мы получаем целостную ценностную систему, ориентирующую мысль этого автора. Наличие подобной ценностной системы оказывается своеобразным основанием морального пафоса социально-философских построений Поппера, его воззрений на взаимосвязь истории и политики [2, р. 99]. Именно морально-ценностное ядро мировоззрения Поппера и определяет его понимание активности человека в познавательной и практической сферах. Поппер неоднократно повторял, что даже развитие научно-рационального знания зависимо в значительной степени от «определенных этических мотивов».

В целом не трудно заметить, что ценностные основания доктрины Поппера глубоко укоренены в европейской культурной традиции. Г. Кизеветтер замечает в данной связи, что рационализм Поппера не может быть адекватно понят в отрыве от сократической традиции и христианского мирозерцания [4, р. 285]. Конечно же, эти два истока творчества Поппера преломляются в унаследованных им идеях Ренессанса и Просвещения. Критический рационализм этого автора невозможно представить вне рецепции учения Канта. Его героями являются также Ж. Поппер-Линкеус, Б. фон Зутнер, Ф. Нансен. В границах его наследия, как отмечает он сам, чрезвычайно значимы идеи А. Эйнштейна и Ф. фон Хаека [9, р.127].

Теоретическая мысль Поппера зачастую справедливо характеризуется как отмеченная определенным балансом между классическим новоевропейским и постмодерным типами философствования. Его оппозиция к поиску глобальных оснований, субстанциализму классического типа и метанаративным конструкциям дает основания говорить о нем как предшественнике постмодернизма. В то же время, вера в критические возможности разума делает его прямым продолжателем просвещенческой философии. Д. Шимур пишет в данной связи: «Поппер сам является защитником Просвещения, значимости научного знания и идеи «самоэмансипации» при посредстве знания» [11, р. 67]. Признавая определенную справедливость его оценки, было бы неверным говорить о том, что Поппер всего лишь идет по пути Просвещения, не меняя в значительной степени вектора своего движения.

Критический рационализм Поппера складывается в процессе осмысления наследия эмпиризма и рационализма как двух полярных крайностей одного и того же типа обосновывающего мышления. Он полемизирует как с первым так и со вторым направлением, полагая, что они в одинаковой мере прибегают к обоснованию в русле определенной предпочтением традиции: «Они могли лишь заменить один авторитет — Аристотеля и Библии — другим. Каждое из них прибегало к новому авторитету: одно к авторитету чувств, другое к авторитету интеллекта» [5, р. 15-16]. Поппер развивает свою версию критического рационализма в духе доктрины фобилизма и достоверности в противовес классическим новоевропейским представлениям о получении обоснованного и истинного знания. Х. Алберт характеризует этот путь, предложенный Поппером так: «Не отнесение к финальному и точному основанию, а поиск релевантных несравнимых примеров — т.е. поиск противоречий — является последовательно рекомендуемым путем для того, кто хочет приблизиться к истине. Если кто-либо хочет выявить роль логики в этом процессе, то он может сказать, что она приходит не в виде инструмента позитивного обоснования, а скорее как орган

критики» [1, р. 56]. Знание необходимо подвергается в такой трактовке постоянному критическому пересмотру на базе возникающих негативных эмпирических инстанций и рациональных предположений, направленных на преодоление противоречий и их осмысление. Оно отнюдь не выглядит как столбовая дорога аппроксимации к заранее предустановленной полноте истины.

Именно такое понимание функций критического разума лежит в основе выдвигаемой Поппером системы ценностей, необходимых для осмысления истории и современной политической реальности. Поппер полагал, что важно проводить дифференциацию между научными (истина, плодотворность, объяснительная сила, простота, точность и т.д.) и вненаучными ценностями в процессе критического мышления, хотя он отвергал возможность полностью разделять их в конкретной практике исследования [6, р. 96-97]. Сам Поппер никогда не пытался прямо сформулировать систематически разработанный ценностный базис разработки теоретической и практической философии, однако можно обнаружить таковой путем внимательного анализа его теоретических построений.

В отличие от радикального постмодернизма, Поппер отнюдь не склонен отбрасывать идею важности обнаружения стабильных ценностных оснований теоретической и практической деятельности человека. В то же самое время, Поппер отнюдь не склонен к простому воспроизведению основополагающих оснований европейской просвещенческой мысли – веры в мощь разума, гуманизм и историзм, сопровождаемый глобальными утопиями будущего. Он пытается переосмыслить основополагающие ценности модерности, определяя вновь их значимость в свете культурной парадигмы 20-го столетия.

В своем понимании критических возможностей разума Поппер, по его собственному признанию, движется в фарватере мысли Сократа, Николая Кузанского, Эразма Роттердамского, Вольтера и Монтеня, говоривших о способности человека совершать ошибки [5, р.16]. Одновременно нельзя не заметить, что именно Кант с его пониманием критической способности разума и его публичного использования оказался теоретиком в наибольшей мере повлиявшим на Поппера. Очевидно, что Поппер в значительной степени разделяет устремления Канта как в теоретической философии, так и в области практической философии. Поппер неустанно подчеркивает ценность критической способности человека не только в области научного поиска, но и в плане создания intersubъективных социальных и политических отношений в человеческом сообществе.

Гуманизм понимается Поппером в свете кантовской критической теории, ибо именно этот немецкий мыслитель выявил подлинное достоинство и автономию человеческой личности, ее способность к саморазвитию и свободе. «Дух кантовской этики может быть суммирован следующими словами: стремись быть свободным и уважай свободу других» [5, р. 182]. В то же самое время и опять же под влиянием мысли Канта, Поппер предложил интерпретацию гуманизма как способности человека создавать рационально обоснованные intersubъективные общественные связи. Сам рост знания предстал как свидетельство способности человека совершенствоваться в среде intersubъективных связей [5, р.384]. Понятый таким образом гуманизм необходимо проявляется в критическом использовании разума, позволяющем прогрессивно рационализировать человеческое видение мира и существующие практики.

Принятие трактовки гуманизма в подобной редакции должно повести к утверждению ценностей свободы, прав человека и толерантности. Критико-рационалистическая перспектива и доктрина фобилизма мыслятся Поппером как не-

---

---

обходимые предпосылки философского оправдания политического либерализма в духе фон Хаека [5, р. 17]. В отличие от иных современных теоретиков либерализма, Поппер не предложил его развернутого толкования. Однако его формула такового звучит достаточно убедительно: «Государство – необходимое зло: его власть не должна увеличиваться за рамки необходимых границ. Можно назвать этот принцип «либеральной бритвой»» [5, р. 350]. Защита свобод и прав человека означает, по Попперу, миниизацию государственной власти в либерально-демократической перспективе. Публичное обсуждение общественных проблем – важное условие этого процесса.

Поппер никогда не пытался создать полный набор эпистемологически обоснованных ценностей, так как это противоречило бы духу критического рационализма и более совпадало с «ложным рационализмом». Его ценностные установки в наибольшей мере проявляются в критике классической парадигмы историцизма и сопряженного с ним утопического сознания.

Воззрения Поппера по поводу взаимосвязи истории и политики складываются в прямой оппозиции философскому детерминизму. Рассматривая человеческую свободу в качестве основополагающей ценности, Поппер видел в историцизме колоссальную угрозу человеческой творческой способности. Идея возможности предсказывать будущее в истории на основе повторяющихся типов или законов встречает теоретическую оппозицию Поппера. Этот теоретический подход был также мотивирован жесткой враждебностью Поппера по отношению к авторитаризму и тоталитаризму. Он определял историцизм как «подход в социальных науках, который видит свою главную цель в социальном предсказании и который предполагает, что эта цель достижима при посредстве открытия «ритмов» или «типов», «законов» или «тенденций», которые лежат в основе исторической эволюции» [8, р. 3]. Таким образом, историцизм интерпретируется в качестве специфического подхода к социальной жизни, наделяющего ее измерением необходимости, позволяющей предсказывать глобальное будущее. Борьба с социальными утопиями мотивировала негативное отношение Поппера к их историцистским основаниям.

Отвергая историцизм в его натуралистической и антинатуралистической версиях, Поппер приходит к отрицанию идеи имманентного смысла истории, диктуемого некоторой необходимостью или телеологией. В то же время им не снимается задача постижения смысла истории, раскрытия осмысленности событий познающим субъектом. Он никогда не отрицал роли ценностей в придании смысла событиям истории, а его практика как философа раскрывает многообразные способы применения рационально обоснованных ценностей к исторической реальности и политике.

В своем подходе к истории Поппер во многом следует по стопам Канта. Сравнивая имманентную направленность творчества этих двух мыслителей, Б.Т. Уилкинс пишет: «В данной связи будет полезным кратко отметить сходство между сказанным Поппером относительно смысла истории и тем, что было говорено Кантом относительно финальной цели истории: Кант полагал, что эта идея или понятие не характеризуют саму природу исторической реальности, но, тем не менее, важны в качестве регулятивной идеи или понятия, отражающих нашу моральную озабоченность относительно хода исторического развития и способных обладать некоторой эвристической ценностью как организационный принцип в нашем исследовании относительно явлений минувшего, и в этом состоит также позиция Поппера в плане видения смысла истории. Также, как мы увидим, Поппер, подобно Канту, отрицает, что история, взятая как целостность «существует», в то самое время как в кантов-

ской терминологии история в этом смысле не является объектом возможного опыта. И еще, Поппер, вновь, подобно Канту, ратует за дуализм факта и ценности, в котором моральное принятие решений, включая наши решения ориентированные на и навязывающие наши цели, является автономным от любых фактуальных открытий, которые мы делаем в науке, психологии или истории» [12, р. 20-21].

Поппер унаследовал и кантовский эпистемологический подход к истории, дополняя его новыми идеями, родившимися в ходе внимательного прочтения неокантианцев и Коллингвуда. Коллингвуд оказался весьма близким его собственному видению истории, также благодаря ассимиляции кантовских идей в границах неогегельянского типа философской рефлексии. Одновременно, он вдохновлялся идеей единства научного метода, противоположной неокантианской вере в специфические особенности исторического познания и интерпретации исторического воображения Коллингвудом. Это противоречие очевидно в трактовке Поппером различных стратегий придания смысла истории и политике.

Принимая во внимание кантианскую составляющую рассуждений Поппера, предполагающую, что история как целое никогда не может стать объектом возможного опыта, он логически приходит к выделению трех уровней придания истории смысла. Первый уровень связан со смысловой интерпретацией индивидуальных событий и человеческих действий, имеющих место во времени. На втором уровне возникает проблема смысловой интерпретации некоторого фрагмента истории. И, наконец, на третьем уровне встает задача осмысления истории как некоей целостности.

Поппер весьма позитивно оценивает не только эпистемологические взгляды Г. Риккерта, но и воззрения М. Вебера, его теорию идеальных типов как инструмента понимания истории. Среди сторонников иных подходов, как уже упоминалось, его, несомненно, привлекают прежде всего построения неогегельянца Р. Дж. Коллингвуда, который в своей теории априорного воображения выглядит продолжателем идей Канта, творчески им интерпретированных. Признавая уникальность исторических событий, Поппер склонен считать, что в истории вполне можно обнаружить и нечто типическое. Что же касается ее как смысловой целостности, то при всем критическом отношении к холистическим подходам к этому вопросу, он считает нужным пояснить свою позицию с точки зрения не только теоретической, но и моральной, а также политической.

Индивидуальные действия людей он, подобно М. Веберу, полагает наполненными смыслом, который вполне возможно разгадать и интерпретировать. В данной связи союзниками подобного мыслительного демарша выглядят, по Попперу, Вебер и Коллингвуд. Проигрывание мотивов исторического деяния в воображении, как полагает он, вполне может привести к интерпретации его смысла. Признавая возможность различных прочтений смысла такового, Поппер достаточно негативно оценивает воззрения Хабермаса на опосредованность такого понимания историческим горизонтом праксиса.

Типологии в истории представляются ему весьма значимыми при раскрытии содержания более сложных исторических явлений, характеризующихся взаимодействием разноуровневых исторических субъектов. Здесь вновь используется веберовское учение об идеальных типах. Одновременно Поппер создает параллельно с аналогичными разработками К. Гемпеля собственную модель исторического объяснения, предполагающую наличие своеобразных квази-законов — типологических генерализаций. Такого рода обобщения идеально-типического свойства работают и в социологии, а также в сфере политической науки.

Холистические схемы истории, по Попперу, вне зависимости от их натурализма или антинатурализма, нужно безоговорочно отбросить. Но так ли просто доказать никчемность морального и политического прочтения смысла истории? Если допустить невозможность видения истории в перспективе реализации идеала свободы, то тогда сами построения Поппера относительно необходимости создания открытого общества будут безосновательными. И поэтому, оставаясь верным Канту, Поппер считает вполне возможным вычитывать смысл истории в морально-практическом и политическом планах. «Хотя история не обладает финальными целями, мы в состоянии приписать ей эти цели; и хотя история не обладает смыслом, мы можем придать ей смысл» [7, р. 508]. В этом случае, разумеется, должен быть выстроен некий исторический метадискурс, которому Поппер должен изначально отказать в научном статусе. Но будет ли всегда оправданным отвержение поля метадискурса, если его ограничить некоторыми критическими посылками? На этот вопрос Поппер в пределах избираемых им принципов не отвечает, но он спровоцировал размышления на этот счет нарративистской аналитической философии истории и герменевтики П. Рикера.

Предложенный Поппером идеал открытого общества со всей очевидностью базировался на глобальном видении истории через горизонт экстранаучных и научных ценностей, опирающихся в финальной инстанции на веру в разум. Сама абстрактность этого идеала, часто становившаяся предметом критики, давала Попперу возможность его постоянного переосмысления и корректировки.

Занимаясь проблемой научно обоснованной частной инженерии в сфере политики, Поппер задумался о ее конечной цели – свободе. Если же допустить подобную перспективу, то нужно найти опосредующее звено между такой частичной инженерией и глобальной исторической панорамой с ее политическим измерением и неким завершающим ее идеалом общества, которому надо, вопреки Попперу, приписать некоторую степень достоверности. Необходимые для этого ценностные предпосылки должны составить открытое пространство философского дискурса и обнаруживаться в свете intersubъективной коммуникации, направляемой критическим разумом.

### **Примечания:**

1. Albert H. Treatise on Critical Reason. Princeton, 1985.
2. Artigas M. The Ethical Nature of Karl Popper's Theory of Knowledge. Bern etc., 1999.
3. Bartley W. A Popperian Harvest. In: Paul Levingston ed. Pursuit of Truth. Atlantic Highlands, 1982.
4. Kiesewetter H. Ethical Foundations of Popper's Philosophy. In: A.O'Hear ed. Karl Popper: Philosophy and Problems. Cambridge, 1995.
5. Popper K. Conjectures and Refutations. London, 1989.
6. Popper K. The Logic of Social Sciences. In: The Positivist Dispute in German Sociology. London, 1976.
7. Popper K. The Open Society and its Enemies. London, 1995.
8. Popper K. The Poverty of Historicism. New York, London, 1961.
9. Popper K. The Unended Quest. An Intellectual Autobiography. London, 1992.
10. Popper K. Workshop Seminar in Kyoto. 12 November, 1992. In: M. Artigas. The Ethical Nature of Karl Popper's Theory of Knowledge. Bern etc., 1999.
11. Shearmur J. The Political Thought of Karl Popper. London, New York, 1996.
12. Wilkins B. Has History any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History.

**Архангельская Н.О.,**  
преподаватель педагогического колледжа № 5 (г. Москва),  
старший преподаватель кафедры философии МГОУ (совместитель)

### Производственные отношения СССР 1960-1980-х годов: производственный коллектив как основа общества

По вопросу о том, что представляло собой советское общество указанного периода высказано немало различных точек зрения. К сожалению, многие из них носят скорее эмоционально-политический характер и не опираются на детальное изучение реально существовавших производственных отношений. Проблему характера и подлинной сущности советского общества 60-80 гг XX в. начали рассматривать еще в то время, но до конца 80-х гг. официальная мысль утверждала, что в стране в 70-80 гг. существовал «развитой социализм». В конце же 80-х гг. отечественные обществоведы так же дружно стали говорить, что это был «не тот» социализм. (1) Сегодня оценки советского общества указанного периода очень разнообразны, его называют и социализмом и государственным капитализмом. Хотя все эти оценки не новы, беда большинства из них в том, что они не исходят из четких критериев, позволяющих отличить один тип общества от другого, не базируются на анализе социально-экономического строя в стране.

Научный подход не может опираться на подобные основания, он требует объективной оценки на основе определенных критериев, позволяющих различить одно общество от другого, а также более детального изучения реальных отношений, существовавших в нашей стране с тем, чтобы вывод был действительно обоснован. Только изучив реально существовавшие отношения в экономической сфере можно делать вывод о характере общества, сложившегося в период 1960-1980-х гг. В данной статье предпринимается попытка рассмотреть именно производственные отношения, как основные отношения в обществе, для чего используются данные экономических и социологических исследований того периода.

Кому принадлежали средства производства и в чьих интересах они использовались? Первая половина вопроса кажется понятной. В Конституции СССР и других законах было записано, что средства производства находятся в общественной собственности. Статья 10 Конституции СССР 1977г. утверждала: «Основу экономической системы СССР составляет социалистическая собственность на средства производства в форме государственной /общенародной/ и колхозно-кооперативной собственности». Общенародный характер собственности подчеркивала и статья 11, утверждавшая что «государственная собственность - общее достояние всего советского народа». Но здесь фиксировались юридические отношения, а тип общества зависит от того, *какие экономические отношения* складываются на практике, как соединяются люди и средства производства в реальном производственном процессе.

В нашей литературе были попытки разграничить юридическое представление о собственности и политэкономическое и социальное ее содержание, но это разграничение носило скорее сугубо теоретический характер и не рассматривало конкретные проявления его в обществе. (2) В реальной системе производственных отношений советского общества указанного периода собственность на средства производства приближалась к групповой и функционировала в большей степени в интересах

---

---

отдельного коллектива, чем в интересах общества в целом.

Основной единицей в системе производственных отношений стал производственный коллектив. Этот факт верно был подмечен Л.А.Гриффеном (3), но, на мой взгляд, он допускает две грубые ошибки. Во-первых, Гриффен не различает определенные этапы развития советского общества на протяжении его истории с 1917г. до 1991г., отличающиеся друг от друга сущностью экономических и социальных отношений, а по дурной традиции, идущей от руководителей нашего общества 1960-1980-х гг. рассматривает его как нечто однородное и неизменное. Во-вторых, отношения, сложившиеся в советском обществе с 1960-х гг. априори объявляются социалистическими на том основании, что их так называли. Последнее является абсолютно неприемлемым для научного исследования, в котором следовало бы *доказать* их социалистический характер.

Дело в том, что автор не рассматривает экономические отношения в их конкретных проявлениях, а рассуждает в общем об интересах индивида, коллектива и общества в целом. Но именно их соотношения принципиально изменились на рубеже 1950-1960-х гг. Та ситуация, которая описывается Гриффеном, будет относиться только к периоду после 1960 г., и ее не следует распространять на весь период Советской власти. Кроме того, для суждения о характере общества следовало бы более детально изучить существовавшие в нем экономические и социальные отношения.

Роль производственных коллективов велика в любом обществе, будь то большая семья, связанная с патриархальным укладом, будь то коллектив работников капиталистического предприятия. Через принадлежность к коллективу человек оказывается включенным в систему производственных отношений. Определенное обособление коллективов существовало на протяжении всей истории человечества, начиная с обособления рода охотников и собирателей, но разным типам общества будут соответствовать и разные варианты обособления этих коллективов.

Социализм предполагает объединение всего производства и создание огромной корпорации с единым руководством, лишь относительно разделенной на отдельные части. Общий интерес огромного коллектива в данном случае преобладает над интересами отдельных частей, поскольку они трудятся на единый конечный результат и их частные интересы неразрывно связаны с успехом общего труда. Таким образом, здесь исключается какая-либо конкуренция между работниками и складывается их тесное единство.

Каковы же были реальные отношения между коллективами в СССР? Если с начала 1930-х гг. до конца 1950-х гг. они приближались к последнему варианту, то позднее, особенно со середины 1960-х гг., ситуация меняется. Не формально, а фактически именно производственный коллектив становится основной единицей не только на производстве, но и в социальных отношениях, обособление коллективов носит теперь не только технологический, но и экономический и социальный характер. Многие блага, получаемые людьми, были связаны прежде всего с их принадлежностью к определенному коллективу.

Обособленность предприятий уже была предметом рассмотрения в отечественной литературе, в частности этим вопросом занимались Р.И.Косолапов и А.А.Сергеев. Они отметили несколько аспектов проблемы. И, главное, тот факт, что пространственная и организационная обособленность не ведут к преобладанию групповых интересов над общественными, для этого нужна была именно экономическая обособленность. (4) Для последней нужны 2 условия: «наличие у производс-

твенной ячейки своих особых, не сводимых к другим интересам и целям... приоритет именно этих интересов и целей в процессе принятия экономических решений» (5) Такие особые интересы, не совпадающие с интересами общества в целом, появились у коллективов в результате экономической реформы 1965 г.

Реформа привела к распаду единого хозяйственного комплекса на части, причиной чего стало стремление обеспечивать доходность не только народного хозяйства в целом, но получать прибыль прежде всего на отдельных предприятиях. Соответственно и огромная общность работников этого комплекса разделилась на отдельные коллективы. Общество и коллектив были противопоставлены друг другу. К такому результату, в частности, привело введение платы за фонды. Платеж вносился планомерно прибыльными предприятиями за основные и нормируемые оборотные фонды.

В предшествующий период исходили из того, что коллектив предприятия является частью народа, владеющего средствами производства, и может использовать их без всякой платы. Теперь коллектив должен был платить за используемые фонды, следовательно, он рассматривался не как часть собственника средств производства, а как своеобразный их арендатор. Происходит своеобразное «отчуждение» собственности от непосредственного производителя, противопоставление последнего государству. Коллектив и общество противопоставлены друг другу как собственник средств производства и субъект ими пользующийся. Коллектив не является собственником предприятия и не может полностью им распоряжаться, следовательно, массы отдельных собственников еще нет, но одновременно коллектив уже не является частью более многочисленного собственника.

Но в гораздо большей степени к противопоставлению общества и коллектива привело стремление получать прибыль на отдельных предприятиях вместо предшествующего положения, когда рассматривалась только доходность народного хозяйства в целом. В результате произошло экономическое обособление коллективов и возникло противоречие между интересами коллектива и общества. Курс на увеличение прибыли был взят на рубеже 1950-1960-х гг., но особенно ярко эта тенденция проявилась после принятия 4 октября 1965г. постановления ЦК КПСС и Совета Министров «О совершенствовании планирования и усилении экономического стимулирования промышленного производства», где было указано: «изменить методы планового руководства промышленностью в следующем направлении: ...оценивать результаты деятельности предприятий по реализованной продукции, полученной прибыли (рентабельности производства) и по выполнению заданий по поставкам важнейших видов продукции; поставить оплату работников промышленности в непосредственную зависимость не только от результатов их индивидуального труда, но и от общих итогов работы предприятий». (6)

Изменение прежде всего заключалось в том, что до реформы одним из важнейших показателей работы предприятия были себестоимость продукции и ее снижение. Предприятия поощрялись за снижение себестоимости продукции по сравнению с плановым заданием (за снижение затрат живого и овеществленного труда). Значительная доля сэкономленных средств оставалась коллективу. При этом в снижении себестоимости был не только коллектив, но и общество в целом, поскольку оно могло получить больше разнообразных продуктов с теми же затратами труда. Реформа вначале вообще отменила показатель себестоимости, а когда он был позднее восстановлен, то решающей роли уже не играл, ибо за изменением показателей стояло изменение экономических отношений в обществе. Погоня за прибылью

---

---

характерна для капиталистического типа производственных отношений, но не для социализма. Превращение прибыли в цель производства, а фактически именно это изменение принесла реформа, свидетельствовало о том, что сделан шаг по направлению к сближению с капитализмом, к переходу к последнему.

Когда собственность приближается к групповой, в ее функционировании наблюдаются черты присущие законам капиталистического рынка, а не планового производства. Поскольку каждый коллектив стремится реализовать прежде всего свои частные интересы, а интересы общества в целом оказываются отодвинуты на второй план или вообще забыты. Эта сторона обособленности предприятий способствовала развитию не социалистических, а капиталистических черт в производственных отношениях и в экономических преобразованиях. Она, в частности, проявилась в том, что погоня за прибылью на отдельном предприятии подкреплялась материальным поощрением. Из полученной прибыли формировались фонд материального поощрения и фонд социально-культурных мероприятий и жилищного строительства. Первый использовался для премирования работников предприятия. За счет второго осуществлялись строительство и ремонт жилья, детских садов, столовых, клубов, домов отдыха, санаториев, пионерских лагерей, спортивных баз.(7)

Оба фонда шли на улучшение материального положения работников данного предприятия, и они были заинтересованы в росте этих фондов. Согласно указанному положению фонд материального поощрения вычислялся в процентах от фонда зарплаты, а фонд социально-культурных мероприятий и жилищного строительства в процентах от фонда материального поощрения, но оба формировались из полученной прибыли. Более того, размер первого фонда увеличивался или уменьшался в зависимости от полученной прибыли и связанной с ней рентабельности. Следовательно, чем больше будет прибыль, тем лучше смогут работники предприятия удовлетворять свои потребности. Образуется непосредственная связь между потребностями, возможностью их удовлетворения за счет названных фондов и пополнением последних за счет прибыли. В создавшейся ситуации коллектив улучшает свое материальное положение независимо от других членов общества, и стремление получить прибыль на данном предприятии ведет к его экономическому обособлению, превращает коллектив в изолированную единицу, стремящуюся прежде всего обеспечить собственную выгоду.

Указанная ситуация нашла отражение в конкретных экономических отношениях, в действиях конкретных коллективов. Коллектив вступал в противоречие с обществом, и дело здесь было не в абстрактном противоречии между группой и обществом в целом, которое упоминалось в литературе того времени. Вполне реальные экономические отношения вели не просто к отрыву интересов коллектива от общественных, но и к тому, что эти интересы становились прямо противоположны. Это проявлялось в следующих формах.

Предприятия стремились обеспечить себе выгодные плановые задания, в частности занижить их с тем, чтобы их можно было легко выполнить и получить премии, при этом могла сложиться ситуация, когда предприятие работало в данном году хуже, чем в предыдущем, но плановое задание выполнило и премии получило.(8)

Еще один способ получить премию - «корректировка» плана, т.е. его снижение. В течение года, а чаще в конце его представители предприятий приезжали для этого в министерства и Госплан. Такого рода корректировки становились регулярными. Например, в 1975-1979 гг. 15 министерств и ведомств Азербайджана корректировали план 98 раз. В итоге считалась, что план значительно перевыполнен

и работники получали дополнительные премии.(9) Корректировки планов также были проявлением приоритета коллективных интересов над интересами общества. Коллектив получал премии за то, что работал менее интенсивно, чем первоначально рассчитывалось. Общество же в результате этих корректировок недополучало необходимую ему продукцию. Невыполнение планов или их «корректировки» свидетельствовали о свертывании социалистических отношений в стране, поскольку социализм предполагает плановое ведение хозяйства. План представляет собой предварительное распределение работников по конкретным видам работ до начала процесса труда с целью максимально удовлетворить важнейшие потребности общества и избежать необоснованных затрат труда. Если же такого рода распределение постоянно корректируется исходя из интересов отдельных коллективов, то оно уже не может полностью выполнить свою функцию. Социалистическое распределение работников по видам труда в зависимости от потребностей общества дополняется капиталистическим распределением, исходящим из выгоды продукта для данного коллектива. Складывается система отношений, которая стремится сочетать черты двух типов обществ.

Поскольку деятельность производственных коллективов теперь оценивалась по полученной прибыли, то каждый коллектив стремился ее увеличить. Наиболее легким путем достижения этого было повышение цен на свою продукцию. Медленный рост цен был характерен для всего хозяйства, но были отрасли, где он проявлялся в большей степени. В 10-й пятилетке прибыль Минстанкопрома «возросла более, чем в 2,5 раза, что, разумеется, никак не означало роста эффективности. Зато означало, что предприятия данного министерства здорово обирали потребителя». (10) «Обирали потребителя» равносильно тому, что они присваивали себе труд других людей путем неэквивалентного обмена, остается выяснить, чей же труд присваивается. Предприятия получившие станки перенесут их стоимость (а в данном случае цену, превышающую стоимость) на свой продукт, так что в конечном счете этот рост цен ляжет на плечи потребителей, или всех членов общества, которые фактически и обеспечат рост прибыли станкостроителям. Таким образом, по отношению к остальным труженикам эти коллективы выступали как своего рода групповые капиталисты, присваивавшие их труд. В этой ситуации налицо элементы эксплуатации одних коллективов другими. Одни отрасли и предприятия (прежде всего машиностроительные) оказывались в более привилегированном положении, т.к. цены на их продукцию постоянно росли, другие не могли это делать.

Прежде всего в невыгодном положении оказывались предприятия не получающие прибыль и непромышленная сфера, в которой работники не могли произвольно повышать себе зарплату за счет прибыли, т.к. она отсутствовала. Тем самым различные коллективы ставились в неодинаковые условия, и материальное положение человека в значительной степени зависело от того, к какому коллективу он принадлежал. Общество оказывалось той социальной средой за счет которой коллектив обеспечивал себе более высокий уровень жизни, не улучшая при этом свой труд. Подобные общественные отношения нельзя назвать социалистическими, поскольку они содержали элементы эксплуатации одних людей другими. Тем более эти отношения не могут быть названы «развитым социализмом», разговоры о котором были призваны прикрыть процесс перехода от сотрудничества между коллективами, характерного для периода, когда они работали на единый конечный результат, к отношениям, построенным на неравенстве коллективов и элементах эксплуатации.

В связи с новым порядком определения фонда зарплаты, введенным в 1979г.,

---

---

он исчислялся в виде процента от стоимости продукции. Это привело к еще большему обострению противоречия между обществом и коллективом. Выгодной для предприятия стала та продукция или те виды работ, которые при меньших фактических затратах труда давали большие суммы в фонд зарплаты, последний же стал исчисляться не в зависимости от трудоемкости работ, а в виде процента к сумме произведенной продукции или работ. В строительстве, например, зарплата исчислялась в размере 20-25% от объема работ, а фактически составляла на монтаже 5- 10 %, на штукатурных и малярных работах - 80-90%. (11) Предприятиям было выгодно производить монтажные работы и невыгодно отделочные. В ситуации, когда можно было нарушать плановые задания, это приводило к долгострою и росту объемов незавершенного строительства. Чрезвычайно удлинялся срок строительства заводов, автомобильные заводы строились в среднем 13,4 года, металлургические еще дольше – 14,3 года. (12)

Приведенные данные свидетельствуют, что в погоне за собственной выгодой коллективы не считались с интересами общества. Вместо готовых объектов общество получало нецелесообразно израсходованный труд, предприятия, которые устаревали уже к моменту ввода их в строй. Из этих примеров видно, что между коллективом и обществом складывались противоречия, которые с течением времени только обострялись и не находили разрешения в рамках существовавших экономических отношений. Подрывалось единство общества, вместо него появлялась масса разрозненных коллективов, каждый из которых действовал лишь в своих интересах. Сложившиеся отношения препятствовали формированию коллективизма по отношению ко всему обществу. Успешно развивался лишь групповой эгоизм.

Противоречие между интересами коллектива и общества проявлялось и в том, что трудящиеся в целом были заинтересованы в высоких темпах развития производства, поскольку это давало возможность удовлетворить их потребности. Коллектив, как видно из приведенного материала, напротив, был заинтересован в невысоких темпах развития, поскольку в этом случае он обеспечивал выполнение ненапряженного плана, получение прибыли и премий. Словом, он фактически не был заинтересован в быстром развитии производительных сил и тормозил такое развитие.

Можно сделать вывод, что, провозглашая в официальной идеологии единство общества, единство интересов всех трудящихся, на практике руководство страны делало все, чтобы такое единство фактически разрушать, приучать коллективы думать только о своих интересах, не считаясь с интересами других коллективов. Практикуя повторный счет и обманывая общество, повышая материалоемкость продукции, завышая цены на нее, предприятия встречали терпимое отношение государства, поскольку оно получало отчисления от прибыли, на деле являющейся частью затрат.

В связи с изменением форм собственности в стране следует обратить внимание на развитие новых черт общества, основанного на групповой собственности. «Строй кооперативного производства неизбежно сталкивается с тремя классическими проблемами товарно-капиталистического хозяйства: появлением безработных, инфляционными процессами, углублением социальной дифференциации. Эти проблемы суть атрибуты «атомизированной» экономики». (13) Это неотъемлемые черты общества с групповой собственностью. Но поскольку в СССР «атомизация» не была проведена до конца, у нас не было безработицы, но наблюдался постепенный рост цен и социальная дифференциация, которая своеобразно переплеталась с процессами усиления социальной однородности среди трудящихся. Сохранялись и черты централизованного хозяйства, в первую очередь план, который в опреде-

ленной степени соблюдался, постольку черты «атомизированного» общества у нас проявлялись лишь частично и переплетались с чертами, характерными для социалистического общества.

Приближение общественной собственности к групповой сопровождалось развитием товарно-денежных отношений, которое началось в 60-е годы. Обособление производителей, приоритет групповых интересов по отношению к общественным, ориентация на получение прибыли в отдельном звене народного хозяйства, приводили к тому, что распределение труда между отдельными видами работ происходило не в соответствии с планом, отражавшем общественные потребности, а в соответствии с интересами групп. Утрата единства народнохозяйственного комплекса, погоня за денежными доходами меняли характер общественных отношений. Для развития товарно-денежных отношений неважно является ли собственником производства и произведенного продукта индивидуальный капиталист или коллектив. Решающую роль здесь играет не формальная собственность на средства производства (как считалось в обществоведческой литературе указанного периода), а обособление производителей.

В этой связи следует обратиться к положению, высказанному Э.В.Ильенковым: «Условием, без которого невозможно превращение продукта в товар, т.е. в стоимость, является, согласно Марксу, та или иная форма или степень независимости друг от друга отдельных звеньев общественно-разделенного труда, отдельных («частных») работ». (14) Ориентация производителей на получение прибыли, нарушения ради этого плана по номенклатуре как раз и ведет к такой независимости. Эта независимость не была полной, но отдельные элементы ее были налицо. Причем элементы независимости постоянно нарастали в связи с ростом числа нарушений плана и его «корректировок». Дальнейшее развитие товарного производства вело к изменению социального строя, т.к. развитое товарное хозяйство это хозяйство капиталистическое. еально сложившиеся экономические отношения свидетельствуют что собственность, официально считавшаяся общенародной, фактически использовалась в интересах отдельных коллективов, которые вступали в противоречие с интересами общества. Поэтому собственность не может считаться действительно принадлежащей всему народу. Не может собственность быть названа и групповой, поскольку коллектив не может ей полностью распоряжаться и, действуя в рамках плана, в определенной степени следует и общенародным интересам. Получается, что «государственная собственность» в указанный период не являлась ни общенародной, ни групповой, а сочетала в себе черты этих двух форм. А эти формы собственности связаны с двумя различными типами обществ, поэтому в жизни сочетались черты этих обществ. Причем тенденция развития вела к тому, что черты групповой собственности постепенно начинали преобладать. Это связано с тем, с что все большее число показателей плана уже не спускалось сверху, а рассчитывалось самим предприятием, исходя из своих интересов, нарушениями плана и т.п. Подобные явления свидетельствовали о том, что коллективы все меньше считались с интересами общества. Противоречие между коллективом и обществом не могло найти разрешения в сложившейся системе отношений, выход мог быть только в переходе к новым общественным отношениям, где должны были преобладать либо интересы общества, либо интересы коллектива.

Последний вариант пропагандировался советским руководством в конце 1980-х г. Коллектив предлагали сделать собственником средств производства. В этом случае сложился бы особый вариант капиталистического общества с груп-

---

---

повой собственностью на средства производства, подобный существовавшему в Югославии. Это общество эволюционировало бы в сторону классического капитализма. Медленные изменения стали невозможными из-за высокого уровня развития теневой экономики. В начале 190-х гг. произошел распад СССР и коренное изменение характера общества в бывших союзных республиках.

**Примечания:**

1. Примером могут служить: Румянцев А.М. К обновлению социализма.// Рабочий класс и современный мир. 1989. № 4. С.66-74. Бутенко А. П. Современный социализм, вопросы теории. М., 1989. Обзор основных точек зрения того времени можно найти в статье А.И.Волкова «Кто мы, откуда и куда идем»// Рабочий класс и современный мир . 1989. №2. С.67-70.
2. См.: Категории исторического материализма. М., 1980. С. 115-116.
3. См.: Гриффен Л.А. Общественный организм. Киев, 2000. С.40-41.
4. См.: Косолапов Р.И. К вопросу о диалектике товара при социализме. М., 1961. С.16
5. Сергеев А.А. Структура производственных отношений социализма. М., 1979. С.178.
6. Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам. Т.5. М., 1968. С.659.
7. См. напр.: Основные положения об образовании и расходовании фонда материального поощрения и фонда социально-культурных мероприятий и жилищного строительства на 1971-1975 гг. М., 1972. С. 4,5,8,17.
8. См.: Коровина З.П. План, технический прогресс, стимулы. М., 1986. С. 34-35,40.
9. Джамбаев Р. Спасительные корректировки. // Социалистический труд. 1980. №11. С.119. См. также: Парфенов В.А. Люди и цены в зеркале справедливости. М., 1990. С.134.
10. Еремин А.М. Собственность - основа экономики, всего общественного строя.// Альтернатива: выбор пути... М., 1990. С.159.
11. См.: Валовой Д.В. Экономика в человеческом измерении. М., 1988. С.173.
12. См.: Парфенов В.А. Указ. Соч. С. 130.
14. Общественный характер производства и социалистическая собственность. М., 1985. С.153.
15. Ильенков Э.В. Ответ Я.П.Кронроду... //Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С.421.

## О некоторых аспектах современного правосознания военнослужащих Российской Федерации

Важной характеристикой современной духовной сферы военнослужащих Российской Федерации является состояние и уровень развития их правового сознания. Правовое сознание как одна из структур духовного мира военнослужащих находится в тесном органическом единстве и взаимодействии с другими составляющими сознания. Осознанные правовые идеи и взгляды, ценностные ориентации, чувства и настроения играют немаловажную роль в духовном мире военнослужащих и представляют собой важнейшую грань самосознания, в которой выражена их социальная и военно-профессиональная направленность. В связи с этим научной задачей является выявление места и роли правового сознания в жизни военнослужащих, его детерминантов, а также определение особенностей изучаемого духовного компонента.

Исследованию правосознания, изучению особенностей его проявления в различных сферах общества традиционно уделяется большое внимание в философско-правовой литературе<sup>1</sup>. Глубоко и предметно анализируются важнейшие проблемы формирования и развития правосознания военными исследователями, среди которых наиболее предпочтительной выступает проблема изучения особенностей проявления правосознания российских военнослужащих в современных условиях<sup>2</sup>.

Существуют различные подходы к пониманию содержания правосознания. В рамках одного из них правосознание есть «совокупность взглядов, идей, выражающих отношение людей, социальных групп, классов к праву, законности, правосудию, их представление о том, что является правомерным и неправомерным»<sup>3</sup>.

В сфере воинских отношений содержание правосознания военнослужащих приобретает более конкретный вид. В частности, по мнению В. Кортунова, «...правосознание военнослужащих армии и флота представляет собой систему знаний, эмоционально-чувственных и волевых состояний, а также ценностных ориентаций, которые выражают отношение военнослужащих к действующему военному праву, законодательно закрепленным требованиям и предписаниям их служебно-боевой и общегражданской деятельности»<sup>4</sup>.

Содержание правосознания военнослужащих имеет свою особую специфику, которая во многом определяет общий уровень их военно-профессиональной культуры. Военнослужащие отражают и осмысливают систему правовой жизни российского общества через особенности и содержание своей военно-профессиональной деятельности и общественные отношения, складывающиеся и затрагивающие их прямо или косвенно.

В настоящий момент состояние правосознания военнослужащих характеризуется острейшей противоречивостью, вызванной, в частности, продолжающейся сменой содержания общественно-государственных ценностей, непосредственно влияющих на духовный мир человека в погонах, кардинальной модернизацией российской государственности и неопределенностью социального положения военнослужащего в обществе. Негативные процессы вызывают глубокую деформацию элементов структуры правосознания, неопределенность и противоречивость его содержания.

---

---

В системе элементов правосознания можно выделить совокупность знаний о праве, ценностные ориентации, эмоционально-чувственные и волевые состояния, сопровождающие осмысление права и соответствующее отношение к праву. Структуру правосознания рассматривают в различных аспектах, но традиционно в правосознании выделяют по глубине отражения теоретический и обыденный уровни.

Теоретический уровень правосознания военнослужащих представлен системой абстрактно-логических военно-правовых знаний, выраженных в правовых идеях, принципах и категориях. Его содержание закрепляется в нормативных правовых актах, в том числе регулирующих военную деятельность государства, а также в научной литературе.

Значимость теоретического уровня правосознания военнослужащих характеризуется следующими аспектами.

Во-первых, на данном уровне осуществляется теоретическое осмысление статуса военнослужащих, их прав и свобод, обязанностей и ответственности. С принятием в 1993 г. Конституции РФ сформировалась принципиально новая нормативно-правовая база государства, которая потребовала создания соответствующего законодательства в области военной деятельности государства, регулирующего важнейшие вопросы функционирования военных ведомств, в том числе вопросы правового статуса военнослужащих, призыва (поступления) на военную службу, её прохождения и др. (на уровне законов, а не подзаконных актов). Этот процесс уже длительное время не теряет актуальности в силу незавершенности формирования оптимальной экономической модели государства и места в ней его военной организации.

Во-вторых, смена координат правовой науки привела к коренному изменению мировоззренческих основ правосознания военнослужащих. Это связано в первую очередь с глубоким осмыслением ключевого звена правовых преобразований - «очеловечением» российского права. Правовая надстройка стала восприниматься как система институтов, воплощающих начала гуманности и возвышения личности, реализующая волю и интересы человека и гражданина. В основе современного правосознания воинов утверждаются универсальные и всеобъемлющие идеи законности и правопорядка, защиты Отечества, вокруг которых формируется система правовых ценностей.

В-третьих, в теоретико-методологическом плане существенное значение приобретает процесс смены акцентов в правосознании воинов: выдвижение на первый план дозволений в соотношении с запретами. Это создает основу для формирования субъекта права, который имеет чувство собственного достоинства, уважает себя как личность и гражданина в себе, повинуется праву и власти не в силу угрозы ему, а потому что уважает себя и их.

В-четвертых, основу правового сознания военнослужащих составляет обновляющаяся система правовых ценностей, которая определяет социальную ориентацию и роль правосознания в жизнедеятельности военнослужащих. Как известно, ценностную основу правосознания составляют правовые принципы и нормы, выражающие объективно обусловленные требования к правовому регулированию воинских отношений. Сегодня правосознание военнослужащих основывается на системе демократических принципов: законности, свободе, социальной справедливости, правовом равенстве, ответственности и др.

Эти и другие процессы значительно обогащают теоретический уровень правосознания военнослужащих, создают благоприятные условия и предпосылки для повышения его роли в духовной жизни военнослужащих, конструктивного влияния

на все стороны военно-профессиональной деятельности личного состава военных ведомств. Новое правосознание не может быть откровенно навязано. Оно возникает в результате осознанного восприятия новой системы правовых ценностей большинством военнослужащих, заинтересованных в том, чтобы следовать правовым нормам, обеспечивать собственную социально-правовую защиту.

Однако формируемое военное законодательство, базирующееся на принципах гуманизма и необходимо сохраняющегося единоначалия, еще далеко от современной армейской действительности, наполненной по содержанию «пережитками» прошлых правовых систем. Поэтому правовое регулирование не дает желаемого результата. Накопленный интеллектуальный потенциал в сфере общественного правосознания в значительной степени остается невостребованным большей частью личного состава частей и подразделений. В сознании многих военнослужащих заметно снижена роль рациональной компоненты, ими с трудом воспринимаются основные теоретические концепции права, важнейшие тенденции его совершенствования. В правосознании части военнослужащих отмечается искусственное противопоставление прав и свобод военнослужащих их обязанностям и ответственности, так как обязанности и ответственность требуют адекватных им практического поведения и деятельности воинов, что для многих является «нежелательным», «неудобным»; обязанности и ответственность не осмысливаются в должной мере из-за низкой общей культуры. Основное внимание уделяется тому, что военнослужащий «должен получить» от государства, т.е. более широкие права и свободы, которые тесно не увязывались бы с личной ответственностью и обязанностями каждого военнослужащего. Наблюдается, таким образом, рассогласование между правовым элементом в сознании личного состава и нравственностью, между лично и общественно значимым в праве. По сути, уровень реально функционирующего правосознания военнослужащих не соответствует основным параметрам и требованиям современного военного законодательства.

Результатом противоречивого взаимодействия рассматриваемых структурных элементов является деформированность правосознания военнослужащих, проявляющаяся в том, что оно продолжает функционировать в основном на обыденном уровне<sup>5</sup>. Первичные сведения о праве, знание непосредственных служебных обязанностей в узкой специализации, а также социально-психологические компоненты (правовые традиции и привычки, чувства и эмоции, настроения и установки) сохраняют ведущую роль в механизме правовой регуляции поведения и деятельности военнослужащих. При этом правовая психология становится основным каналом, через который выражается отношение военнослужащих к сложившемуся в военных ведомствах праву, системе правовых учреждений, к различным правовым явлениям и ситуациям.

Деформации в указанной структуре вызывают значительные изменения и обеднение содержания правосознания воинов. Поэтому оно функционирует в основном в форме практического правосознания как совокупность правовых ощущений, восприятий и представлений, чувств, эмоциональных и волевых состояний. Оно ограничивается преимущественно осознанием социально-правовой практики, характерной для определенной категории военнослужащих.

Многие военнослужащие, проходящие военную службу по призыву, слабо знают законы, а в своей военно-профессиональной деятельности руководствуются общими неустойчивыми представлениями о праве.

Сегодня в военных ведомствах не функционирует эффективная система пра-

---

---

вового обучения и воспитания личного состава. Как отмечают В.В. Исаев и С.И. Пустовалов, «...за последнее время, с одной стороны, существенно увеличилось количество законов и иных нормативных актов, регулирующих правоотношения в области обороны, а с другой стороны, значительно уменьшилось число должностных лиц, которые ранее в силу своих служебных обязанностей занимались правовым воспитанием»<sup>6</sup>. Познание права в большинстве воинских коллективов осуществляется в первую очередь в ходе практического участия военнослужащих в правоотношениях. В этом случае право как объект познавательной деятельности предстает через комплекс устанавливаемых государством военно-правовых норм, а также совокупностью элементарных знаний о военном праве и конкретных непосредственных должностных обязанностях. К тому же содержание и направленность правосознания зависят не столько от правовых знаний, сколько от правового опыта, навыков и привычек правомерного поведения, сформированных еще до поступления (призыва) на военную службу. В этой связи еще больше возрастает необходимость формирования достаточно высокого уровня правовой культуры командиров (начальников) всех степеней и рангов, который на сегодня оставляет желать лучшего.

Реально функционирующее правосознание воинов во все большей степени приобретает прикладной, инструментальный характер для достижения конкретных материальных средств, ближайших, непосредственных целей. В нем значительно снижен уровень духовного потенциала права. Поэтому ведущее место в правовом регулировании занимают не правовые идеи и принципы, а субъективно выбранные правовые нормы. В этих условиях правосознание военнослужащих все более приобретает нормативно-прикладной характер.

Существенное влияние на правосознание военнослужащих оказывает социальная дифференциация российского общества и вызванное этим социальное расслоение военнослужащих<sup>7</sup>. В связи с этим современное правосознание военнослужащих не является единым, монолитным, целостным духовным образованием. Оно расколото на отдельные, нередко противоположные по социальной направленности сегменты, отличающиеся друг от друга положительным или отрицательным, тотальным или избирательным признанием права. Это относится ко всем категориям граждан, проходящих военную службу.

Возникновение в силовых органах новых неформальных социальных субъектов - носителей правосознания, в которых господствуют другие идеи и установки относительно правового регулирования воинских отношений, целей и способов воинской службы, является одной из причин утраты стройности и строгости содержания правосознания.

Так возникают новые неформальные группы военнослужащих, основными детерминантами деятельности которых является достижение индивидуальных целей и интересов, получение послаблений в воинской службе, подчинение одних групп военнослужащих другим группам, неподчинение распоряжениям командиров. В подавляющем большинстве их социально-правовая активность носит негативную направленность функционирования.

Анализ показывает, что группы с негативной социально-правовой ориентацией возникают во всех основных категориях военнослужащих и в значительной мере влияют на духовную атмосферу в воинских коллективах.

Прежде всего, выделяются группы военнослужащих, для которых характерна корыстная направленность воинской деятельности. Она часто выражается в совершаемой преступности, которая глубоко проникла в военную организацию

государства. Корыстная преступность опасна тем, что «разъедает» военные ведомства изнутри: оказывает огромное разлагающее влияние на молодое поколение, в обществе падает авторитет армии, снижается привлекательность военной службы. Об этом свидетельствуют данные опроса, проведенного в конце января 2006 года Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ). 54% россиян выразили отрицательное отношение к армии, в то время как еще совсем недавно — в декабре 2005 года — «антиармейцев» было 38%, при положительном отношении к армии 48% респондентов<sup>8</sup>.

Корыстные правонарушения в основном совершаются группами офицеров и военнослужащими-контрактниками, которые имеют непосредственный доступ к материальным и финансовым средствам. Вызывают озабоченность разнообразие способов и форм корыстных деяний. Механизм многих злоупотреблений предполагает разработку сложных сценариев, тщательной подготовки. Как правило, военнослужащие, совершающие корыстные преступления, сознательно и добровольно участвуют в этих правонарушениях.

Чрезвычайную озабоченность вызывает возникновение в отдельных воинских коллективах преступных сообществ, которые насаждают в духовном мире воинов криминальную идеологию, законы и нравы уголовного мира. Особую общественную опасность представляет тенденция формирования преступных организаций в боевой обстановке и связи их с организованной преступностью.

Следует особо отметить, что деструктивные процессы в правосознании военнослужащих в значительной степени вызваны негативными процессами в жизни российского общества, особенно молодежи, тесным образом связаны с состоянием правопорядка в стране. У призывной молодежи наблюдается значительное снижение уровня общегражданских качеств. Необходимо иметь в виду, что любой силовой орган, в котором проходят военную службу — настолько своеобразный социальный институт, что некоторые негативные тенденции в духовной жизни общества гипертрофированно проявляются в сознании и поведении его личного состава.

Во-первых, большую опасность для военной организации несет все глубже проникающая в духовную жизнь военнослужащих идеология стяжательства и наживы. «Денежный вопрос» все чаще является определяющим при выборе поведения и общения военнослужащих.

Во-вторых, агрессивность, насилие, мнимый культ сверхчеловека, насаждаемые средствами массовой информации, формируют в сознании молодых людей ложный образ некоего безжалостного воина-супермена. Социальные установки этой идеологии, ориентированные на то, что «сильный всегда прав» и «победителей не судят», зачастую толкают военнослужащих к применению насилия по любому поводу.

В-третьих, социологические исследования свидетельствуют о том, что у значительной части призывников возникла своего рода анемия к важнейшим социальным, в том числе и правовым, нормам: 15,6 % военнослужащих до призыва привлекались к уголовной ответственности, 72% имеют опыт групповых драк, 50 % воинов до службы в армии употребляли спиртные напитки, причем 11 % — ежедневно<sup>9</sup>.

Социальная анемия в армии становится одной из причин опасных противоправных форм поведения и деятельности: дезертирства, самовольных оставлений части, грабежей, разбойных нападений, изнасилований и др.

Среди всех насильственных преступлений, совершенных военнослужащими, особую озабоченность по-прежнему вызывают случаи глумления и издевательств одних военнослужащих над другими, называемые сленговым термином «дедовщи-

на», а на флоте «годковщина». Согласно статистическим данным в 2001 г. в результате межличностных конфликтов пострадали 1,5 тыс. военнослужащих (в 1996 г. - около 1 тыс.), 74 военнослужащих погибли, 54 – покончили жизнь самоубийством<sup>10</sup>. Существенных изменений не приобрела динамика казарменного хулиганства и в последние годы. Сегодня в некоторых подразделениях глумления и издевательства приобрели формы устойчивого «казарменного рэкета», когда молодые военнослужащие вынуждены платить своеобразную дань «дедам» либо деньгами, либо продуктами питания или ширпотребом. Но самое страшное, «как это ни прискорбно, но командир перестал быть образцом, перестал быть примером. В отношениях с подчиненными мордобой становится нормой» - сказал Генеральный прокурор и привел цифру – за рукоприкладство в 2005 году были осуждены 550 офицеров<sup>11</sup>. Здесь уместно задаться вопросом, а сколько же «приложились кулаком», но осуждены не были? Скажем, в 2002 году, по данным Минобороны, в избиении подчиненных участвовали свыше 280 офицеров, из которых за эти преступления были осуждены 200 человек. Тогда же к уголовной ответственности за мордобой впервые был привлечен высший офицер, то есть генерал. Эти - официальные - данные говорят о том, что с 2002 года число офицеров-рукоприкладчиков возросло в 2,75 раза<sup>12</sup>.

Информация об издевательствах в армейской среде давно вышла за рамки Вооруженных Сил. Достаточно вспомнить нашумевшее «дело рядового Сычева», вызвавшее бурю эмоций в обществе, заставившее высказаться по проблеме и главу государства. Общественность продолжают волновать причины и динамика этого социально опасного явления. Среди многочисленных причин возникновения «армейской дедовщины» существенную роль играют духовные факторы. Прежде всего, это низкий уровень общей культуры значительной части военнослужащих, проходящих военную службу по призыву, скудость духовных потребностей и интересов. Насильственное поведение свойственно людям с низкой общей культурой. Подавляющее большинство военнослужащих по призыву не читают ни книг, ни газет, слабо знают географию. Характерно, что многие из них упрямо не интересуются политикой. При этом каждый второй до призыва занимался силовыми видами спорта. Не случайно, что в шкале их жизненных ценностей ведущее место занимают не интеллектуальные способности, а сила кулака и умение постоять за себя. Прimitивные духовно-нравственные ориентации в межличностных отношениях приводят к регрессу личности<sup>13</sup>.

Следует иметь в виду, что глумления, издеательства и насилие над военнослужащими основаны на отрицательных традициях, глубоко укоренившихся в ряде воинских коллективов. Здесь вместо цивилизованного права господствует грубое право сильного, вместо социально значимых традиций - почти языческие «ритуалы». В подавляющем большинстве насильственные действия военнослужащих по призыву направлены на установление авторитарной власти с беспрекословным подчинением и насаждением в воинских коллективах атмосферы превосходства и страха<sup>14</sup>.

Правонарушениям в сфере межличностных отношений в армии присуща значительная «гибкость», высокая степень приспособляемости. Так, в современный период на смену «дедовщине» приходит еще более опасное социальное явление, определяемое как «групповщина». Более половины военнослужащих в коллективах объединяются в микрогруппы на основе принципа «землячества»<sup>15</sup>. Противоречия в социально-экономическом и культурном развитии регионов России неминуемо находят свое выражение в отношениях среди военнослужащих.

Деструктивную роль в правосознании военнослужащих играет широко рас-

пространяющийся правовой нигилизм. Сущность его, как утверждает Н.И. Матузов, состоит «в общем негативно-отрицательном, неуважительном отношении к праву, законам, нормативному порядку»<sup>16</sup>. Следует отметить, что правовой нигилизм является устойчивой негативной традицией и имеет глубокие корни в юридическом невежестве, косности, отсталости, правовой невоспитанности значительной части современного российского общества<sup>17</sup>. М.Н. Тапчан отмечает, например, что низкая правовая культура всегда была характерна для нашего общества<sup>18</sup>. С такой точкой зрения можно соглашаться или не соглашаться, но объективные ее основы существуют и сегодня.

Глубокие корни правовой нигилизм пустил в современное правосознание военнослужащих и реализуется в различных формах.

Во-первых, правовой нигилизм проявляется в повсеместном, массовом несоблюдении военнослужащими требований и предписаний военного законодательства. Анализ состояния правопорядка в войсках свидетельствует о том, что за последние десять лет преступность среди военнослужащих стабильно растет (в среднем на 24 процента)<sup>19</sup>. В орбиту преступных интересов втягивается все большее число воинов.

Важно отметить, что правовой нигилизм в той или иной мере поразил все категории военнослужащих, проявляется в основных видах их жизнедеятельности. Многие военнослужащие не соотносят свое поведение с требованиями военного законодательства, а живут и действуют «по своим» правилам.

Во-вторых, правовой нигилизм характеризуется прямым сознательным нарушением действующих законов и правовых предписаний. Анализ динамики правовой практики в войсках показывает значительный рост умышленных, злостных уголовно наказуемых деяний, а также дисциплинарных проступков.

В-третьих, в силовых органах, как и в российском обществе, появился «новый» правовой нигилизм. В отдельных частях и подразделениях складывается система действий на основе специально оговариваемых понятий, на искажении их содержания, размывании смысла. Ими оказались такие взгляды, которые вносят сумятицу в правовое сознание военнослужащих. Халатность, произвол, своеволие, игнорирование правовых и иных социальных норм и ценностей достигли здесь критической отметки. Следствием нарушений предписаний норм военного права на основе собственного толкования и осмысления требований уставов и инструкций являются аварии и катастрофы военной техники и связанные с этим гибель и травматизм личного состава.

В-четвертых, неотъемлемой чертой правового нигилизма является правовая индифферентность, недоверие и оппозиционность к политике государства в военной сфере, что является одним из источников неправомерного поведения и многочисленных девиаций. Нарушения прав военнослужащих, слабая их социальная защищенность, отсутствие преимуществ перед другими категориями граждан, всегда ранее устанавливаемых государством за определенные лишения в общегражданских правах (с 1 января 2005 г. отменены льготы военнослужащим), подрывают у части военнослужащих веру в закон, способность и желание государства обеспечить порядок и защитить своего Защитника.

Государство как основной субъект, формирующий нормы военного права, сегодня находится в постболезненном состоянии, когда наметившиеся положительные изменения в экономической сфере позволяют осуществить мероприятия в целях дальнейшего прогрессивного развития общества, в том числе оздоровить военную составляющую государства, но существующие механизмы социальной защи-

---

---

ты военнослужащих не придают оптимизма в наличии внимания к Вооруженным Силам и иным войскам. По мнению А.В. Кудашкина, «анализ военного законодательства позволяет сделать вывод, что правовое регулирование военной службы является подчас недостаточным и противоречивым, а иногда и пробельным»<sup>20</sup>. Далек от совершенства пакет военных законов. Как отмечает В.А. Озеров, «пока не удалось выстроить законодательное обеспечение военной реформы Российской Федерации в целостную систему»<sup>21</sup>.

В такой ситуации военнослужащие относятся к военному праву скорее критически, чем доверительно. Многие из них перестают воспринимать его как социально ценный институт, теряют доверие и интерес к нему. Выпускники военных образовательных заведений, будущее Вооруженных Сил, получив высшее образование, спешат найти применение своим знаниям вне поля военной организации, а к оставшимся служить относятся по меньшей мере снисходительно. В духовной сфере происходит отчуждение личности военнослужащего от военного права.

Результаты социологических опросов свидетельствуют, что в той или иной мере правовая разочарованность, скепсис характерны для всех категорий военнослужащих. Так, не видят в военном праве своего надежного гаранта и опоры многие военнослужащие по призыву. Данные социологических исследований свидетельствуют, что 85 % воинов, подвергшихся преступным посягательствам (неуставные взаимоотношения, причинение телесных повреждений и др.) не обращаются за помощью к командирам и в правоохранительные органы. По утверждению Д. Клепикова, латентность преступных посягательств стабильно составляет 1:300 (на одно зарегистрированное преступление приходится 300 незарегистрированных)<sup>22</sup>.

Невозможность в полной мере осуществить свое право по социальной защите себя и членов своих семей вызывает раздражение и недовольство у военнослужащих, проходящих службу по контракту. Так, произвол, своеволие, бесконтрольность, проявляющиеся в деятельности ряда квартирно-эксплуатационных органов и командиров при распределении жилья, порождают острые коллизии в правосознании военнослужащих. На протяжении последних пятнадцати лет не только не уменьшается, а все возрастает число бесквартирных военнослужащих. Раздражение среди офицеров вызывают многочисленные факты назначения на руководящие должности лиц, не соответствующих морально-волевым качествам претендента.

Заявления и обещания руководства страны в средствах массовой информации по вопросам преобразований в сфере обороны и безопасности, по увеличению денежного довольствия военнослужащих (кстати, сформировавшие необъективное мнение у обывателей о якобы высоких доходах в армии, в реальности либо не осуществляемых, либо не компенсирующих умалчиваемые потери и лишения)<sup>23</sup>, создание пакета нормативных правовых актов, регулирующих деятельность в Вооруженных Силах, сформировали у многих военнослужащих завышенные надежды на право. И тут же надо отметить, что отсутствие необходимых механизмов для реализации многих важных законов, популистский и явно прожектерский их характер порождают у многих военнослужащих правовой скептицизм, подрывают их веру в закон и государственную власть. Эту особенность необходимо учитывать при анализе правосознания военнослужащих, поскольку недоверие к политике государства в военной сфере является одним из источников неправомерного поведения и многочисленных девиаций.

Настойчивая и целенаправленная деятельность государственных органов по формированию демократических основ правопонимания, с одной стороны, и серь-

езные деструктивные изменения в содержании реально функционирующего правосознания, с другой стороны, характеризуют противоречивый процесс функционирования правового сознания современного российского общества и военнослужащих страны.

Таким образом, правовое сознание военнослужащих в настоящее время не отвечает в полной мере правовой регуляции военной службы. В его содержании сохраняется противоречивость, что определяет двойственный характер мышления и социальной активности военнослужащих. Необходимо качественно улучшить материальное положение человека в погонах, создать действующие правовые механизмы его социальной защиты, осуществлять целенаправленное правовое обучение и воспитание военнослужащих, что позволит изменить ориентацию военных кадров от пренебрежительного отношения к праву в целом к законопослушанию, строгому и точному следованию правовым нормам.

**Примечания:**

1. См.: *Алексеев С.С.* Теория права. М., 1997; *Баскин Ю.Я.* Очерки философии права. М., 1995; *Бержель Ж.-Л.* Общая теория права. М., 2000; *Ершов Ю.Г.* Философия права. Екатеринбург, 1995; *Иконникова Г.И., Ляшенко В.П.* Основы философии права. М., 2001; *Керимов Д.А.* Философия права. М., 1994; *Малахов В.П.* Основы философии права. М., 2005; *Нерсесянц В.С.* Философия права. М., 2004; *Синха С.П.* Юриспруденция. Философия права. М., 1996; *Тихонравов Ю.В.* Основы философии права. М., 1997.
2. См.: *Глоба В.В.* Правовое воспитание военнослужащих ВС РФ: Автореф. дис... канд. юрид. наук. М: Воен. ун-т, 1997; *Демин А.Ю.* Правосознание военнослужащих внутренних войск МВД России: Автореф. дис... канд. филос. наук. М.: ГА ВС, 1994; *Елисеев А.П.* Формирование и развитие правосознания у молодых офицеров: Автореф. дис... канд. пед. наук. М., 1985; *Землин А.И.* Правовая культура личности офицера российской армии: Автореф. дис... канд. филос. наук. М.: Воен. ун-т, 1996; *Кортунов В.Н.* Правовое и нравственное сознание в духовной жизни воинов российских Вооруженных Сил: современное состояние и взаимодействие: Автореф. дис... канд. филос. наук. М.: Воен. ун-т, 2002; *Музыкаев С.И.* Ценностные основания правосознания военнослужащих российской армии: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2002; *Фролов В.Ф.* Диалектика морали и права в сфере воинской деятельности. М., 1980; *Шаш В.И.* Правовая культура советского офицера. М., 1988; *Шебаршов П.Т.* Методологические основы формирования правосознания советских воинов: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 1972.
3. Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 521.
4. См.: *Кортунов В.Н.* Правовое и нравственное сознание в духовной жизни воинов российских Вооруженных Сил... С. 74.
5. См. *Кортунов В.Н.* Правовое и нравственное сознание в духовной жизни воинов российских Вооруженных Сил... С. 78.
6. См.: *Исаев В.В., Пустовалов С.И.* Правовое воспитание: вопросы организации и проведения // Военная мысль. 2002. № 4. С. 52.
7. См.: *Соловьев С.С.* Российские офицеры - опора государства или источник нестабильности // Социологические исследования. 1997. № 5. С. 30-31; *Руткевич М.Н.* Процессы социальной деградации в российском обществе // Социологические исследования. 1998. № 6. С. 3.
8. См.: *Плугарев И.* «Дедовщина закована в броню круговой поруки» // Независи-

- 
- 
- мое военное обозрение. 2006, №5 (463). 10-16 февраля.
9. См.: Московский комсомолец. 2002. 12 октября.
  10. См.: *Савенков А.* Закон - полководец армии // Российская газета. 2002. 26 сент.
  11. См.: Независимое военное обозрение. 2006, №5 (463). 10-16 февраля.
  12. См. там же.
  13. См.: *Антонян Ю.М.* Тени прошлого. М., 1996. С. 304-306.
  14. См.: *Антонян Ю.М.* Психология убийства. М.: Юрист, 1997. С. 25.
  15. См.: Оценка внутриколлективных отношений военнослужащих, проходящих военную службу по призыву // Ракурс. Теория. Практика. Информация. М., 2002. С. 73.
  16. См.: *Матузов Н.И.* Правовой нигилизм и правовой идеализм / Теория государства и права. М., 1999. С. 590.
  17. См.: *Кистяковский В.А.* В защиту права. Интеллигенция и правосознание // Вехи. Из глубины. 1991. С. 122; *Ильин И.А.* О сущности правосознания. М., 1993. С. 23; *Туманов В.А.* О правовом нигилизме // Государство и право. 1989. № 10. С. 20.
  18. См.: *Танчан Н.М.* Правосознание и правовая культура личности в условиях обновления России: Автореф. дис... канд. юрид. наук. Краснодар, 1998. С. 16.
  19. См.: *Эминов В.Е., Мацкевич И.М.* Преступность военнослужащих. М., 1999. С.9.
  20. *Кудашкин А.В.* Военная служба как особый вид государственной службы // Государство и право. 2000. № 3. С. 18.
  21. *Озеров В.А.* Военная реформа в Российской Федерации: конституционно-правовое обеспечение. М.: ФЕРТ, 2001. С. 42.
  22. См.: *Клепиков Д.* Социальный контроль в армии: Сб.: Социальный контроль над девиантностью в современной России/ Под ред. Я.И. Гилинского. СПб., 1998. С. 175.
  23. См.: *Сливков А.С.* Современное состояние денежного довольствия военнослужащих как результат проведения реформирования системы материального обеспечения военнослужащих // Право в ВС. 2004. № 12.

## Теории развития общества и проблема межформационной модернизации

К середине XIX века в философско-историческом сознании утвердились представления о прогрессивности социальной эволюции, ее естественном характере, обусловленном развитием производительных сил, об имманентном (обществу) появлении, развитии и возможном преодолении разделения труда, частной собственности, эксплуатации, классов и государства в пределах трех или четырехступенчатого поступательного развития.

Именно эту методологию в качестве базовой вобрала в себя марксова теория общественных формаций, которую нельзя путать с ее более поздними «марксистскими» интерпретациями. В последних, — будь то ленинский, или сталинский варианты, — в качестве критерия членения истории взяты совершенно иные основания, чем у К. Маркса и Ф. Энгельса, а именно — эталонно-правовой поход, идущий от Х. Келлера и А. Сен-Симона.

Итак, в чем же состоит суть марксовой периодизации истории?

Для ее раскрытия сделаем ряд замечаний. Во-первых, как верно указывает В.Л. Иноземцев, «К. Маркс не посвятил периодизации общественного развития отдельную работу или цикл работ; замечания, ценные для понимания предмета, разбросаны во многих его произведениях»<sup>1</sup>. Это поначалу запутывает, но затем становится ясно, что, во-вторых, К. Маркс использует, накладывая друг на друга, четыре системы периодизации общественной эволюции, определенные по различным основаниям.

Первая — это членение истории в зависимости от степени освобождения человека на три эпохи: «царство естественной необходимости», «царство осознанной необходимости» (коммунизм) и «царство свободы».

Вторая — базовая, — это выделение общественных формаций. Термин «Gesellschaftsformation», то есть «общественная формация» употребляется К. Марксом в двух смыслах: и для обозначения любой существенной фазы общественной эволюции и тогда, когда он конкретизируется прилагательными («архаическая», «первичная» и т.д.) и характеризует качественно определенные отрезки эволюции, выделенные на основе признака наличия или отсутствия антагонистических классов, эксплуатации и частной собственности. Таковых у К. Маркса называется три:

1. Архаическая, или первичная общественная формация «земного шара», имеющая доэкономическое, доклассовое содержание;

2. Экономическая или вторичная общественная формация, в которой господствуют классово-антагонистические частнособственнические отношения<sup>2</sup>.

3. Коммунистическая или третичная общественная формация, характеризующая преодоление частной собственности и ее атрибутов<sup>3</sup>. При этом К. Маркс и Ф. Энгельс добавляли, что эти общественные формации не являются чем-то неделимым и состоят из целого ряда форм (формаций). И здесь мы подходим к третьей системе периодизации, созданной К. Марксом. Объединив все сословно-классовые общества, как основанные на производстве потребительной стоимости, он вместе с тем, их резко противопоставил буржуазному обществу, основанному на производстве меновой стоимости<sup>4</sup>.

Рассмотренные системы периодизации гармонично взаимодополняют друг друга; «царство естественной необходимости» не просто совпадает с первичной и вторичной формациями, но является естественным следствием их существования; общества же, находящиеся на ступени вторичной экономической формации и обладающие одним и тем же качеством, — наличие частной собственности, классов и эксплуатации, — вместе с тем, отделены друг от друга очень важным объективным признаком — типом частнособственнического отчуждения и присвоения прибавочного труда эксплуатируемых работников.

Опираясь на это и используя марксову политэкономическую методологию, В.П. Илюшечкин подробно анализирует исторические ступени развития производительных сил и соответствующие им типы производственных отношений. В своих исследованиях он приходит к выводу, что история человеческой деятельности знает только четыре качественно различные ступени (системы) развития производительных сил: 1. Кладущая в основу мускульную силу человека и ручные примитивные орудия труда; 2. Используемая не только ручные металлические и деревянные орудия и средства труда, но и работающие под воздействием силы домашних животных, ветра и потоков воды; 3. Основанная на использовании машинной техники; 4. Образованная экологизированной автоматической техникой, заменяющей рабочую, двигательную и контрольно-логическую функции работника.

Система производительных сил, фиксируемая вторым историческим типом техники присуща всем без исключения добуржуазным, сословно-классовым обществам. Именно этой системе соответствует один и тот же тип отчуждения и присвоения прибавочного труда эксплуатируемых работников, а именно — потребительно-стоимостный тип, когда прибавочный труд принимал форму неоплачиваемой потребительной стоимости. Данный тип отчуждения исторически реализовывался в пяти формах эксплуатации, причем не поступательно, а мозаично и в пространстве, и во времени: в рабской, оброчно-невольнической, крепостнической, арендаторской и наемной. Например, рабство и крепостничество «одинаково встречаются и в древности, и в позднейшие времена»<sup>5</sup>, а на Востоке вообще господствующей формой эксплуатации была арендаторская.

Все это говорит о том, что общественные формации должны определяться вовсе не по господствующим формам частнособственнической эксплуатации и не по традиционным историческим эпохам, а, прежде всего, по определенным общественным способам производства, которые представляют собой диалектическое единство определенной ступени развития производительных сил общества и свойственного именно ей и определяемого ею, в конечном счете, исторического типа производственных отношений. Исходя из этого, можно констатировать, что хозяйственная человеческая деятельность последовательно осуществлялась в трех исторических типах общественного способа производства: первобытно-общинном, добуржуазном сословно-классовом и капиталистическом. Сейчас вырисовывается новый тип — посткапиталистический и, возможно, постэкономический общественный способ производства.

В рамках добуржуазного рентабельного способа производства обозначились два основных типа развития: «западный» и «восточный». Их появление обусловлено особенностью функционирования натуральной системы производительных сил. По мнению А.И. Фурсова, поскольку в докапиталистических обществах «решающую роль играют природные производительные силы, которые — ввиду локальных особенностей — различны, то возможны ситуации, когда при одинаковом техни-

ческом уровне социумов общий уровень развития в них производительных сил может быть... стадийно различным»<sup>6</sup>. То есть мера уровня развития производительных сил в докапиталистических обществах состоит не просто в абсолютном уровне развития техники, а в особом соотношении между природными и искусственными производительными силами.

Это соотношение выражается и фиксируется прежде всего в социальной структуре производительных сил — определенном типе общины (*Gemeinwesen*), и как следствие, — в степени реальной обособленности индивида от коллектива. Поэтому представляется вполне обоснованным ступени развития производительных сил докапиталистических обществ видеть не только в технических достижениях, а в формах организации общины. Причем, чем выше уровень развития искусственных производительных сил по отношению к природным, чем меньше разрыв между ними, тем меньшее значение имеют коллективные формы живого труда (и соответствующий тип общины) и большее — индивидуальные, тем свободнее индивид по отношению к коллективу.

К. Маркс, как известно, выделял три типа *Gemeinwesen*: античный, германский, азиатский, зафиксировав тот факт, что как положительные формы присвоения природы, они существуют уже в доклассовом обществе. Соответствующие разновидности рентного способа производства возникают на их основе благодаря превращению труда и его носителей в условиях производства посредством отчуждения воли. Согласно В.В. Крылову, так называемый «азиатский способ производства» характеризовался коллективным характером отчуждения как воли трудящихся, так и экономического продукта, «античный способ производства» — индивидуальным отчуждением экономического продукта и коллективным отчуждением воли трудящихся как его предпосылке, феодализм же — как индивидуальным отчуждением воли трудящихся, так и индивидуальным отчуждением экономического продукта<sup>7</sup>.

Несмотря на определенный схематизм, данная типизация характеризует один очень важный момент: нигде, кроме Западной Европы, не произошло крупномасштабной индивидуализации самого живого труда, а также процесса его отчуждения. Данное обстоятельство обуславливалось таким уникальным соотношением искусственных и природных производительных сил, при котором возникала возможность преодоления естественного компенсационного барьера капитализации, сущность которого заключается в следующем. «Для обеспечения перекачки рабочей силы из сельского хозяйства в промышленность, — отмечает С.В. Онищук, — требуется, чтобы производительность труда крестьянина в ходе интенсификации его труда не снижалась, а, значит, чтобы темп роста промышленного продукта, получаемого земледельцем в обмен на производимую им продукцию, не отставал от темпа роста его трудозатрат. Если рост трудозатрат крестьянина в ходе интенсификации земледелия не компенсируется поступлением в его распоряжение дополнительного промышленного продукта, то это приводит к снижению производительности крестьянского труда в единицах промышленного продукта и прекращению перекачки. Поэтому чем ниже темпы роста трудозатрат земледельца, требуемые для увеличения производимого им продукта, тем более низкие темпы роста промышленного продукта, поступающего в его распоряжение требуются для начала перекачки рабочей силы из сельского хозяйства в промышленность»<sup>8</sup>.

Причиной, обусловившей невозможность преодоления компенсационного барьера во всех регионах мира, исключая северо-западную Европу, стало то, что земледелие рассматриваемых регионов проходило стадию двухполюя, либо пролонги-

---

---

рованной ротации с вытеснением скота и не имело тех ресурсов, которыми располагали страны поступательного типа развития, возникшего в северо-западной Европе. Здесь, где земледелие проходило стадию трехполья с высвобождением скота, умеренный рост трудозатрат индивидуализированного крестьянина в силу высокой обеспеченности скотом, позволил начать перекачку рабочей силы еще в условиях господства мануфактурной техники, что стало основой установления абсолютных монархий. Наоборот, переход к частичной травопольной и «азиатской» системам, либо к формальному трехполью вызвал социальные кризисы и установление централизованных деспотий.

Таким образом, во всех регионах, кроме северо-западного европейского, сложился преобладающий тип развития рентного докапиталистического способа производства, при котором природно-климатический фактор обусловил такое соотношение природных и искусственных производительных сил, которое, с одной стороны, могло обеспечивать эффективный экономический рост лишь при коллективной форме организации и эксплуатации живого труда, что препятствовало формированию субъектов капитализации на существовавшей тогда технологической ступени.

Рассмотренная парадигма не оставляет место для отдельных (вне связи с рентным способом производства) рабовладельческого, азиатского и феодального способов производства и, соответственно, общественных формаций и вступает в серьезное противоречие с двумя элементами марксовской концепции: делением вторичной, экономической общественной формации на, как минимум, четыре способа производства (азиатский, античный, феодальный и буржуазный) и с еще одной — четвертой системой периодизации истории, которую К. Маркс почти полностью перенял у Х. Келлера и А. Сен-Симона, то есть делением истории на древнюю, средневековую и новую, которое за эталон развития брало в основном политико-правовые изменения, произошедшие в Западной Европе.

Первое противоречие преодолевается тем предположением, что рабовладение, феодализм и «азиатский способ производства» являются не общественными способами производства, определяемыми и выделяемыми по ступеням развития производительных сил и обусловленных этими ступенями историческими типами производственных отношений, а технологическими, связанными не только с технологическим разделением труда, с той или иной технологией производства, но и с различной организацией производственных процессов на основе разных форм частнособственнической эксплуатации<sup>9</sup>. Второе же противоречие не является существенным, так как использование К. Марксом и Ф. Энгельсом эталонно-правового подхода было вынужденным шагом, обусловленным общей неразработанностью стадийной теории в то время.

Итак, наиболее адекватным взглядом на периодизацию общественной эволюции является, по нашему мнению, созданная К. Марксом теория общественных формаций, но с более жесткой ориентацией на критерий, исходящий из марксовской же политэкономической концепции. Основополагающей закономерностью общественного развития здесь является не только его стадийный характер, но и то, что длительные стадии формации постепенных количественно-качественных изменений в пределах данного коренного качества сменяются революционным переходом к другой длительной стадии — формации постепенного развития. Такие революции К. Маркс назвал социальными, прямо указывая на грядущую социальную революцию коммунистического типа, опосредующую переход от вторичной к третичной общественной формации и констатируя уже состоявшийся в некоторых обществах

древности переход от первичной формации к вторичной.

Однако все же по К. Марксу социальная революция представляет собой только часть довольно длительного процесса, преобразующего глубинные основы общественного устройства и, в первую очередь, определенные ступени производительных сил и соответствующих им производственных отношений. К. Маркс по этому поводу пишет: «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями... Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке»<sup>10</sup>. Таким образом, К. Маркс считал, что в переломные эпохи, в первую очередь, происходит качественный скачок в производительных силах, вслед за ним — в производственных отношениях (социальная революция), а после — в надстроечной сфере и общественном сознании.

Отсюда логично заключить, что все эти четыре процесса являются гармоничными гранями одного общественного явления — межформационной революции или социальной революции в широком (не так, как у К Маркса) смысле слова. Исходя из того, что коренные перевороты в истории наблюдались (с учетом нынешнего «постэкономического») три раза, то, следовательно, мы имеем основание говорить, что история знает три типа межформационных социальных революций: 1. Экономическую сословно-классовую межформационную социальную революцию; 2. Буржуазную межформационную социальную революцию; 3. Постэкономическую межформационную социальную революцию.

Конечно, нельзя не отметить одного существенного отличия между этими революциями. Если первая и третья решают одну и ту же проблему, но только с разными знаками, в различных направлениях, а именно, проблему господства частной собственности и мира отчуждения, то вторая лишь изменяет их форму. То есть по своим последствиям постэкономическая (коммунистическая) социальная революция представляет собой поистине глобальный переворот, но это, тем не менее, не изменяет сам механизм качественного перехода, основанный на диалектическом взаимодействии производительных сил и производственных отношений. И все попытки В.Л. Иноземцева представить буржуазную революцию только как политическую лишь на том основании, что в период пика политических потрясений в центре ее притяжения находилось противоречие между базисом и надстройкой, не имеют под собой никаких веских оснований, ибо увеличение как исследуемого периода, так и спектра событий, дает совершенно иную картину: перед нами предстает коренной переворот и в производительных силах, и в производственных отношениях, и в политической надстройке, и в общественном сознании<sup>11</sup>.

Представление о межформационной революции как о длительном преобразовательном процессе, протекающем во всех сферах жизнедеятельности общества позволяет преодолеть глубоко укоренившуюся привычку рассматривать революцию в основном не с точки зрения происходящих качественных изменений, а с позиции быстротечности событий, которая мешает, в свою очередь, верной оценке исторической ситуации, в том числе и в России. Этот традиционный исторический подход за революцию принимает в основном лишь динамично развивающиеся политические потрясения, которые, правда, должны быть генетически привязаны к последующим административным, хозяйственным и социальным реформам. Здесь в качестве яркого примера можно привести мнение известного советского историка,

---

---

А.Я. Авреха, который, касаясь проблемы развития российского абсолютизма, писал, что он «возникает из предшествующей формы не плавно, путем медленных и незаметных переходов, а в результате качественного скачка, крутой ломки старых порядков»<sup>12</sup>. В определенной мере стремление отождествить качественность изменений с их быстротечностью присутствует также в работах Л.В. Даниловой, В.Т. Рязанова и многих других авторов<sup>13</sup>. Такая точка зрения, на наш взгляд, не дает возможности правильно, адекватно представить размеры, содержание и направленность изменений, происходящих в обществе. По этой логике получается, что история «работает» не на саму себя, а как бы на некие кульминационные события (революционные взрывы, например). Нет их, значит, условия не сложились, есть — рассуждения будут обратными.

Нам представляется, что наиболее оптимальным методологическим подходом к пониманию революции являлось бы ее рассмотрение в двух смыслах — в широком и в узком: в первом случае как глобального по масштабам и длительного по времени коренного переворота общественной жизни, а во втором случае, как социально-политических кульминаций этого процесса. Данный взгляд был впервые сформулирован и обоснован В.И. Лениным на примере рассмотрения понятия «завершение буржуазно-демократической революции»: «Если его употребляют в широком смысле, то под ним разумеют решение объективных исторических задач буржуазной революции, «завершение» ее, то есть устранение самой почвы, способной родить буржуазную революцию, завершение *всего цикла* буржуазных революций. В этом смысле, например, во Франции буржуазно-демократическая революция *завершена* была лишь 1871 годом (а начата в 1789 г.). Если же употребляют слово в узком смысле, то имеют в виду революцию отдельную, одну из буржуазных революций, одну из «волн», если хотите, которая бьет старый режим, но не добивает его, не устраняет почвы для следующих буржуазных революций.»<sup>14</sup>

Итак, формационный взгляд на историю предполагает, во-первых, выделение в ней объективно сложившихся форм-стадий, подобных геологическим формациям (до пересмотра этого понятия конгрессом геологов в Болонье в 1881 г.), то есть как неких образований с определенным способом возникновения, существования и развития. И тогда социальное понятие «общественная формация» предстает перед нами в следующем виде: «сложившееся определенным образом развивающееся общественное образование, структура, форма с особым характером хозяйственной деятельности и социальных связей».

Общественные формации выделяются по различным основаниям. Наиболее существенный критерий (наличие или отсутствие частной собственности, эксплуатации и антагонистических классов) дает возможность увидеть три суперформации: доэкономическую, экономическую и постэкономическую. Добавление еще одного критерия (тот или иной тип получения прибавочного продукта) позволяет расчленив вторую суперформацию на две: добуржуазную и буржуазную. Анализ же ступеней развития производительных сил и соответствующих им производственных отношений окончательно вырисовывает *четырёхформационную структуру*, не мешающую, однако, вычленив в рамках этих больших формаций другие общественные формации, но уже по другим основаниям.

Во-вторых, формационный взгляд на историю предполагает изучение таких общественных явлений, в рамках жизнедеятельности которых происходит качественный переход от одной общественной формации к другой, то есть изучение межформационных революций. В XX столетии человечество стало свидетелем завер-

шения буржуазной межформационной революции и начала нового качественного социального перехода. Не исключено, что ответ на вопрос: «Почему именно в XX в. произошел своеобразный взрыв проблем, обострение социально-экономических и культурных противоречий?» — лежит именно в плоскости взаимодействия двух межформационных потоков.

Буржуазную межформационную революцию в исторической и социологической литературе нередко обозначают через термин «модернизация»<sup>15</sup>, что вызывает справедливые возражения, ибо до сих пор весь блок понятий, — «модернити», «модернизм», «модернизация», — не имеет однозначной и более менее фундированной трактовки. Дело в том, что сам модернити-подход не оставляет надежд на верные методологические решения, так как «под модернити может пониматься любой исторический период, рассматриваемый современными исследователями как вполне развитый и зрелый»<sup>16</sup>, причем по совершенно различным основаниям. И тогда мы можем считать модернити и христианскую эпоху (*modernus* в противоположность *antiquus*)<sup>17</sup> и эпоху, основанную на идеалах Просвещения<sup>18</sup>, и период индустриализма и капитализма<sup>19</sup>, и совершенно особый социокультурный временной отрезок с XVIII по конец XIX века<sup>20</sup> и т.д. Не последним словом в этой довольно схоластической дискуссии о социокультурном статусе модернити, ведущейся уже несколько десятилетий в лоне постмодернистских исследований, стал вполне банальный вывод — признание того, что Запад и сегодня не вышел из этапа и состояния модернити<sup>21</sup>.

Однако понимание определенной методологической слабости теории модернизма не может служить основанием для отказа от ее использования и, в первую очередь, ее терминологического аппарата. Так, понятие «модернизация» в качестве рабочего термина может найти применение, если будет истолковано нами в духе тех авторов, которые отождествляют его с буржуазной трансформацией, то есть, иными словами, с широко понимаемой буржуазной революцией<sup>22</sup>. Следовательно, под модернизацией логично понимать не любое усовершенствование (осовременивание) социальной структуры, а лишь то, которое способствует становлению буржуазной формации.

Исходя из этого, такие структурные модернизационные элементы, как: экономическая модернизация, городская, демографическая, культурная и политическая, рассматриваемые в рамках теории модернизации<sup>23</sup>, гармонично ложатся в русло формационного подхода как грани буржуазной межформационной революции.

Отсюда следует, что теория модернизации предлагает исследователям не только удачную рабочую терминологию, но и способствует наполнению понятия «*социальная межформационная революция*» более богатым и более динамичным содержанием, нежели сама теория общественных формаций. Иными словами, теория модернизации имеет методологическую перспективу только в сопряжении с революционной парадигмой и в ее рамках, как содержательная основа исследований. Поэтому вполне логичным будет введение в оборот термина «революционная модернизация», отражающего коренные преобразовательные процессы российского общества на путях становления буржуазной формации. Его использование вызвано потребностью показать, что исходное понятие «модернизация» имеет более широкий диапазон применения, включающий, кроме революций, эпоху предреволюционной «количественной» подготовки общества к будущим качественным переменам. В связи с этим особый интерес вызывает проблема характера революционной модернизации, так как от ее решения зависит вся последующая интерпретация исторических событий и, следовательно, окончательные выводы исследования.

В первую очередь необходимо подчеркнуть, что революционная модернизация (межформационная революция) — это длительный процесс, включающий в себя как взрывные общественные явления (например, политические революции), так и относительно спокойные преобразования, которые могут проходить в виде или стихийных социальных процессов, или целенаправленно проводимых реформ. Данное положение отвергает в целом господствующие представления, абсолютизирующие противоречия между реформами и революцией<sup>24</sup>. Ведь реформы — это всего лишь средство преобразования, которое может использоваться как в революционную эпоху, так и в период стабильного эволюционного развития. Следовательно, логическое понятие «реформы» не может входить в дуальную оппозицию понятиям «революция» или «эволюция», так как содержания этих понятий различны. Их объемы пересекаются лишь при определенных условиях, и они не являются членами деления какого-либо другого (родового) понятия. Поэтому, противоположностью реформизма может быть или традиционализм, или консерватизм, но никак не революция.

Более широкий характер революционной модернизации проявляется не только в динамике преобразований, но и в объеме социального пространства, затронутого этими преобразованиями. По самой своей сути межформационная революция неминуемо втягивает в свой водоворот все сферы общественной жизни, формируя их как пласты модернизации. Коренное обновление наступает в технико-технологической структуре производства, в формах хозяйствования, политических институтах, культурных и социальных ценностях в целях обеспечения наиболее благоприятных условий для развития общества. В противоположность этому попытки осовременить лишь отдельные сегменты социума, и, в первую очередь, государство и другие элементы надстройки не приводят к возникновению общего потока преобразований. Например, в России XVIII-XVIII веков модернизация государства, вызванная по большей части внешними причинами, замкнулась на саму себя, способствовав зарождению лишь элементов будущих коренных изменений.

Другой важной особенностью революционной модернизации является ее волнообразный, циклично-спиралевидный характер. В России эта закономерность просматривается не только в экономической сфере, но и в развитии всего общественного организма.

В своем исследовании А.С. Ахиезер установил, что механизм прогрессивной цикличности заключен в социокультурном противоречии — противоречии между социальными отношениями и субкультурой, то есть двумя аспектами воспроизводственной человеческой деятельности<sup>25</sup>. «Социокультурное противоречие, — пишет этот автор, — обнаруживается в появлении культурных программ, которые смешают воспроизводственную деятельность таким образом, что в результате разрушаются, становятся нефункциональными жизненно важные социальные отношения»<sup>26</sup>. Ситуация может складываться и иначе, когда новые социальные отношения тормозят сложившуюся культуру. В любом случае появление социокультурных инноваций воспринимается массовым дуально-оппозиционным сознанием, «как внутреннее раздвоение культурной напряженности личности»<sup>27</sup>.

В результате возможны два варианта. Первый состоит в нарастании дискомфорта состояния личности со всеми разрушительными последствиями. Второй заключается в приливе творческой энергии субъекта, направленной на преодоление дискомфорта состояния путем изменения, либо социальных отношений в соответствии с комфортной культурой, либо культуры в соответствии с социальными

отношениями, либо того и другого одновременно. Особенность этого процесса состоит в том, что дуальнопозиционное сознание ищет выход только через инверсию, то есть через моментальный переход от осмысления явления через один полюс к осмыслению через противоположный. Другими словами через переход от одной конструктивной напряженности к другой. В процессе исторического развития культуры инверсия постепенно перерастает в медиацию, то есть в поиск некоторого промежуточного варианта, образуемого в результате сложного взаимопроникновения полюсов.

Таким образом, социальная теория А.С. Ахиезера помогает глубже понять структуру и механизм революционно-модернизационных процессов именно в аспекте социокультурной динамики. Однако не меньший интерес и значение представляет изучение модернизации базисных экономических элементов общества. И здесь следует обратиться к весьма плодотворной идее экономических циклов, которая позволяет, во-первых, «отказаться, — как пишет В.Т. Рязанов, — от линейного представления о сути экономического прогресса, сводящего его к непрерывному и монотонному росту»<sup>28</sup>, так как экономическое развитие значительно более многогранно, запутанно и противоречиво; во-вторых, «раздвинуть временной горизонт экономических исследований, изучать текущие события и хозяйственную конъюнктуру в исторической динамике, что дает возможность по-новому соотносить необратимые экономические процессы, определяющие направленность прогресса, с возвратными (инверсионными), которые порождают существование похожих циклов в пульсирующем течении общественно-экономической жизни»<sup>29</sup>; в-третьих, — выйти на определение детерминант, влияющих на будущие экономические процессы, их плотность и динамику.

Итак, теории социокультурных и экономических циклов, так же, как и теория модернизации, не нарушая формационной парадигмы, вносят в нее новые подходы и тем самым способствуют активизации формационных исследований. Но формационной парадигме не противоречит и широко используемый сейчас цивилизационный подход. Их стыкуемость исходит из субординированного анализа двух взаимопроникающих пластов исторического процесса. Если первый пласт охватывает многообразие исторического движения, его особенности в этническом, религиозном, хозяйственном, психологическом и других отношениях, и изучается методами цивилизационного подхода и, в первую очередь, сравнительно-историческим, то второй, глубинно сущностный пласт, воплощает в себя единство исторического процесса, его основу и самые общие закономерности развития общества, познаваемые лишь средствами марксовой и абстрактно-логической формационной методологии. Это способствует пониманию того, что любое общество необходимо осмысливать как развивающуюся систему, не выводимую из общих законов и моделей, а изучаемую на основании их<sup>30</sup>.

Описанный выше методологический подход выводит нас на понимание России XVIII — начала XX века, как развивающейся периферийной страны<sup>31</sup>, в буржуазно-модернизационном, стадийном смысле слова. Ее переходность и межформационность, с одной стороны, фиксируется всем ходом внутреннего исторического развития, а с другой — соотносится с такими же по своей сущностной основе, изменениями, происходящими в то или иное время, в той или иной степени во всех странах развивающегося мира. Это не исключает однако влияния на ход модернизации в России ее специфических особенностей.

Их анализ и, в первую очередь, природно-хозяйственного фактора, приводит

к разрушению мифа о России как Великом Востоко-Западе. На самом деле географическое промежуточное положение между Западным и Восточным мирами не совпадает с социально-экономическим местом России. Образно говоря, она по условиям своего хозяйственного пути гораздо дальше отстоит от Востока, нежели Запад, который и занимает истинное в природно-хозяйственном смысле, промежуточное положение. Только в Западной Европе сложился природно-климатический оптимум для экономической самореализации, именно здесь условия «были достаточно суровы, чтобы создать стимул к эволюции, и достаточно мягки, чтобы предоставлять для этого возможности»<sup>32</sup>.

Но парадокс состоит в том, что, находясь достаточно далеко друг от друга, по условиям экономической деятельности, российский и восточный миры удивительно близки по своим модернизационным проблемам и задачам. Эта близость объясняется общим направлением межформационного сдвига от традиционного к буржуазному обществу.

### **Примечания:**

1. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. — М., 1998. — С. 76.
2. Следует все же признать, что несколько раз К. Маркс называет экономической и третичную общественную формацию (см. например: Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. — М., 1964. — Т. 26. — Ч. 3. — С. 446), что однако не дает основания отождествлять «экономичность» вторичной с «экономичностью» третичной формации. Вероятнее всего, в первом случае К. Маркс говорит о становлении и развитии частной собственности, а во втором — об ее изжитии, уничтожении, а, следовательно, об изжитии и уничтожении всего товарно-денежного хозяйства как неотъемлемого атрибута частной собственности. То есть здесь акцент сделан не на схему, а на динамику перехода из одного качественного состояния в другое. Звеном же такого перехода становится формация в формации (то есть в третичной формации), в ходе жизнедеятельности которой и происходит изжитие экономического содержания частной собственности.
3. См.: Маркс К. наброски ответа на письмо В.И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. — М., 1961. — Т. 19. — С. 404–419.
4. См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Там же. — М., 1968. — Т. 46. — Ч. 1. — С. 472, 504.
5. Кареев Н.И. Общий ход всемирной истории. — СПб., 1905. — С. 69.
6. Фурсов А.И. Капитализм в рамках антиномии «Восток-Запад»: проблемы теории // Капитализм на Востоке во второй половине XX в. — М., 1995. — С. 61.
7. См.: Там же. — С. 65.
8. См.: Онищук С.В. Исторические типы общественного воспроизводства: политэкономия мирового исторического процесса. — М., 1995. — С. 26.
9. См.: Илюшечкин В.П. Теория стадийного развития общества (история и проблема). — М., 1996. — С. 245.
10. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в двух томах. — М., 1948. — Т. 1. — С. 322.
11. См.: Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. — М., 1998. — С. 84–92.
12. Аврех А.Я. О природе российского самодержавия // Система государственного феодализма в России. Сборник статей / Под ред. А.М. Анфимова и др. — М.,

1993. – С. 269.
13. См.: Данилова Л.В. Введение. К вопросу о понятии «государственный феодализм» // Там же. – С. 7; Рязанов В.Т. Экономическое развитие России. Реформы и российское хозяйство в XIX–XX вв. – СПб., 1998. – С. 129.
14. Ленин В.И. Заметки публициста // Ленин В.И. ПСС. – М., 1973. – Т. 19. – С. 246–247.
15. См.: напр.: Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.). – СПб., 1999. – Т. 2. – С. 284–356.
16. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. – М., 1998. – С. 135.
17. См.: Calinescu M. Five faces of Modernity. – Durhan (NC), 1987. – P. 13.
18. См.: Callinicos A. Against Postmodernism. A Marxist Critique. – Cambridge, 1994. – P. 32.
19. См.: Kumar K. From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World. – Oxford (UK) – Cambridge (USA), 1995. – P. 32.
20. См.: Rose M.A. The Post-Modern and the Post-Industrial. A Critical Analysis. – Cambridge, 1991. – P. 9.
21. См.: Heller A., Feher F. The Postmodern Political Condition. – Cambridge, 1988. – P. 156–157.
22. Например, И.Ф. Гиндин по этому поводу писал, что «модернизация» представляет сам процесс возникновения и развития капитализма и смены им докапиталистического строя». См.: Гиндин И.Ф. Проблемы «модернизации» и индустриализации и их видоизменение с XVI по XX век // Материалы к V Международному конгрессу экономической истории. – М., 1970. – С. 1.
23. См.: Вишнеvский А. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. – М., 1998. – С. 428.
24. См. напр.: Рязанов В.Т. Экономическое развитие России. Реформы и российское хозяйство в XIX–XX вв. – СПб., 1998. – С. 129.
25. См.: Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). – Новосибирск, 1997. – Т. 1.
26. Там же. – С. 56–57.
27. Там же. – С. 69.
28. Рязанов В.Т. Экономическое развитие России. Реформы и российское хозяйство в XIX–XX вв. – СПб., 1998. – С. 19.
29. Там же.
30. См.: Шанин Т. Постскриптум: Вопросы выбора // Шанин Т. Революция как момент истины. Россия 1905–1907 гг. – 1917–1922 гг. – М., 1997. – С. 470–484.
31. См.: Шанин Т. Революция как момент истины. Россия 1905–1907 гг. – 1917–1922 гг. – М., 1997. – С. 9.
32. Бондаренко Д.М. Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке. – М., 1997. – С. 20.

Еланская С.Н.,

Тверской государственной университет,  
соискатель ученой степени кандидата наук

## Советский кинематограф как средство идеологического воздействия и моделирования социальных практик

Для большинства современных российских граждан кино по-прежнему является «важнейшим из искусств», благодаря той идеологической доминанте, которую оно изначально в себе заключало. И заключает. Но в последнее время исследователей заинтересовали не прямые способы проявления *идеологии*: произошёл отход от её восприятия как набора политических тезисов, сформулированных вербально, т. е. во главу угла был поставлен вопрос о *складывании* визуальной идеологии. Поэтому основная сложность работы с визуальными источниками заключается в том, что их идеологическую составляющую нужно *выявлять, реконструировать*, в том числе, и на уровне художественных средств, *формы*. Одним из самых интересных источников (а потому и самым сложным для декодирования) является художественный кинофильм [6; С. 218]. Не претендуя на обзор всего отечественного киноматериала, в статье будет предпринята попытка обобщить точки зрения киноведов, историков, философов, культурологов и социологов на явление советского кинематографа в качестве механизма идеологического воздействия, а также определить ценность отдельных кинолент как средства построения социальных практик.

В контексте поставленной проблемы из различных философских концепций киноискусства уместно выделить теорию Георга Лукача в интерпретации Е. Вейцмана. Настаивая на тотальном реализме фильма, Лукач считает, что зритель «переживает» фильм как определённую *реальность*, производящую впечатление непосредственной реальности жизни [4; С. 107-111].

Главное же, что может нас заинтересовать в теории Лукача, это его интерпретация кино как явления *идеологического*. Идеологическое воздействие фильма возникает не благодаря заключённому в нём определённому содержанию и духовным концепциям, а благодаря настроению, возникающему из самих вещей, часто несознательно. Лукач признаёт, что, хотя фильм не может выразить наивысшего и богатейшего духовного содержания, всё же благодаря слиянию «настроения» и мировоззренческих проблем это становится для него скорее козырем, чем слабостью, ибо эмоциональные или непосредственно чувственные пути познания приводят к тому, что идеология получает «выразительную» физиономию [4; С. 111].

Таким образом, кино воздействует на общественное сознание. Стоит согласиться с киноведами, историками и культурологами, что кинематографу в нашей стране приходилось выполнять самые разные функции. Одной из важнейших стала реализация государственной политики, в частности пропаганда нормативных представлений о «советском человеке», «новом обществе» и остальном мире [11; С. 6]. В данном случае речь должна идти о *советском* кино в подлинном и точном смысле этого слова, решавшее идеологическую задачу. Здесь велика роль государства, власти, использующей кинематограф в своих политических целях. Это ленты, напрямую транслирующие идеологические установки, т. е. фильмы пропагандистские (политические) – о революционном движении, революции, Гражданской и Отечественной войнах.

Однако, это же *советское* кино далеко не всегда несло на себе предписанную ему смысловую нагрузку (включая и вышперечисленную тематику). Речь идёт о

фильмах, находящихся по сути *вне* официальной идеологии и оказавшихся и вне времени. На них выросло несколько поколений советских и, позже, российских граждан, их смотрят и любят до сих пор. Это кино, относимое к так называемым «низким» развлекательным жанрам – комедии, мелодрамы. Кино, отражающее и вместе с этим конструирующее повседневность, живую реальность, до сих пор вызывающее неиссякаемый зрительский интерес. Во многом популярность таких лент можно объяснить тем, что оно воздействует на обыденное сознание, которое, согласно П.-Л. Бергеру и Т. Лукману, «содержит много до- и квазинаучных интерпретаций повседневной жизни, которые считаются само собой разумеющимися». По-видимому, авторы таких фильмов догадываются о том неперменном условии их кинематографического творчества, что «при описании повседневной реальности прежде всего следует обратиться именно к этим интерпретациям, учитывая их само собой разумеющийся характер» [2; С. 39].

Нередко признанное «идеологически вредным», любовно называемое в народе «наше старое кино» способствовало конструированию определённых социальных практик. Характерно, что линии – официальная, идеологическая, и неформальная, *внеидеологическая*, часто пересекались. Ленты, направленные на пропаганду, относящиеся, главным образом, к историко-патриотическому жанру, расходились на цитаты, становились *популярными*. Так произошло, например, с фильмами «Гусарская баллада», «Белорусский вокзал», «Рождённая революцией», «В бой идут одни старики», «Офицеры» др. Поэтому, говоря об идеологии и моделировании повседневных практик, следует принимать во внимание данное обстоятельство.

Отметим, что кино в нашей стране подвергалось *цензуре*. В данном случае под «цензурой» мы будем понимать решающее авторитетное мнение вышестоящих органов власти, будь то руководители государства или многочисленные чиновники «от искусства». Именно они породили беспрецедентное явление – так называемые «полочные фильмы». Кино – искусство конъюнктурное. Зависимость кинематографа от состояния политической атмосферы очевидна. Искусствоведы и сами режиссёры, вынужденные подчиняться социальному заказу, признаются, что советский кинематограф нередко был поставлен перед выбором между общечеловеческими ценностями и идеологией классовой борьбы, между двумя типами гуманизма – общечеловеческим и советским. Зрители же безошибочно делали свой выбор, а истинные ценности проходили проверку временем.

Рассматривая *идеологическое* направление, следует немного обратиться к истории. Появившийся новый жанр историко-революционного кино призван был сконструировать новую «революционную действительность». Такими *новыми* фильмами стали «Стачка» и «Броненосец Потёмкин» Сергея Эйзенштейна, «Мать» В. Пудовкина. Ударное воздействие на психологию зрителя преследовало своей целью выполнение агитационного задания. Это задание блестяще удалось выполнить великому режиссёру Сергею Эйзенштейну. По его словам, «...наше кино – не умиротворяющее средство, а боевое действие, <...> орудие, когда оно призвано к основной своей деятельности – воздействовать и пересоздавать. Здесь искусство поднимается до самосознания себя как одного из видов насилия, страшного орудия силы, когда оно использовано «во зло» и сокрушающего оружия, пролагающего пути победоносной идее» [13; С. 14].

Как отмечает философ А. В. Захаров, в эти годы в Советской России зарождается то, что можно было бы рассматривать как предтечу современного искусства PR, то есть *социальной технологии управления массами* [7; С. 10]. В этом смысле он согла-

---

---

шается с Э. Канетти: «в советском обществе шёл активнейший процесс зарождения и «приручения» массы [8; С. 392-394]. К тому же облик советского кино 1930-1940-х гг. сохранил на себе сильнейший отпечаток влияния И. С. Сталина, придававшего этому виду искусства исключительное идеологическое и пропагандистское значение.

Из исторических кинолент принципам национального сознания в наибольшей степени отвечал фильм «Александр Невский», который стал знаковым явлением, выразившим трансформацию коммунистической идеологии в имперскую. Общее мнение наделяет ленту «Александр Невский» пропагандистским пафосом, помещая её в ряд советских патриотических фильмов 30-40-х гг. XX в. В этом фильме объектом внимания становится такая важная составляющая коллективного духа как *национальная идея*, равно подлежащая как сознательной, так и бессознательной юрисдикции.» [14; С. 99-101]. Такие ленты, составившие «золотой фонд» мирового киноискусства, выбивались из жёстких идеологических клещей, несмотря на то, что обязаны были нести, прежде всего, пропагандистскую нагрузку.

На основе «Александра Невского» сформировался советский *историко-патриотический дискурс* [14; С. 112-114], без которого никогда не появились бы такие шедевры, как «Андрей Рублёв» А.Тарковского, «Белорусский вокзал» А.Смирнова, такие популярные ленты, как «Добровольцы», «Офицеры», «В бой идут одни старики», «Рождённая революцией» и многие сотни картин, воспитывавших «советский патриотизм». Известно, например, что после выхода на экраны фильма «Офицеры» возросла популярность военной профессии, мальчишки охотно поступали в Суворовские училища, в армию уходили юноши не просто исполнять долг, а воодушевлённые патриотической *идеей*. «Крылатая фраза» – «Есть такая профессия – Родину защищать!» превратилась в лозунг. И по сию пору на российское кино воздействует комплекс представлений, возникших в конце 30-х годов прошлого века.

Идеология строительства советской державы предполагала конструирование «образа врага». Историческим эпосом победы над врагом внутренним и должен был стать, по замыслу политического руководства, фильм «Иван Грозный». Историки спорят об идейно-национальном характере фильма. Скорее, «Иван Грозный» может быть представлен «вещью наднациональной, *шекспировской* по духу, замыслу и исполнению» [14; С. 112].

1930-е годы – эпоха построения грандиозных киноутопий. По заказу Власти снимались фильмы-сказки о «советской действительности» режиссёрами Григорием Александровым и Иваном Пырьевым. Так комедию Г. Александрова «Весёлые ребята» (1934 г.) исследователи оценивают как «голливудскую сказку, интегрированную в советскую утопию» [1; С. 121]. Начало идеологического перелома киноведы фиксируют и по фильму того же Г. Александрова «Цирк». Картина посвящена интернационалистской тематике и была снята в контексте русско-советского государственного патриотизма.

Характерной чертой советского кинематографа как средства идеологического воздействия на массы и моделирования социальных практик, являлась *типичность*, *узнаваемость* его персонажей, с одной стороны, и вместе с тем способность воспроизводить новых «героев своего времени». Этому способствовали поистине великие советские *актёры*, которые становились фаворитами эпохи. Актёры были в точном смысле *лицом* времени. Их боготворили, на них стремились походить. В правило вошло, что артисты становились соавторами картины. Однако идеологические установки Власти вносили свои императивы и в смену лиц на экране.

Поскольку в советской России массовая культура социально ориентировалась

на потребности «низшего класса», в отличие от культуры западной, опиравшейся, в первую очередь, на «средний класс» и выразивший его потребности [7; С. 9] лицом экрана 30-х годов должно стать лицо класса–гегемона. Такими «рабоче-крестьянскими» лицами были Н.Крючков, Б.Андреев, П. Алейников, Б.Чирков, позже – Л. Харитонов. Война внесла изменения в эту устойчивую кинономенклатуру: «поколение лейтенантов» потребовало на экране более молодых и, как минимум, более интеллигентных лиц» [12; С. 208-211]. Так появились П. Кадочников, В. Дружников, Г. Юматов, В. Тихонов. Совершенно новый, «иноземный», тип представил О. Стриженов. На смену лесорубам и монтажникам Н. Рыбникова 1950-х гг. в 60-х пришли интеллигенты А. Баталова, И. Смоктуновского. В 1970-х годах политические установки на «героев эпохи» несколько ослабли, а в начале 1980-х практически исчезли. Впрочем, как считал Г. Лукач, «за редким исключением крупных индивидуальностей, актёр в кино не более чем придание пластического облика «всеобщим простым мечтам». Это *типы*» [4; С. 110].

Как считают социальные философы, советская модель массовой культуры была подчинена сверхценному проекту создания идеального «коммунистического» общества, требовавшему отказа от удовлетворения актуальных человеческих потребностей на неопределённый срок [7; С. 16]. Советский кинематограф призван был по-своему воздействовать и на сферу интимного (любовь, быт, семейная жизнь, повседневные практики), казалось бы, столь далёкую от политики. Через него осуществлялась идеологизация этой *неполитической* сферы. В силу своей постановочной природы, кинематограф, не только отражал существующие тенденции, но и *сознательно конструировал* новый (желательный) образ повседневной жизни [6; С. 219-221]. Даже в комедиях, либо серьёзных лентах с комедийными элементами, происходит *переозначивание* любовного сюжета: традиционные персонажи «любвных треугольников» наделяются идеологическими смыслами.

Таким образом, даже такие любимые народом жанры, как кинокомедии, мелодрамы несли в себе ощутимый идеологический заряд. «Освободить» этот «лёгкий жанр» удалось только в годы «оттепели».

Расцвет комедийного жанра с вкраплениями сатиры стал приметой «оттепели» в кинематографе. В комедии всегда усматривали *пародию* на советскую действительность. Главным кинособытием начала «оттепели» стала «Карнавальная ночь» Э. Рязанова. В формировании советской идентичности она сыграла решающую роль – уже 50 лет под «Песенку про пять минут» на Новый год накрывают праздничные столы. До сих пор киноведы и просто зрители оценивают этот фильм как «культовый». Историк О. Волобуев наделяет «Карнавальную ночь» ролевой функцией «излечение смехом» [5; С. 237]. С ним солидарны известные публицисты и культурологи П. Вайль и А. Генис, указывавшие на «смеховой переворот в кино»: «именно весёлый, идеологически не загруженный смех ярче всего иллюстрировал идею западной свободы» Они считают, что «неясный восторг, гимном которому стала песня: «Бывает всё на свете хорошо, в чём дело, сразу не поймёшь...» из характерного фильма тех лет – «Я шагаю по Москве», неосознанное повсеместное веселье стали *идеологией* «Подлинными героями комедийного жанра были режиссёры Эльдар Рязанов и Леонид Гайдай. Незамутнённой чистотой смеха радовали ленты Гайдая – «Пёс Барбос и необычный кросс», «Самогонщики», «Операция «Ы»...Благотворная роль смеха, веселья, юмора сомнений не вызывала. Смех стал синонимом *правды*» [3; С. 143-148].

Однако и здесь власть не могла остаться равнодушной к успехам комедии.

---

---

Больше всего подвергались цензуре любимые комедийные ленты Л. Гайдая, стоящие, по данным социологов, на первом месте по цитируемости. Словом, несмотря на все запреты, директивы, установки власти, отечественные «лёгкие» комедии становились популярными. Культуролог А. В. Костина критериями популярности называет занимательный сюжет, сходство с реальностью, характерность описываемых ситуаций, типичность персонажей, способность вызывать сопереживание и стремление с ними идентифицироваться, в музыке – опора на актуальный «интонационный фон» [9; С. 51].

Можно отметить ещё одну особенность массовой культуры, что применительно и к популярному кино: она «предлагает широкий выбор готовых образцов и стилей поведения. Люди выбирают на «символическом рынке» подходящие, по их мнению, образцы и пытаются имплантировать их в ткань своей повседневной жизни [7; С. 14]. Посредством кинематографа эти заданные образцы превращаются в мифы, принимая весьма причудливые формы.

Общепризнано, что миф не требует проверки, он просто принимается, так как опирается на определённый запрос, определённое ожидание. Миф масскульта, как и всякий другой, в образной форме выражает, хранит и проповедует определённую жизненную философию, определённую систему взглядов с социально выработанной иерархией ценностей, добродетелей, достоинств и т. п. Эти общепринятые, привычные взгляды или системы взглядов, которые принимаются как исходные истины, без обоснования, проверки, принимаются некритически, ибо отвечают внутренним, скрытым, глубоко спрятанным потребностям или комплексам [10; С. 112].

Так традиционный масскультировский “happy end” в отечественном киноискусстве трансформировался в свои, подчас противоречивые и неоднозначные, «рождественские сказки» со счастливым концом. 1 января 1976 г. (первый показ «Иронии судьбы» по ТВ) появилась «исконно русская» устойчивая традиция 31 декабря ходить в баню. Даже если такой ритуал и существовал у отдельных представителей мужского пола до выхода «Иронии судьбы, или С лёгким паром», то после него можно с уверенностью утверждать, что такая традиция стала очень распространённой. Массовому зрителю-потребителю приятно осознавать, что он, как и Женя Лукашин с друзьями, отправляется 31 числа уходящего года в баню, втайне надеясь, что его, как героя, в бесчувственном состоянии «отправят навстречу своему счастью». Эльдару Рязанову блестяще удалось создать некий символический код, своеобразный рецепт парадоксального непредсказуемого счастья. Не может быть готового, «запрограммированного» счастья. Для зрителя в воспроизводстве его социальных практик важен миф о роли случая, счастливой случайности.

Если часть отечественных мужчин представляют своё счастье «через баню», то вот уже 25 лет массами советских/российских женщин владеет мечта встретить своего «принца» в электричке («Москва слезам не верит»). Или другой вариант: его, «принца», своего Пигмалиона, нужно разглядеть в неказистом сослуживце, на работе, но для этого, по модели Калугиной Людмилы Прокофьевны, самой нужно преобразиться из «гадкого утенка» в «эффектную женщину». Кроме того, фильм «Служебный роман» представляет своеобразие конструируемых социальных практик через ролевой конфликт, конфликт личного и общественного, который можно рассмотреть и в других комедиях Э.Рязанова, например, «Берегись автомобиля».

Наконец, совсем невероятные жизненные установки предлагаются в одной из самых любимых комедий «Покровские ворота». Пёстрый коктейль предлагаемых социальных практик моделируется здесь как «фарс, водевиль, трагикомедия» одно-

временно – «смещение жанров», к удовольствию героев картины, и зрителей.

Таким образом, советский кинематограф обладал самыми различными средствами и приёмами идеологического воздействия, а также до сих пор демонстрирует удивительное разнообразие способов культурного моделирования социальных практик. Однако, говоря о формировании важнейших смысложизненных ценностей и ориентаций, никакие директивы Власти, никакие столь щедро раздаваемые современными СМИ последним новинкам отечественного кинопроката эпитеты «культовых фильмов» не помогут, выражаясь словами Короля из «Золушки», «сделать ножку маленькой, душу – большой, а сердце – справедливым». Именно за содержание и отражение вечного такие киноленты и по сей день любимы зрителями.

**Примечания:**

1. Багдасарян В. Э. Образ врага в исторических кинолентах 1930-1940-х гг. // История страны / История кино. М., 2004.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
3. Вайль П., Генис А. 60-е. Мир советского человека. М., 2001.
4. Вейцман Е. М. Очерки философии кино. М., 1978.
5. Волобуев О. В. После XX съезда: «Карнавальная ночь» // История страны / История кино. М., 2004.
6. Дашкова Т. Ю. Любовь и быт в кинофильмах 1930 – начала 1950-х годов // История страны / История кино. М., 2004.
7. Захаров А. В. Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ // Вопросы философии. 2003. № 9.
8. Канетти. Э. Человек нашего столетия. Художественная публицистика. М., 1990.
9. Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. М., 1995.
10. Массовая культура: Учебное пособие / К. З. Акопян, А. В. Захаров, С. Я. Кагарлицкая и др. М., 2004.
11. Секиринский С. С. Кинематографичность истории, историзм кинематографа // История страны / История кино. М., 2004.
12. Туровская М. И. Фильмы «холодной войны» как документы эмоций времени // История страны / История кино. М., 2004.
13. Эйзенштейн С. М. Мемуары. М., 1997.
14. Юмашева О. Г «Александр Невский» в контексте евразийской рефлексии // История страны / История кино. М., 2004.

**Закунов Ю.А.,**Нижегородский институт менеджмента и бизнеса,  
доцент кафедры философии и социальных наук,  
кандидат философских наук

### Духовный реализм как вариант развития гуманитарного знания и социокультурного бытия

Сейчас маятник общественного мнения народа толкают различные силы: то влево — где в крайней точке маячит, казалось, навсегда ушедший, призрак «красного беса» коммунизма, то вправо, где нас готов пожрать ставший реальностью «желтый дьявол» капитализма. В безжизненной механической модели не может быть золотой середины. Выход в третьем измерении — духовном, цельном: не в уходе от земных проблем, псевдорелигиозном *мироотрицании* и не в *миропочитании* и поклонении земным кумирам в оболочке группового, расового или общечеловеческого интереса, но в заповеданном России свыше идеале *миропреображения*, то есть в живом творческом созидании и свободном стремлении к совершенству. Об этом говорит вся русская национально-государственная традиция и духовный опыт, выстраданный историей. При этом необходимо иметь особое око, развивать в себе самосознание, политическое чутье, умело срывая маски псевдодуховности. Значение гуманитарных наук здесь трудно переоценить. Они находятся на острие борьбы.

Часто предлагаемая так называемая «третья» сила должна иметь опору не в той же самой двумерной плоскости социально-экономических интересов и чисто рациональных способах понимания, но в *духовном реализме*. С одной стороны, это не есть путь более или менее искусной эклектики теологического и рационального, теории и метода, гуманитарного и естественнонаучного, социологического и исторического, но органичный синтез гносеологии и онтологии. С другой стороны, баланс между индивидуальной свободой и общественным благом, всемирным и национальным, научным и религиозным, иерархией и равенством, либерализмом и народовластием, идеальным и материальным невозможен в некой абстрактной средней точке, где маятник замирает, что приводит к смерти той власти и страны, которая решила избежать «крайностей», но лишила себя воли и силы. Именно эта опасность представляется главной для всех так называемых «консолидирующих», «объединяющих» общественно-политических движений и «многополярных», «многовариативных» и якобы «деидеологизированных» научно-гуманитарных школ и направлений, пытающихся как по заказу скрестить сугубо научный «объективный и беспристрастный» подход с «нужной» философией или остаться в рамках чистого позитивизма. Однако оставаться вне какого-либо мировоззрения, а значит идеологии, удастся не более чем на словах, искусно маскирующих свой релятивизм многофакторностью социума. Необходимо признаться открыто и честно: в идущем глобальном духовном противостоянии более высокого порядка, чем просто различия в тактике и методах, надо «отделить зерна от плевел» и объединить то, что принадлежит или должно принадлежать одному целому.

Россия есть, прежде всего, единое духовное пространство, система культурно-национальных ценностей, охваченных не просто общей «крышей», формальным гражданством или источником существования, но цельностью духовного бытия, устремленностью к Совершенству - правде, красоте, любви, добру, нравственным идеалам справедливости, трудолюбия, совести, свободы творчества. Она есть особый

способ жизни, организующий единство воплощения высших начал в многообразии социальных форм осуществления (хозяйственного, этно-культурного, религиозного, территориального и прочего разнообразия). Без духовных основ Россия давно бы умерла и превратилась бы в конгломерат отдельных малых государств наподобие Европы – в этом особенность ее исторической судьбы. Конечно экономика, политика есть как бы тело страны, ее руки, которыми берутся и творятся ценности, в том числе и духовные. Но как часто именно материальные интересы являлись более источником противоречий и борьбы, чем основой примирения и сотрудничества. Разумеется, социальные группы (профессиональные, возрастные, религиозные, этнокультурные, каждая со своим местным и историческим колоритом, бытом, традициями, интересами) – как бы душа страны, многообразие ее проявлений.

Однако национально-государственный «корабль» не может одновременно идти в разных направлениях. Общенациональное мировоззрение, которое складывается из религии, нравственности, искусства, науки, философии, воспитания и образования есть сфера единого Духа или собственно сфера культуры, благодаря которой Россия могла выстоять, когда все остальное казалось, было потеряно. Кризисы власти, гражданские войны и революции, экономическая разруха, смуты, захваты иноземцев, грозившие полным порабощением, – все это преодолевалось, прежде всего, *духовными силами*, призванными по самой природе своей быть едиными. Законотворчество и экономический интерес, разумеется, есть необходимые условия успешной государственной политики, однако, сердцевиной были и остаются правосознание и национальный дух граждан, заставляющие исходить не из конъюнктурных целей в угоду чиновникам-временщикам или самостийным интересам регионов, а ориентироваться на фундаментальные ценности. Их прерогативой всегда была и остается сфера духа, осуществляющая связь не только частей государственного организма, но времен и поколений, мгновения и вечности, «души и тела». Именно гуманитарные науки призваны дать четкий рационально обоснованный (поскольку они науки) ответ на вопрос о предметных основах, исторических формах и смысле *социального объединения*.

Официальные стратеги российской политики определяют следующие основные социальные процессы как неизбежные, направленность которых, по их мнению, практически не зависит от вмешательства кого бы то ни было. Бороться против них якобы бессмысленно. (Наверное, также как в свое время против «неизбежной победы коммунизма»). По их мнению, политика, опирающаяся, на выводы «науки», может быть направлена лишь на оптимизацию этих «объективных» процессов и на смягчение их возможных негативных последствий. Во-первых, это глобализация (или говоря старыми словами, интернационализация), научно-технической основой которой служит всеобщая информатизация, создающая возможность для стандартизации и тотального контроля всех процессов. Во-вторых, это - коммерциализация всех сфер, включая собственно культурную деятельность.

Им противопоставляют следующие, другие тенденции: во-первых, национальную независимость, объявляемую изоляционизмом вплоть до навешивания ярлыков «фашизма» и, во-вторых, рост влияния религии и религиозного сознания, которые якобы не более чем дань прошлому и скорее его пережиток. Наконец, как это ни парадоксально, после краха коммунистического тоталитаризма подвергаются нападкам либеральные основы социальности (свобода личности) под предлогом защиты «правовых» основ и наведения нового мирового порядка, якобы отвечающего «новым историческим реалиям».

---

---

Так современная западная социально-философская парадигма в идеологии и практике оказывается по одну сторону баррикад с коммунизмом, столь ругаемым нынешними российскими реформаторами. Расхождения здесь вызваны не более чем историческим моментом и носят скорее внешний характер. На это указывают, в частности, западные источники ельцинских реформ как и, разумеется, самого «марксизма» и «социализма», построенного в России и быстрым крахом его под руководством «самой КПСС»). Оба направления имеют один корень и отличаются для России как чума от холеры, поскольку чужды российской почве и традиции общественной мысли, если рассматривать их с точки зрения национального задания, объективных условий исторического бытия и развития. Общие корни их в интернационализме (в современном варианте — глобализации), в атеизме (сциентизме, позитивизме и релятивизме), в тоталитаризме (ныне — в законничестве и стандартизации).

Проблема взаимодействия социальных идей и социо-гуманитарных научных концепций с общественным бытием всегда была актуальной. С одной стороны, теоретические конструкции, ключевые темы и проблемы, методологические подходы отражают социально-политические реалии, с другой они сами развивают эту реальность в том или ином направлении, ее формируют. Свобода и демократия, казалось, призваны быть высшими ценностями в общественной сфере и фактически стали объединяющим ядром различных гуманитарных дисциплин и самой реальности. Однако, мощная позитивистская тенденция, связанная с эмпирической проверяемостью, управляемостью и полезностью, противоречит ценностной, аксиологической природе человеческой деятельности и подлинным демократическим идеалам, не мыслимым вне категорий добра, справедливости, свободы, патриотизма. Здесь не спасает и постмодернизм с его защитой равноправия всех научных подходов и боязнию избегать общих суждений о чем бы то ни было из-за релятивизма, поскольку фактически имеет место отказ от самого понятия «истина», а не отрицание одного из путей ее поиска.<sup>1</sup> Ни тем более установка, при которой «понятие истины приносится в жертву простой технологической эффективности»<sup>2</sup>, а рациональный консенсус является неким подобием истины, призванным быть ориентацией для какой-либо группы людей, объединенных общим интересом, не выверенному по абсолютным ценностям.

Современному научно-философскому пониманию социального бытия и в частности демократии сделан вызов, который предполагает выход на уровень не абстрактного, а цельного синтетического субъектно-объектного освоения действительности. Необходимо снятие противоречий между теорией и методом, свободой и необходимостью, многообразием и единством, где происходит онтологизация познавательной практики. Проблема объективности социальной истины и ее критериев сохраняет свою актуальность, несмотря на возрастающие неопределенность и антиномичность жизни. Растущая парадоксальность тенденций многообразия и интеграции систем побуждает к поиску равновесия в иной плоскости. Это не простая комбинация междисциплинарных усилий (как, например, скрещение науки, религии и философии за счет друг друга, на почве одной из них или неопределенной псевдометодологии) и не формальное снятие оппозиций (например, установление объективного критерия истинности социальных норм на основании количественно-временного исторически относительного показателя — современная демократическая парадигма), которые решают отдельные проблемы, одновременно создавая десяток новых. И даже не одна из последних уловок, где общее ядро — отсутствие какого либо ядра, когда провозглашается принцип интеллектуального обмена кон-

цепциями и идеями от которого выигрывают якобы все<sup>3</sup>.

Речь идет о системном познании как деятельности, о модели *цельного способа* человеческой жизни, выражающего реальный синтез системности предметного бытия с его развитием, индивидуальной свободы с объективной необходимостью, духовного единства с многообразием форм его проявлений. Такое осмысление помогает лучше понять сущность демократических ценностей, лежащих в основе современного политического устройства России, объяснить их суррогаты и противоречивость различных политических систем, неоднозначность их понимания. Поэтому подход должен носить в значительной мере аксиоматический и метафизический характер, который можно определить как *духовный реализм*.

Постоянно рефлекслирующие попытки познать сущность развития науки из нее самой или свести к какой-либо сфере и фактору приводят к утрате ее предмета или содержания. Особенно ярко это проявляется в постмодернизме постнеклассической науки, а ранее в теориях рационализма и социальных дефиниций. Согласно мнению авторитетных западных политологов и социологов одна из главных болезней современного гуманитарного знания в том, что оно разрозненно, фрагментарно при отсутствии общей концепции, парадигмы, усугубляемой кризисом интерпретаций и описаний.<sup>4</sup> Но хочется уточнить: скорее в том, что оно предстает, прежде всего, как *знание*, то есть как чистая рациональность в методах, хотя на словах она готова интегрироваться с чем угодно. В наших научных кругах правда говорится о различных типах рациональности: среди них — классический, неклассический и постнеклассический, где особое внимание уделяется последнему. «Наука способна открывать для человечества новые предметные миры, которые могут стать объектами массового практического освоения лишь на будущих этапах развития цивилизации»<sup>5</sup>. Она моделирует саму реальность, ускоряется процесс объективации человеческих смыслов и трансформации различных видов связей. Возникают все новые уровни организации, взаимно и обратно воздействующие друг на друга.

Этот новый тип рациональности характеризуется открытостью, активизацией внутринаучных целей с вненаучными социальными ценностями и целями. Отмечается, что комплексные междисциплинарные исследования сложных саморазвивающихся систем становятся доминирующими, а ценностные основания исследований приобретают особую значимость. Все большее значение имеют всеобщие интеграционные процессы слияния науки и мировоззрения, происходит онтологизация истины, делаются акценты на живом диалоге, коммуникациях. В вопросах самоорганизации и нелинейности, переходе от случайности к автономности и самоорганизации указываются три источника нелинейности знания: погруженность в систему дисциплинарно организованного знания, включенность в систему взаимодействующих наук, погруженность системы в культуру.

Особая роль отводится синергетике, где в самом *возникновении* структур в нелинейной среде, рождающей потенциальные структуры, заложена вся полнота бытия. Условиями существования таких систем являются «открытость», «нелинейность» и «неравновесность». Стратегия управления сложными саморазвивающимися системами состоит не в том, чтобы постоянно силой вмешиваться в органические процессы, но и не в самоустранении. Важно определение порогов вмешательства в протекающие процессы и обеспечение за счет минимизированного воздействия такого направления развития систем, которые позволяли бы оптимально достигать цели. Так называемый принцип «естественного действия, соответствующего природе вещей», очевидно, не исключает *манипулятивности* и *конъюнктурности*, меша-

---

---

ющие современной демократии. Синергетику интересуют «*нестационарные состояния, живая динамика, взаимопереходы разрушения и созидания*»<sup>6</sup>. Здесь имеет место незавершенность категориального анализа понятийного аппарата, который многослоен, неоднороден как по степени идеализации, так и по генетическому составу (аккумуляция понятий из конкретных наук, общенаучных теорий, информатики, систематики, наконец, философские категории). Она является попыткой «*создать рациональную модель не рационально устроенного мира*».<sup>7</sup>

Опасность бессодержательности и неопределенности стимулирует поиск более полноценной модели. Отсутствие широких обобщений, единой теории и даже общих принципов изучения социальной реальности в отличие от XIX –нач. XX века и преимущественно аналитические и конъюнктурные, прикладные исследования в западных социальных науках – есть свидетельство нового общемирового этапа в развитии познания лишь отчасти. Налицо стремление прикрыть тем самым собственную бездуховность, кризис неопределенности научной методологии и теории кризисом и неопределенностью самой социальной реальности, причем последний сам вызван таким неполноценным пониманием. Представляется, однако, что здесь необходимое дополнение аксиологическим подходом может быть не просто плодотворным, но даже спасительным<sup>8</sup>. Ведь ценности – не абстракции, но всегда непосредственный деятельностный опыт переживания и мыслей, который не может быть навязан, но лишь конкретизирован.

Следует отметить, что всеобщая тенденция интеграции или как ее образно называют «толерантность» (терпимость) в решении проблем философии науки и культуры выражается в частности в стремлении преодолеть «демаркационные линии» между содержательной стороной научных идей и социальными отношениями и потребностями, между традициями (инвариантностью) и инновациями, регулятивностью (гносеологическим) и конструктивностью (онтологическим).<sup>9</sup> Однако здесь существенно следующее: оставаясь в русле исходной для отечественных методологов метаметодологической предпосылки, что всякое знание, чтобы быть общезначимым, предполагает рациональную обработку, налицо дефицит деятельностного и цельного характера системы знаний. Вот почему предпочтительней говорить о *деятельностном содержании* познания или еще лучше о *культуре деятельности* как совокупности целостных *предметных способов*, объединяющих и **знания** (рациональность) и **методы** (процессуальность) и **ценности** (мировоззрение). Правда, ранее было принято говорить о *гуманистической философии*, с ее символами «десакрализации божественного и сакрализации человеческого» (О. Ребуль), о правах человека и универсальных общечеловеческих ценностях. Однако, судя по всему, эпоха модерна с его стремлением к идеализированной однородной и всеобъемлющей культуре будущего миновала. Реальность оказалась более суровой.

Подчеркивая антиномичную противоречивую природу общества социальные науки, как правило, выявляют оппозиционную двойственность того или иного аспекта или проблемы. Вместо преобладавшей ранее тенденции решения противоречий между элементами системы или системами в ходе борьбы одних за счет других теперь обозначилась тенденция к интеграции, примирению, снятию оппозиций. Однако, предлагаемые варианты синтезов как правило по-прежнему эклектичны, методологически необоснованны. И не удивительно, поскольку обратный вариант требует либо оставаться в рамках позитивизма или экзистенциализма (что означает «смерть философии» и сохранение status quo), либо открыто разделить мировоззренческие позиции другой конструктивной «новой» философии, которая должна

носить религиозно-метафизический характер.

Действительность может быть спроецирована в знание, а знание в свою очередь может найти свою проекцию на действительность лишь благодаря практической деятельности — такова общая методологическая установка, объявляемая диалектической основой познания часто теми отечественными учеными, кто раньше исповедовал марксизм. Черты полифункциональности и комплексности, «динамичности фиксации сущностных определений», взаимное оборачивание знания в деятельность и наоборот, стирание граней между исследованием и проектированием, получением знания и его использованием, когда деятельность проявит себя как образующе-преобразующая формирующая природу сила — признаки постнеклассической науки. Складывание нового типа синтетической человеко-природной реальности, необходимость соизмеримости, поиска общей единицы, выход на уровень сверхсистемы отмечаются практически всеми. Однако, все чаще указывается на третий, якобы синтетический элемент — человечество, несмотря на то, что он не менее абстрактный и зыбкий, чем все предыдущие, как впрочем и сам «новый» язык метанауки, использующий те же понятия «структура», «функция», «система» и т.п.

Эклектика, метания от одного к другому элементу в поиске недостающих взаимосвязей и цельности напоминают клоуна у которого две руки, но которому надо поднять несколько предметов и обязательно что-нибудь падает. Должна быть структурно-функциональная взаимосвязь. Однако примирение элементов идет за счет друг друга или вне функционального соответствия. Необходим выход на уровень сверхсистемы и системная органичность, где объективные ценности существуют вне человеческого бытия и человек предназначен к открытию этой истины. К человеку они подходят не в аспекте его наличного бытия, а в его долженствовании и антиномичной задачей его является всеобщая и одновременно индивидуально-личное воссоединение с Богом. Научно-философский категориальный аппарат, где вопросы «кто?», «куда?» и «зачем?» более существенны, чем вопросы «как?», «что?», «где?» и «когда?» давно известен. Несмотря на метафоричность языка, он имеет прочную опору в духовной практике и социальной истории. Это религиозная философия, которая носит конкретно-метафизический духовный характер.

Сейчас в содержательном плане можно выделить следующие основные альтернативы или пути, которыми движется сознание: Во-первых, это путь **детерминизма**, который охватывает, казалось бы, столь разнородные *объективизм, технократизм и субъективизм*, часто маскирующие социальные деформации и зло. Как правило, крайние ветви этого пути отвергаются, если они предстают в открытой форме. *Объективизм*, как известно, делает акцент на данности и необходимости, рациональности и всеобщности, ценностях отождествляемых со значениями, *субъективизм* — на свободе, внутреннем мире личности и порождаемых индивидуальными смыслах как подлинных ценностях, *технократизм* на взаимосвязях, выраженных в методах и формах осуществления целей, многообразии исторических путей развития. Несмотря на существенные внешние различия, они едины как с методологической точки зрения, так и в историческом плане, поскольку все сводят к одному из начал, понимаемому *абстрактно* и вне органичной живой духовной взаимосвязи. Второй путь, предлагаемый ныне в основном западной цивилизацией, можно назвать **духовноподобием**. Это путь мнимого синтеза, многофакторности и релятивизма.

Но есть и третий путь, путь «золотой середины»: **Духовного реализма** или *новой метафизики*. Используя терминологию Ивана Александровича Ильина и его же суждения обозначим характерные черты этого пути в сравнении с основными анти-

тезами, предлагаемого пути.

1. Вместо *Беспредметной Нецельности* (анархии, беззакония и бездуховной беспредметной свободы), *Бесцельной Предметности* (господства внешних сил необходимости, «духовной» несвободы и предметной несвободы) или *Целостной (но не цельной) Беспредметности* (организуемого господства внешней свободы для внутренней «духовной» беспредметной свободы) первых двух путей - **Предметная цельность** (естественная свободная жизнь в Предмете как сила самоопределения к объективно-лучшему, организация внешней свободы для духовной предметной внутренней свободы).

2. Вместо *Беспредметной ненависти, Любви к беспредметности* или *Беспредметной Любви* - **Любовь к Предмету**.

3. Вместо *Собственной бездуховной свободы; насилия над чужим Самобытием* или *Самобытия свободных Духов* - **Духовная свобода Самобытия**.

4. Вместо *Слепой веры, Сознательного безверия* или *Мыслящей веры* - **Верующая мысль**.

5. Вместо *Злой воли, Бессовестного безволия, Безвольной совести* - **Совестная воля**.

6. Вместо «*Мироотвержения*» как *Отрицания мира* («противокультурного христианства»), «*Миропочитания*» как *Отрицания духа* («культурной» безбожной цивилизации) или *Обмирщения духа* как приспособления к непреображаемому миру имени Христа и его учения («культурного христианства») - *Христианская Культура* как **Одухотворение мира** (мироприятие и преображение мира исходя из Духа Христа), объединение частей на основе абсолютных духовных ценностей и общей цели, единство в многообразии, органичность разрешения, жизнеустойчивость и цельность организма.

7. Вместо *Неправой силы, Бессильной неправоты* или *Формального законничества* и *Бессильного права* – путь **Правой силы** на основе правосознания.

8. Вместо *Оценки душевного материальным* и низведения природы душевно-духовного до продукта материального или *Оценки материального душевным* и приоритета социально-психологического, низводящего духовное до природы душевного, где религия лишь фактор общественного развития - **Оценка душевно-материального духовным** и преображение душевно-телесного, приоритет духовного как главного над всеми сферами не как господство или подчинение, но их преображение.

9. Вместо *Силы Необходимости* (преобладания непреображенной данности - объективизма) или *Силы Свободы* (преобладания субъективной заданности - субъективизма) - **Сила Должного** как живое действие, адекватное преображение данности исходя из предметной заданности (духовный реализм).

10. Вместо *Политики* как инструмента прикрытия частных вожделений и властного инструмента недолжного или *Политики* как искусства возможного, уравнивающая частные интересы - **Политика** как необходимая форма **Духа**, искусство не только возможного, но и должного. Государство и право – средства в политике, главная цель которой обеспечение достойной жизни человеческого духа.

11. Вместо коммунистического *интернационализма и атеизма* (безбожной денационализации), *Безбожного расового национализма* (фашизма или империализма) или *Космополитизма и экуменизма*, где вера не подчиняется путям национальной жизни, а «Бог выше Родины» - **Духовный патриотизм и христианский национализм**, где вера есть важнейшая основа патриотического единения, а Родина есть Богом данная священная живая реальность. *Русская идея* – это идея цельности: культура особого духовного акта, где из созерцающего *сердца*, свободной и предметной *Любви* *творится жизнь и культура*.

12. Вместо *Государства* как инструмента классового господства и объекта притязаний различных групп, прибегающих к демократической маскировке своих корыстных вожделий или *Государства*, грубо попирающего свободы и формально разграничивающего права – **Государство**, которое по своей природе призвано быть оградой духовной жизни и организмом духовной солидарности. В триаде национального организма его части: *религиозное – народное – государственное* равноправны, но неслиянны, а единство обеспечивается *данностью* национального бытия, предметным *заданием* и общим духовно-национальным актом исторического *осуществления*. Важны *цельность* «души» страны, которая дана, и единство «духа» ее частей, осуществление общей национально-государственной цели и национально-духовного задания при *многообразии* форм осуществления.

Духовный реализм в национально-государственном измерении означает, что национально-культурная форма есть необходимый способ существования. В идеальной триаде национального организма его части: религиозное–народное–государственное равноправны, но неслиянны, а единство обеспечивается *Данностью* национального бытия, предметным *Заданием* и общим духовно-национальным актом исторического *Осуществления*. Важна *цельность Души России*, которая дана, и единство *Духа* ее частей, осуществление общей национально-государственной цели и национально-духовного задания при многообразии форм осуществления. Полифонии и разноголосице, ведущих к распаду России или ее интернационализации, противостоит единство в многообразии, симфония и многоголосие хора «исполнения одного произведения». Но как России перейти на этот путь? Да и возможен ли такой «переход»?!

**Примечания:**

1. См.: Хайнеман Р.А. Введение в политическую науку (Обзор Моисеенко А.О.) // Политическая наука на рубеже веков: Пробл.-темат.сб./РАН ИНИОН. - М., 2000. С.55-56.
2. Политика постмодерна (Обзор Д.М. Генералова) // Политическая наука на рубеже веков: Пробл.-темат.сб./РАН ИНИОН. - М., 2000. С.131.
3. Природа современной политической науки: материалы «круглого стола». (Обзор Верченова Л.Н) // Политическая наука на рубеже веков: Пробл.-темат.сб./РАН ИНИОН. - М., 2000. С.84-85.
4. «Список» Д.Белла (вместо введения); также обзор книги Г.Алмонда «Разделенная наука: школы и секты в политической науке» // Политическая наука на рубеже веков: Пробл.-темат.сб./РАН ИНИОН.- М., 2000. С.8, 63-76.
5. Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. – М., 2000. С.703.
6. См.: Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теории социальной самоорганизации). – СПб., 1999.
7. Там же. С. 157.
8. См.: Шохин В. К. Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты; Доброхотов А. Вопросы и ответы об аксиологии В.К. Шохина // Альфа и омега. 1998, № 3-4.
9. См: Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., 1994.

**Закунов Ю.А.,***Нижегородский институт менеджмента и бизнеса,  
доцент кафедры философии и социальных наук,  
кандидат философских наук*

## О духовных ценностях в российской государственности

С учетом отечественного опыта демократизации последних двух десятилетий оценка российского парламентаризма в духовно-историческом измерении представляется в особом ключе. На российской почве парламент мог безболезненно существовать лишь в меру развития правосознания народа и в границах национальной самобытности. Государственная Дума начала XX века, несмотря на название, по сути являлась западноевропейским элементом демократии, а отнюдь не развитием в новых исторических условиях традиций Боярской Думы или Земских Соборов. Монархисты и националисты обвиняли и по-прежнему обвиняют ее в том, что она вышла за пределы своего предназначения и оказалась захваченной антинациональными силами. Западники, напротив, ругают Россию за то, что страна не смогла встать на «цивилизованный» путь европейских народов и вовсе не склонны видеть в Думе орган саморазрушения, инструмент развала страны и предтечу большевистской диктатуры. Для оценки парламентаризма как такового и его перспектив в нашей стране решающим представляется верное понимание взаимосвязи политического и духовного в истории российской государственности, определение абсолютных констант развития, различение непреходящего «задания» и относительных форм и условий его осуществления. Здесь необходимо учитывать единство трех аспектов.

Во 1-х, онтологического как объективной данности: географические условия (природа, ресурсы, климат, размер и местоположение страны); присущие инстинкты - глубинные этнопсихологические качества (темперамент, душевные склонности и способности); антропологические характеристики (раса, кровь) и т.п.

Во 2-х, аксиологического как национального задания: это духовное предназначение, идеалы, ведущая идеология, вера, доминирующая цель развития, объединяющая, интегрирующая сила или синтезирующий фактор, определяемый часто как национальный дух - для России это «Русский Дух» или «Русская идея», то есть некое метафизическое, исконное, непреходящее духовное начало, действующее в России и характере ее государствообразующего народа – русского народа.

В 3-х, исторического как типичных способов и конкретных форм осуществления этого задания: это стержневая тема истории, ее движущие силы, характерные исторические пути развития на разных этапах и в разных ситуациях, переломных и ключевых моментах истории – революциях, реформах, войнах; конкретные формы хозяйственной, региональной, этнокультурной жизни различных социальных слоев и сфер, в которых отразилась главная идея страны; это многообразные переменные величины, связанные с историческим процессом.

Эти три первоначала тесно связаны между собой, «неслиянны, но и нераздельны», образуя целостное многообразное единство. Независимо от идейной и методологической ориентации можно выявить характерные нарушения цельности или системности. Наиболее типичные отклонения как в понимании, так и в реальной истории, связаны со смещением и функциональной неадекватностью этих первоначал.

Так в связи с *данностью* нельзя исходить, как это часто делается, из:

1) - гипотетических, искусственно создаваемых или извне привносимых идей

(*неадекватный приоритет заданности*), что приводит к доктринерству, подчинению жизни выдуманному национальному идеалу (например, к «новому» пониманию национальной идеи России и её роли в мире - быть «мировым гарантом энергетической стабильности» и поставщиком природных ресурсов, что в духовном плане не отличается от прежней доктрины – быть «хворостом» для раздувания мирового революционного пожара или материально-техническим плацдармом для распространения коммунизма);

2) - из временной ситуации, конъюнктуры (*неадекватный приоритет осуществления*), что приводит к релятивизму. Пример: современная политика России строится не на основе абсолютных ценностей, а на частных и корыстных интересах различных кланов и временщиков, выдающих свои корпоративные интересы за государственные, и как результат – более чем сомнительные союзники, сепаратизм и децентрализация, духовный кризис, продажность и ложь.

Очевидно, что необходимо исходить из данных объективных условий существования страны (территории, исторического наследия и т.п.), где приоритет данности адекватен. Это *реалистическая позиция*. Видимо здесь следует не только «почитать» имя И.А. Ильина, который стал наконец официально признанным в нашей стране выдающимся философом, а с вниманием отнестись к его более чем актуальным мыслям о том, что, например, рецепты Швейцарии не годятся для России. И.А. Ильин неоднократно подчеркивал, что подлинное народовластие есть, прежде всего, форма, наполняемая необходимым духовным содержанием, а не власть «просто-народья».

Далее, в связи с *заданностью* нельзя исходить:

1) - из национальной идеи, отождествляемой с наличными сугубо экономическими и политическими интересами (*неадекватный приоритет данности*). Это приводит к вульгарному материализму, прагматизму, политиканству и бездуховному национализму в целом. Их принципы: «Раз так есть, значит так должно быть», «Враг моего врага – мой друг», «Цель оправдывает средства»;

2) - из национальной идеи, которая не определена («не дана и не задана»), которая якобы свободна, неопределима и творится в истории (здесь *неадекватный приоритет осуществления*). Это технократизм, приспособленчество и нестабильность в политике, прикрываемые ссылками на перемены и необходимость «идти в ногу со временем».

Очевидно, что национальная идея должна быть определена как объективное задание на основе абсолютных ценностей и в меру исторических «даров» (данности), как сила свободного национального самоопределения к объективно-лучшему (адекватный приоритет заданности). Это **духовный реализм**.

Наконец, по отношению к самому аспекту *осуществления* нельзя исходить из:

1) – обветшалых национально-культурных форм, что приводит к застою (*неадекватный приоритет данности*), господству «необходимости». Это грозит изоляционизмом и отставанием. Нельзя противиться технической культуре, науке. Мракобесие и реакционность – отнюдь не признак здорового охранительного консерватизма;

2) - произвола и многообразия культурных форм безотносительно к национальному духу и объективным ценностям, из преобладания субъективного многообразия (*неадекватный приоритет заданности*). Подобный этнический релятивизм и субъективизм грозит самоуничтожением, растворением среди других народов, потерей независимости.

---

---

Верное решение видится в активном творчестве, создании многообразных совершенных культурных форм исходя из единого национального духа, объективных духовных ценностей (*адекватный приоритет осуществления*) и «исторического бремени и времени». Это свободное осуществление Правды, Красоты, Добра, Справедливости (Абсолютных ценностей) в совершенной национально-культурной форме. Это *одухотворение* всех «данных» Богом сфер жизни, призванных к преображению.

В процессе истории русским оказались в равной мере чужды как церковно-национальный консерватизм, провинциализм и изоляционизм, не принимающие новой технической культуры и просвещения, так и поклонение материи, бездуховность и технократизм цивилизации. Оказалось, что Россия может и должна предложить миру подлинный синтез между православным христианством, с одной стороны, и светской культурой и цивилизацией - с другой. И это *«миросозерцание конкретной духовности»* означает движение, в котором определяющим является мотив борьбы с материей за ее преобразование (а отнюдь не «миропочитание» или «мироотвержение»), когда творится культура во всем самобытном многогласии своем в глубочайшей цельности и искренности — божественными содержаниями — в совершенной форме.<sup>1</sup> В силу исторических условий и особого «промысла» Россия чтобы выжить оказалась перед необходимостью следовать именно по пути цельному, выверяя свою политику по абсолютным духовным ценностям (высшему заданию) исходя из особенностей конкретной ситуации, выбирая способы, адекватные объективным «дарованным» ей условиям бытия. Если Россия не следовала этому принципу, то социальные беды (войны, угрозы распада, внешней зависимости, внутренних расколов) становились расплатой за отход от предназначения и возвращали её к судьбоносному выбору.

Образуя живую взаимосвязь, все эти системообразующие факторы проявляют себя в истории как *данные*, так и *заданные формы осуществления*. В «свернутом» виде для всех стран это известная триада: *народ* («кровь»), *вера* («дух») и *государство* («почва»). Для России эти начала предстали как исторические силы русской национальной жизни или способы осуществления национального идеала: *православная вера, самодержавная государственность и русский народ*, то есть все то, что собственно породило Россию как особую силу и величину, зримо или тайно вело её на протяжении почти тысячи лет. В каком бы смысле ни шла сейчас речь о возрождении России, суть вопроса сводится к этим трем основам и их взаимосвязям. Как бы утопично ни звучал сегодня лозунг: «За Веру, Царя и Отечество!», он выражает необходимые начала, без которых Россия в любом виде: будь то коммунистическая тоталитарная или современная буржуазно-демократическая, не могла и не может существовать. Ведь даже в период коммунистического тоталитаризма, хотя и в извращенной форме, суррогаты этой триады все равно становились основой политического строя. Так православная вера «должна» была быть обращена в *веру* построения на земле «коммунистического рая», самодержавная монархия превратиться в тоталитарное *государство* во главе с Генеральным секретарем, а *русскому народу* было «велено» растворяться в искусственной общности — «советском народе». Период ельцинского десятилетия, ознаменовавшийся распадом и разложением всего и вся, завершается сейчас оформлением той же триады, и хотя уже в ином, но по-прежнему искаженном виде. Взамен питающих друг друга — любви, попечения, служения Богу, защиты, послушания и органичного распределения трех сил - их имитация и формально-правовые разделения.

Так глубоко чуждый православной вере папизм может стать угрозой принци-

пу соборности. Православие не должно подменяться и формальным обрядоверием, примиренчеством с властью, превратившей западные свободы в своеобразного идола. Право на безнравственность и духовное разложение не может быть выше духовных ценностей, имеющих национально-культурную форму, защищаемую национальной государственностью. Ведь нация представляет собой необходимый способ существования человечества как особая культурно-историческая общность, образуя единство абсолютных истин в их конкретном жизненном проявлении, а не просто формально-правовую принадлежность. Лишь при отсутствии духовных императивов можно оправдывать нарушение суверенитета других народов, вмешательство во внутренние дела стран в интересах собственной экономической безопасности или абстрактно понимаемых ценностей. Разве не под флагом защиты общечеловеческих свобод, демократии и своих узко понимаемых национальных интересов ведется сейчас Западом война по всему миру с «терроризмом», конечные цели которого туманны как и фигуры его заказчиков? На последнем Всемирном Русском Соборе было выражено долгожданное негативное отношение Московской Патриархии к политике Запада, предлагающего во имя безопасности существенно ограничить права и свободы граждан «ради их же блага», что вступает в явное противоречие с фундаментальными ценностями демократического правового государства, идеалами духовной свободы.

С другой стороны, вместо самодержавного царя, олицетворяющего единство народа на основе абсолютных ценностей, возникла власть временщиков, чиновничьей бюрократии и формально избранного Президента, «равноудаленного» как от олигархов, так и от реальной политической ответственности. Наконец, вместо русского народа, творящего национальную культуру, рождаются обезличенные «россияне», тонушие в пьянстве, запуганные терроризмом и одурманенные американским технократизмом и масс-культом СМИ.

Отклонения от «предначертанного судьбой или заповеданного Богом» единственно правильного пути многообразны. Россия не раз впадала в крайности и показывала миру пагубность того или иного духовного или социального соблазна и отклонения. «Узок путь» цельности. Любое отклонение от совершенства режет слух, как в музыке фальшивая нота может испортить все произведение. На чистом фоне черные пятна заметнее. Чем сложнее задание, тем выше ответственность и тяжелее последствия от ошибок. И напротив, чем ниже требования, чем больше грязи, тем естественнее она воспринимается и не вызывает уже отторжения. Это обстоятельство приводило беспочвенных внерелигиозных мыслителей России к постоянным метаниям в сторону нерусских ценностей, идеалам чуждым православию и самодержавию. А враждебные России силы, скрытно принося на русскую почву «греховные семена», громко ругали ее за полученные горькие плоды, оправдывая необходимость ее завоевания и уничтожения.

Очевидно, что спасение России не в полной изоляции. Укрыться от разлагающего влияния России крайне сложно, особенно сейчас при растущей взаимозависимости в мире. Да и не в бегстве от духовного врага её историческая судьба, но в сражении с ним через внутреннее преображение. Как это всегда и было в истории: будь то с природной стихией язычества или татарским игом, междоусобицами или социально-классовой рознью, угрозой секуляризации или насильственной европеизацией после петровских реформ, спасением мира от османско-турецкого ига, наполеоновского диктата или немецко-фашистского порабощения – Россия спасала себя и мир, выходя преображенной. Наконец, как это произошло и с коммунистической

---

---

«заразой», когда Россия, в очередной раз, взвалив на себя грехи мира, ценой невиданных жертв, переболела коммунизмом - интернационализмом, перемолола его, родив великую советскую державу, а после ее краха вышла хотя и едва живой, но возрождающейся. Ныне ей придется переработать русским духом угрожающее человечеству новое апокалиптическое бремя - глобализм. Но справиться с этой задачей Россия сможет, если опять станет православной, то есть предложит миру спасительный путь духовного реализма и миропреображения благодатным духом Христа.

Когда говорят об искривлениях западных институтов демократии на Российской почве, обычно видят искажения некоего универсального образца и видят во всем «наше политическое бескультурье, склонность к самовластью, беспределу и т.п.»<sup>2</sup>. Суррогаты современной демократии связывают не с порочностью самой идеи и ее институтов, а с непоследовательностью осуществления этой «наилучшей» политической формы организации или отсутствием для нее достойных исполнителей. На самом деле следует видеть, прежде всего, искривления заповеданной нам триады, а в уродливых имитациях, подрывающих идею народовластия, расплату за химерические скрещивания и социальные «эксперименты». Ведь *русская народная монархия* и *русское православие* возникли органично, изнутри как ответ на вызов истории и как плод народного творчества и волеизъявления. От того, что это волеизъявление не было в виде фарсового голосования бюллетенями, утвержденного «Избиркомом», оно не стало менее *легитимным*.

Важно обратить внимание не только на отдельные элементы триады, но - что не менее существенно - на их *взаимосвязи*, без которых эти силы не могут полноценно существовать. История России показывает, как они в жертвенном служении спасали друг друга, как становилась очевидной их необходимость для России, как утверждались неразрывность и неслиянность их природы. Православие и самодержавие питались народной любовью, связывали нацию воедино, как, например, в клятве верности, данной русским народом Романову роду в 1613 г., или во время Отечественной войны 1812 г. Это были проходящие через века духовные нити, а не формально-правовые институты или временные конституции. Необходимые формы наполнялись конкретным содержанием, образуя социокультурное единство на основе общего национального Духа.

Здесь духовной предметности соответствовала *Церковь*, солидарному способу единения и любви - *Государство*, началам свободы, творчества и самобытия - *Народ*. Государство мыслилось как источник внешнего порядка и мира, помощник народу и оборона для Церкви. Властвуя во внешнем, оно на внутреннее не покушалось. Церковь была духовной хранильницей, наставницей и народа и правителей, опираясь на власть внутреннюю, без диктата. Народ был источником жизненной силы и созидания, он творил земную культуру, черпая источник духовности в Церкви и служа Государству. Краткая формула русской политической цельности - «*Церковь учит. Государство правит. Народ творит*». Единство между ними обеспечивается национальным Духом. У каждого народа он свой. Для русского же народа этот дух - христианский. Нестроения начинались тогда, когда нарушалось это функциональное распределение и единство. Достаточно вспомнить Петровскую Россию и 18 век с его имперскими амбициями и западным абсолютизмом, подчинившим себе Церковь, из которой сделали «идеологический отдел» при императорах или дворянский произвол, превративший народ в крепостного раба. Наметившееся в 19 в. постепенное восстановление заповеданной цельности в начале 20 в. подверглось очередному испытанию. Революционеры хотели взорвать основы русской жизни, разрушая веру в

царя («Кровавое воскресенье»), сея чуждые идеи руками безрелигиозной интеллигенции и обюрокращенного дворянства. Поначалу самодержавие выстояло благодаря национально-патриотическому сопротивлению русского народа массовому революционному террору. При попустительстве и даже провокационной политике власти (прежде всего С.Ю. Витте), подталкивавшей к революции, русскому народу пришлось самому начать войну с кровавыми убийцами и носителями чуждых идей.

Однако, хорошая организованность врагов православной России, мощная финансовая подпитка их извне со стороны мировой закулисы и сращивание с продажным чиновничеством представляли грозную силу. Как известно, враги самодержавной России из своего поражения сумели извлечь уроки. Ленин революцию 1905 г. назвал репетицией революции 1917. Было очевидным то, что главной антиреволюционной силой оказались не столько царские войска и жандармы, сколько организованный простой русский народ, создавший свои дружины, проводивший крестные ходы, ободрявший государя и решительно давший отпор террористам и смутьянам всех мастей. Три силы, образующие триаду «Православие, Самодержавие, Народность», поддержали друг друга и была одержана победа. Поэтому антирусские силы в межреволюционный период направили свою разрушительную работу именно на их раскол.

Следует помнить, что одну из первых ролей в разрушении России сыграли именно противостоящие правительству конституционные думские партии западного толка, развращавшие сознание народа лозунгами «свободы и демократии», разжигавшие дух неповиновения, вседозволенности. Своими речами против царя и царицы, Распутина, правительства, начальства вообще они разлагали фронт и тыл Империи изнутри, и тогда как призывы со стороны «правых» к дисциплине, правосознанию, порядку, уважению к чину и рангу не возымели действия. Так корысть, неверие, предательство, буйство низменных инстинктов и неограниченной свободы привели в конечном счете к сатанинскому пожару, в котором запылала не только Великая Россия, но в конечном счете сгорели и сами горе-парламентарии.

Формальному принципу равенства противостоит жизненное и предметное неравенство российской государственности. Подлинная демократия есть форма, наполняемая необходимым духовным содержанием, при отсутствии которого, а именно *почвенности, правосознания и политического опыта* (И.А. Ильин), она превращается в фальшивку, псевдодемократию. Именно, преждевременное введение демократии «сразу и во что бы то ни стало»<sup>3</sup> и привело к анархии, а потом к диктатуре. Критерии подлинной, а не формальной демократии есть *органичность, качественность, мера и ответственность, соответствие политических одежд историческим особенностям страны, компетенции и задачам народа*. Жизненная справедливость исключает формальное законничество, дух которого всегда был чужд России.

Главный недостаток формальной парламентской модели - отсутствие объективного высшего критерия Правды и Лжи. В лучшем случае — это лишь внутренний голос депутатов, который не всегда может быть голосом совести, или это мнение народа, которое часто бывает простым настроением толпы, а отнюдь не «гласом Божиим». Принцип «раз так есть, значит так должно быть» опровергается тем, что большинство часто заблуждается. Любая партийность маскирует истинные качества человека под прикрытием частных интересов отдельного класса, группы, национального меньшинства, региона. Речь идет о критике самой партийности в принципе. Политика не должна быть инструментом осуществления власти безотносительно к *духовному содержанию*. Демократические выборы — лишь условно целесообразное

---

---

средство для безусловной цели - отбора *лучших*, т.к. любая политическая форма призвана быть аристократичной. Выбор же формы зависит от конкретно-исторической обстановки и объективной государственной цели. Такой подход несовместим с безответственным пустословием нынешних демократических партий, использующих после коммунототалитаризма низкий уровень политической культуры народа.

Актуальным и для сегодняшнего дня остается утверждение И.А. Ильина о том, что в свое время в России уже была реальная свобода и реальное национальное самоуправление в меру исторических особенностей и уровня правосознания народа. Зато, именно, недовольство ограничениями прав личности, требования внешней свободы, соблазн «все разом взять и устроить» вместо длительного улучшения законов и развития внутренней правовой культуры привели к своей противоположности – отрицанию личности вообще (единица – ноль), ликвидации ее прав и отождествлению с безликим коллективом. Желание экспроприации земель и чужой собственности, получить чужое в неограниченном количестве и даром имело результатом отнятие всего у всех, ликвидацию вообще права частной собственности и возможности быть полноправным хозяином. Ропот на царскую цензуру и несвободу слова закончился монополией слова, печати и даже мысли. Критика церкви вплоть до насмешек над ней привела к безверию и пошлости, недовольство «полицейским гнетом» и всевластьем царя – к невиданной диктатуре и насилию, протест против великорусского национализма и угнетения великодержавным шовинизмом малых народов закончился отрицанием идеи нации вообще и стиранием национальных особенностей интернационалом, а требование расширения народовластия – фарсовой пародией на подлинную демократию. Главный урок коммунизма, по мнению И.А. Ильина, состоит в том, что революционеры восстали на христианские заповеди, утверждающие, что жизнь на земле невозможна без терпения, смирения и отречения. В итоге ни один исторический режим не возлагал на своих «подданных» такого бремени изнурительного терпения, вынужденного смирения и унижительного отречения<sup>4</sup>. Так неужели мы ничему не научились и будем повторять духовные ошибки вновь только лишь потому, что соблазны предстают в новом обличье?

Если кто и хоронит идею народовластия и самоуправления, народного правотворчества и свободы, так это сами демократы и либералы, постоянно дискредитируя её выхолащиванием национальной сути и формальным законничеством. О каком улучшении можно говорить, если политики, избранные менее одной третью голосов, считаются всенародно и законно избранными, и глава ЦИК, бывший ранее секретарем горкома КПСС, торжественно рапортует о том, что выборы состоялись без серьезных нарушений даже при менее чем половинной явке избирателей. А представитель Президента в Приволжском федеральном округе называет крайне низкую активность избирателей доказательством хорошей работы предыдущей власти, свидетельством удовлетворенности нижегородцев и нежеланием политических перемен.

Такие выборы, профанирующие демократию, позволяют сделать народ ответственным за бесстыдные дела правительств. Они создают иллюзию легитимности, «узаконивают» преступления, причащая народ к деяниям власти, которая заранее получает индульгенцию за будущие грехи. Отсюда встает вопрос - когда народ отвечает за действия своих правительств? Ответ очевиден: когда его выбор был обязательно *компетентным, осознанным* и по возможности *всеобщим, единодушным*. Такое возможно лишь когда избиратели знают за кого и за что голосуют, причем не под влиянием «имиджей», искусно вылепленных продажными СМИ, а опираясь

на свой политический опыт самоуправления при честной конкуренции и покровительстве общенациональной самодержавной монархии и духовном благословении церкви. Ограничения в так называемых «всеобщих правах человека» не только возможны, но и необходимы в зависимости от компетенции и уровня правосознания народа.

Доктринеры формальной беспредметной демократии только дискредитируют и подрывают саму *свободу*, принципы самобытия и народовластия, когда форму отрывают от духовного содержания и конкретно-исторических условий. Недемократические формы правления до XX века существовали повсеместно, но тоталитаризма не возникало. Ведь отличительное в тоталитаризме – это «духовный терроризм», представляющий внушение извне, манипулирующий самодеятельностью граждан. Появление тоталитаризма именно в XX веке связано с расширением технических информационных возможностей и административной изощренностью, ловко организующей всеобщую зависимость и контроль.

Без единого духовного замысла внешние реформы и отдельные поправки только обессиливают государство, перерастают в крайнюю противоположность. Это очень хорошо подметил И.А. Ильин. Он писал, что *бездуховность* приводит к тому, что, например, разделение властей вместо уравнивания приводит к их состязанию и борьбе; многопартийность вместо многообразия выбора – к корпоративному сговору и вражде социальных групп; отказ от аристократизма – к выдвижению слабых, серых, зависимых, продажных демагогов и популистов; контроль, ограничение прав и сменяемость главы государства – к конъюнктуре, недолгосрочности целей, частой сменяемости и нестабильности. Конституционное закрепление недоверия народа к власти «на дрожжах взаимного подозрения, классовой борьбы, тайных соглашений и закулисных интриг» ведет к самоуничтожению единого организма. Борьба с бесправием на поверхностном уровне имеет следствием замену одного бесправия другим, то есть от бесправия по причине преувеличенной власти к бесправию по причине ее разлада и растраты, войны всех против всех и как результат – тайновластную всевозможных кланов, «семей», интернационалов. Словом, сведение государственного устройства к форме всеобщего и равного голосования без качественности, внутреннего достоинства целей приводит к «свободе предательства и обману избирателей, формальной видимости и количественности», что не приемлемо для России.

Предвидятся возражения «западников», усматривающих в известной триаде признаки самовластия, подавление свободы, нетерпимость к «иному». Якобы формула «православие, самодержавие, народность» несовместима с многообразием, полифоничностью русского бытия. Суть аргументов сводится к тому, что богатство русской жизни не исчерпывается православием и консервативно-охранительной традицией, но имеет глубокие языческие корни, а струя так называемого революционно-освободительного движения, либерализма и рационализма, хотя и пришедшая с Запада, составляет якобы неотъемлемую часть нашей культуры (Чаадаев, Герцен и т.п.). Мол, политические формы носили не везде самовластный характер, а по племенному составу Россия и вовсе многонациональна и поликонфессиональна.

На все это следует ответить, что именно благодаря консервативно-охранительному началу и утверждаемой триаде России удавалось на огромном пространстве при враждебном окружении беречь и развивать культурное многообразие при сохранении целостности страны вопреки разрушительным силам, предстающим в «белых одеждах» свободы и толерантности. Об этом свидетельствует вся наша фак-

---

---

тическая история. Есть части разных целых и несовместимые элементы. Духовное единство предполагает симфоническое *многообразие* форм, богатство «сфер», многоголосие «инструментов», но исполняющих одно цельное произведение, тогда как обратный вариант – единая форма при многообразии духов приводит к *безобразию*, какофонии, хаосу одновременного исполнения разных мелодий – и как результат, в конечном счете, к своей крайней противоположности – монотонному *однообразию* и тоталитарной обезличенности. Это и показала история, когда после разнуздания западниками политических свобод в Феврале 1917 г. наступила большевистская диктатура и запоздалое отрезвление либералов. К тому же нельзя путать историческое «задание» с изначальными условиями его осуществления, препятствиями и отклонениями.

Многих смущают придуманные ныне защитниками толерантности «страшилки» в виде ксенофобии, национализма, русского фашизма и православного фундаментализма. В идейном плане все эти крайности, конечно, есть отход от заповеданной гармонии *народного, государственного и церковного*. Являясь преувеличениями или искажениями известной триады, они должны быть решительно отвергнуты. Однако, если что и угрожает сейчас России, так это не опасность «виртуального» русского национализма, а напротив ставшая жуткой реальностью утрата Россией национально-культурной самобытности и независимости, космополитизм её «элиты», колонизация ресурсов, духовно-нравственное и физическое вырождение государствообразующего русского народа.

Необходимо отличать то, что обращено к вечному, будучи национальным призыванием, или дано как дар, от того, что является относительно историческим и даже предстает как болезнь, призвано к преодолению. Парламентаризм не есть безусловно необходимая форма, но скорее испытание или соблазн. Он призван к одухотворению через определение подобающих ему границ в рамках национальной идеи и призвания России. С ним должно произойти то, что всегда происходило в России с культурными заимствованиями и пришедшими извне социальными институтами – они либо умирали как чуждые, либо преображались русским духом. Политическое участие граждан должно идти не по пути формального всенародного представительства, но через формирование иерархического гражданского общества, где границы политического выбора очерчены общенациональной духовной целью, хорошим знанием избирателями выбираемых лиц и обсуждаемых вопросов.

**Примечания:**

1. См.: Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6. Кн. 2. М., 1996.- С. 55-56.
2. См. Афанасьев Ю. Традиция самовластья в России.
3. Ильин И.А. Демократия – немедленно и во что бы то ни стало // Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948-1954 гг. В 2-х т. М., 1992. Т.1.- С.142; См. также: Конкретный урок социализма // Там же - С.145.
4. См.: Ильин И.А. О воспитании русского народа к справедливости // Наши задачи. Т.1.- С.193.

## Феномен традиции в контексте современности

Одним из фундаментальных противоречий современности является нарушение органики социального развития в результате инновационного бума и глобализации, когда лавинообразное нарастание новаций, во-первых, все труднее поддается рефлексии с позиций глубинных общесоциальных ценностей и смыслов, во-вторых, общественные изменения во многих странах зачастую форсируются внешними факторами – императивами межстрановой конкуренции, так называемым демонстрационным эффектом государств – лидеров, их целенаправленной культурно-информационной и геополитической экспансией. Все это актуализирует проблему оптимальной адаптации социума к инновационному хаосу, в частности, гармонизации отношений традиции и новации.

«Трудная проблема, с которой сталкивается в той или иной степени любая современная система, – констатирует Дж. Джермани, – заключается в расширении способности к принятию перемен и в их отборе... Перемены всегда порождают конфликты, поэтому современное общество должно обладать высокой способностью к их разрешению..., должно сохраняться ядро общих ценностей, подрыв которых должен рассматриваться как угроза всему обществу» [9,260]. По мнению Ш. Эйзенштадта, дихотомии «стабильность и преемственность против перемен» и «современная социальная рациональность против культурных ориентаций» представляют актуальный объект социального познания и социальной практики [22, 131].

Однако философско-теоретическое осмысление данной проблемы, помимо всего прочего, существенно затрудняется чрезвычайной аморфностью и противоречивостью категории «традиция». По сути дела, до сих пор четко не определен ее онтологический объект. В ходе анализа литературы, посвященной определению традиции, мы зафиксировали, по крайней мере, шесть интерпретаций данного термина, указывающих на существенно различные социальные феномены и процессы, включая *все* явления преемственности в социальном пространстве и времени, *механизм передачи* культурных образцов (практик) от поколения к поколению, *сами эти образцы*, которые у одних авторов ассоциируются с традицией по признаку *нерефлексивного характера трансляции*, у других – *по обретению статуса социальных институтов*, которые могут *целерационально* конструироваться и массивифицироваться [12, 43-44]. «Соотнося традицию с передачей культуры, – отмечает в связи с этим В.Б. Власова, – исследователи расходятся в понимании его содержания, функционирования, современного значения» [4,152]. В итоге перечисленные понятийные интерпретации традиции не выполняют ведущую функцию категорий – «указывать всем исследователям на одни и те же явления» [18, 29]. По словам И. Канта, без этого условия категории «теряют всякое значение, т.е. отпадает отношение к объекту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, какая, собственно, вещь мыслиться» [13, 303].

Отсутствие адекватного понятийно-категориального оформления феномена традиции, на наш взгляд, объясняется как культурно-историческими, так и методологическими причинами.

Известно, что социальная философия и теория в своем систематическом виде зародились и развивались в лоне западной индустриальной цивилизации, ориен-

---

---

тированной на ценности прогресса и всемогущие Разума. Большинство выдающихся мыслителей того времени (Ф. Бекон, Ш.Л. Монтескье, И. Кант, К. Маркс и др.), по существу, разделили бы мнение М. Вебера, по которому, «постепенная рационализация человеческого поведения, вытеснение целерациональным действием всех остальных – тенденция всемирно-исторического процесса, находящая свое воплощение во всех сферах человеческого духа» [2, 11]. Поэтому тематика преемственности в историческом процессе, ассоциировавшаяся с традицией, или деактуализировалась социальным познанием, или же разрабатывалась в сугубо негативистском плане. По оценке Х.Г. Гадамера, традиция была превращена в объект критики как атрибут социального застоя и регресса [5, 324]. В дальнейшем такое отношение социального познания к проблематике традиции переросло в устойчивый стереотип, поскольку многие исследователи исходят из сложившихся структур мышления, которые не вырабатываются в опыте отдельного человека и по отношению к нему имеют характер некоторой априорной данности.

В методологическом плане аморфность категории «традиция», по-видимому, определяется приверженностью ряда исследователей к так называемому стихийно-аддитивному способу конструирования понятий, когда какие-либо аспектные свойства-признаки, интересующие автора, выдаются за сущностно-родовые, атрибутивные. Сам же объект как системно-целостное образование размывается, не включается в таком виде в предмет исследования [17, 10-19].

Таким образом, онтологический объект понятия «традиция» может считаться найденным, если он, во-первых, обладает общесистемными свойствами, не сводимыми к свойствам своих компонентов, во-вторых, если он качественно и функционально выделен из мира других, внешне схожих явлений, противостоит им.

На основе анализа разнообразных понятийных интерпретаций феномена традиции мы постарались синтезировать его эмерджентные, общесистемные признаки. В результате традиция предстала как особый тип социокультурной коммуникации, т.е. как совокупность механизмов, с помощью которых порождаются, поддерживаются, функционируют и транслируются в социальном пространстве и времени искусственные (культурные) объекты, происходит обмен «культурной информацией в ситуациях социального взаимодействия» [16, 85].

Специфичность традиции, ее выделенность из огромного массива информационных интеракций проявляется в двух атрибутивных признаках – в квази-рациональной интериоризации объектами коммуникации культурных образцов, структур внешней социальной деятельности, а также в институализирующем характере этих интеракций.

В отличие от рационализированных форм коммуникации, которая отличается предустановкой участников на «критический рефлексивный анализ» получаемой информации [20, 16], на «рефлексивный контроль... дискурсивного сознания» [6, 93], традиция представляет коммуникацию, при которой ее объекты, получая информацию о культурных образцах, не отдают себе отчет об их существенных свойствах. Следует отметить, что природа подобного типа коммуникации имеет сложный характер. В частности, Ф.А. Хайек ссылается на принципиальную неспособность разума человека подвергать рациональной рефлексии огромный массив информации о существенном для него социальном опыте [19, 15-19].

Согласно П. Бергеру и Т. Лукману, квази-рациональная коммуникация имеет психологические предпосылки, поскольку человеку присуща имманентная потребность в адекватной социальной ориентации, идеальном упорядочении социального

мира, механической стереотипизации реакций на «раздражители» внешней среды. «Всякая человеческая деятельность подвергается хабиитуализации. Любое действие, которое часто повторяется, становится образцом, впоследствии оно может быть воспроизведено с экономией усилий и *impso facto* осознаться как образец его исполнителем... Это освобождает индивида от бремени «всех этих решений», принося психологическое, основанием которого является ненаправленная инстинктуальная структура человека» [1, 89-90].

Вместе с тем в той или иной степени традиция-коммуникация содержит в себе элементы рефлексии. Поэтому мы вводим термин «квази-рациональная» коммуникация. «Значительная часть того, что субъекты знают о своей деятельности и ее причинах — иными словами, их информированность и компетентность, — поддерживаются на уровне практического сознания. Последнее состоит из неявно выраженных представлений акторов о том, как следует «вести себя» в различных условиях социального окружения, которые не поддаются прямой логической операционализации», — подчеркивает Э. Гидденс [7, 17-18]. Определенное рефлексивное отношение к воспринимаемым социальным образцам наблюдается и в случаях подражания. Здесь осознанность положительного восприятия может быть основана на понимании эмпирической продуктивности социальных практик или на харизматическом влиянии их авторов и инициаторов.

Опираясь на выводы классиков социальной психологии — Ле Бона, Тарда и Фрейда, — современный французский исследователь Серж Московичи приходит к выводу, что множество людей «... погрязают в социальном конформизме. За разумную истину они принимают то, что в действительности является общим консенсусом... Речь идет о своего рода воздействии на сознание: какое-то приказание или сообщение с убеждающей силой заставляет принять некую идею, эмоцию, действие, которые логически человек не имел ни малейшего основания принимать. У людей появляется иллюзия, что они принимают решения сами, и они не отдают себе отчета в том, что стали объектом воздействия или внушения» [15, 43].

Однако интериоризация каких-либо социальных образцов квази-рациональным образом еще не может служить достаточным основанием для причисления последних к традициям. Эта характеристика должна сочетаться с другим атрибутивным свойством коммуникации-традиции — обеспечением для неких социальных практик, норм и ценностей статуса социальных институтов, т.е. массивированных и устойчивых регуляторов общественных отношений, мировоззренческих ориентиров.

Историческая практика так называемых «догоняющих» или «неорганических» модернизаций XX века достаточно убедительно показала, что желаемую трансформацию несовременного общества в современное невозможно осуществить лишь на основе целерациональной формально-нормативной «перестройки» институционального каркаса. Импортированные в мировую периферию из «успешных» стран социальные институты (например, принудительный экспорт западной демократии) зачастую приводили и приводят не к прогрессу, а к институциональной аномии и деградации. К сожалению, наглядной иллюстрацией этого тезиса может служить российская история от М.С. Горбачева до В.В. Путина [14]. По мнению Т.И. Заславской (с которым мы полностью солидарны), главной проблемой нынешней российской модернизации является не столько установление прогрессивных законов и норм, сколько изменение качества определяемых формальными институтами моделей массовых взаимодействий социальных субъектов [11, 54]. Говоря иначе, самой важной и трудной проблемой модернизации является «хабиитуализация» норм и

---

---

ценностей нового социального порядка, т.е. превращение их в массовую привычку, «социальный инстинкт» (Ф.А. Хайек).

Таким образом, традицию можно определить как совокупность процессов квази-рациональной институализирующей социокультурной коммуникации, обеспечивающих воспроизводство или же, наоборот, органическую трансформацию социальных порядков.

Такая интерпретация понятия «традиция» существенно модифицирует многие устоявшиеся концептуализации социальной эволюции. Прежде всего, это касается известного противопоставления «традиционного» и «современного, современного» общественных состояний. По сути, данное противопоставление продолжает логику М. Вебера, согласно которой, современное (модерное) общество вытесняет традицию, заменяя последнюю рациональной самоорганизацией. Но, как мы постарались показать выше, традиция имеет трансгисторическую объективную природу и функциональную миссию. Потребность в модернизации до сих пор и в обозримом будущем не может быть реализована вне традиционных механизмов институализации новых, более прогрессивных социальных порядков. Поэтому корректнее говорить, что *отношения традиции и новации характеризуются не столько взаимовытеснением, сколько взаимодополнением.*

Более того, в эпоху современности сформировались и усиливают свое значение общесоциальные феномены, расширяющие и усиливающие действие традиционных каналов социокультурной коммуникации в механизмах трансформации и воспроизводства социальных порядков. Обозначим лишь наиболее существенные из них:

1. «Феномен информационного взрыва» – лавинообразное нарастание производства и трансляции информации в национальных и глобальных масштабах, что чрезвычайно проблематизирует возможности ее рациональной рефлексии и контроля. Иными словами, возрастающее информационное насыщение социального пространства, обыденной жизни людей и не сопровождается адекватным производством массовых методик ее рациональной рефлексии.

2. «Феномен сжатия социального времени» (О. Тоффлер) – необратимое увеличение количества социальных изменений в единицу исторического времени, нарастание социальной динамики сокращают временной лимит общества для рациональной оценки происходящих изменений, предвидения возможных последствий и упреждающей адаптации к ним.

3. «Феномен специализации» – диверсификация специализированной познавательной и профессиональной деятельности, возрастание роли экспертного знания, что вынуждает большинство обычных граждан воспринимать новации, включая институциональные, квази-рационально, ориентируясь на авторитет и своеобразную харизму экспертов, передоверять им право рациональной рефлексии состояния общества и рациональный контроль его дальнейшей эволюции.

4. «Феномен стандартизации» – усиление потребности незападного мира (большинство человечества) соответствовать признанным современным стандартам организации социальных порядков, институциональной организации, образа и стиля жизни, что выступает необходимым условием успешной интеграции в мировое экономическое, политико-правовое и культурно-информационное пространство, обретения международного признания и авторитета. При этом, однако, импортируемые социальные образцы и конструкты принимаются зачастую в готовом и буквальном виде, без серьезной теоретической, культурологической и эмпирической верификации.

Согласно выводу П. Штомпки, «осознание преимуществ современной модели бытия... происходит спонтанно, благодаря «демонстрационному эффекту» «продвинутых обществ» с их более высокими стандартами жизни, изобилием и личной свободой» [21, 176]. В одном солидном российском издании установка на подражание «продвинутым обществам» выражена предельно ясно. «Нет нужды, – утверждается там, – выдумывать что-то неведомое, а порой достаточно обратить внимание на опыт других стран и народов» [3, 83]. По обоснованному мнению Б. Ерасова, в российском демократическом менталитете утвердилось представление об «эшелонах» первого, второго и третьего этапов модернизации, составляющих как бы универсальную магистраль исторического прогресса, лидеры которого в готовом виде указывают отстающим их желанное будущее [10, 69].

5. «Феномен культурно-информационного империализма» – преднамеренное форсированное внедрение лидирующими государствами нужных им социальных образцов в незападный мир, которые институализируются вне контекста осознанных национальных интересов и возможностей, а в результате принуждения или же изоциренных информационно-идеологических манипуляций, включая «информационные войны».

Таким образом, традиция, представленная как квази-рациональная институализирующая коммуникация, превращается во все более значимый фактор социального развития и, следовательно, актуализируется задача ее социально-философского и социально-теоретического осмысления. Предложенное нами определение традиции позволяет совершенно по-иному (в сравнении с классической западоцентристской модернизационной парадигмой) интерпретировать ее роль в процессах социальных изменений современности. Если понимать социальный прогресс в гуманистическом смысле – как процесс позитивного разрешения встающих перед человечеством проблем и противоречий, – то позитивными можно считать лишь те социальные инновации, которые не разрушают, а воспроизводят и укрепляют человекообразные социальные и экологические условия.

Но до настоящего времени модернизационные социальные технологии и практики зачастую не опираются на рационально обоснованную критериальную и ценностную систему гуманистической экспертизы новаций. По-прежнему общество способно сохранять свою идентичность не столько рационально, сколько традиционно. В таком качестве традиция не противостоит новациям самим по себе, а выступает пока важнейшим и незаменимым «социальным лекарством», излечивающим общество от антигуманных инновационных авантюр. «Человеческая история создается целенаправленной деятельностью, – отмечает Э. Гидденс, – но не является преднамеренным проектом, она постоянно срывает попытки сознательно вести ее в определенном направлении» [8, 27].

**Примечания:**

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990.
3. Вестник Санкт-Петербургского университета. 1993. № 6.
4. Власова В.Б. Исторические типы отношения общества к традиции //Философские науки. 1984. № 5.
5. Гадамер Х.Г. Истина и метод. М.: «Прогресс», 1988.

- 
- 
6. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М.: «Академический Проект», 2003.
  7. Гидденс Э. Там же.
  8. Giddens A. The Constitution of Society. Cambridge: Polity Press. 1984. P. 27
  9. Germany G. Modernization and Urbanization // The New Encyclopedia Britannica. 1988. V. 24. P. 260.
  10. Ерасов В. Одномерная логика российских модернизаторов // Общественные науки и современность. 1995. № 2.
  11. Заславская Т.И. Современное российское общество: Социальный механизм трансформации. М., 2004.
  12. Иванов В.Г., Карелина Т.А. Модернизационная парадигма социальных изменений: познавательные и социально-практические перспективы. Тверь, 2004.
  13. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6-ти т. Т. 3. М.: «Мысль», 1964.
  14. Красильщиков В.А. Вдгонку за прошедшим веком: Развитие России в XX веке с точки зрения мировых модернизаций. М., 1998.
  15. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: «Центр психологии и психотерапии», 1996.
  16. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М.: МГИК, 1994.
  17. Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. Новосибирск, 1992.
  18. Тернер Дж. Структура социологической теории. М.: «Прогресс», 1985.
  19. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М.: «Прогресс» - Академия, 1992.
  20. Швырев В.С. О понятиях «открытой» и «закрытой» рациональности (рациональность в спектре ее возможностей) // Рациональность на перепутье. В 2 книгах. Кн. 1. М: РОССПЭН, 1999.
  21. Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996.
  22. Eisenstadt S. Modernization: Protest and Change. N.Y., 1966. P. 131.

**Кулинич В.Н.,**  
соискатель кафедры философии и религиоведения  
Военного университета

## Наркотизация как духовная угроза российскому обществу

Злоупотребление наркотиками, известное с древнейших времен, сегодня распространяется в размерах, тревожащих всю мировую общественность. В докладах на 20-й специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН в июне 1998 г. с тревогой отмечалось, что эта глобальная угроза обострилась, так как принятые международным сообществом меры оказались недостаточными, чтобы дать решительный отпор вызову транснационального наркобизнеса. Наркомания признана социальным бедствием во многих странах. Наркотическая мафия оказывает большое влияние на политику некоторых государств Латинской Америки (Колумбия, Эквадор), имеет собственные армии в Юго-восточной Азии (Золотой треугольник на границе Таиланда, Камбоджи и Лаоса), производство наркотиков составляет большую часть экономики Афганистана.

Доходы подпольных корпораций по торговле наркотиками превышают доходы от торговли нефтью и приближаются к мировым доходам от торговли оружием. Идет в невиданных прежде масштабах и с катастрофическими последствиями массовая деформация сознания, по мнению Р. Баландина<sup>1</sup> формируется фактически особая, *альтернативная наркоцивилизация*. По расчетам Международного антинаркотического центра в Нью-Йорке число людей хотя бы однократно употреблявших наркотики на земном шаре приближается к 1 млрд. человек.

Наркотизм играет все более значительную роль в международных отношениях, становясь фактором глобального значения. Начиная войну против талибов, США клялись покончить не только с терроризмом, но и с афганской наркомафией. Что же произошло на самом деле? Оккупировав Афганистан, американские «миротворцы» уподобились «крыше», под защитой которой местные наркобароны ставят все новые и новые рекорды по производству героина. Львиная доля «белой смерти» оттуда поступает в Россию. Создается впечатление, что стратеги США не просто с удовольствием наблюдают за тем, как сгорает от наркотиков российская молодежь, а прямо содействуют этому массовому убийству<sup>2</sup>.

Наркобизнес представляет собой одну из главных угроз национальной безопасности России, угрозу самому ее существованию. Угрозу не меньшую, а по тотальности и количеству жертв значительно большую, чем терроризм, объявленный чумой XXI века. Причем оба эти злодеяния тесно связаны между собой. Из числа наркоманов главари террора вербуют самых оголтелых боевиков и смертников-«камикадзе». Например, как установило следствие, боевик, взорвавший школу с детьми в Беслане, находился в состоянии героиновой «ломки».

По определению Президента России Владимира Путина, меры по стабилизации и оздоровлению наркотической ситуации в стране остаются неадекватными масштабам наркотизации.

Наркотики знакомы людям уже несколько тысяч лет. Еще люди каменного века знали опиум, гашиш и кокаин и использовали эти наркотики в ходе религиозных обрядов, при подготовке к сражению, для восстановления сил, для снятия боли и неприятных ощущений. На стенах погребальных комплексов индейцев Центральной и Южной Америки есть изображения людей, жующих листья коки,

---

---

датируемые серединой 3 тыс. до нашей эры.

До начала XX века практически не существовало ограничений на производство и потребление наркотиков. А некоторые из них, например, опиум использовались как лекарство. Иногда делались попытки на государственном уровне сократить или вообще запретить использование определенных веществ, но они были непродолжительными и, как правило, неудачными.

Общее число естественных и синтетических наркотических веществ уже приблизилось к 300, однако наибольшее распространение на земном шаре получила сравнительно небольшая группа наркотиков. Это – вырабатываемый из листьев коки (двухлетний кустарник) *кокаин* различной степени очистки и *крэк* – смесь кокаина и табака.

Опийный мак служит сырьем для производства *опия*, *морфина* и *героина*, который, как и кокаин, принадлежит к числу сильнодействующих наркотиков.

Дикорастущая и плантационная индийская конопля (женские соцветия) используется для изготовления марихуаны и гашиша.

Среди синтетических наркотиков пальму первенства по распространению держат *амфетамин* и другие наркотики амфетаминового ряда (дезоксин, метедрин, риталин, центедрин и др.), *метамфетамин*, известный как *кристалл*, или *лед* и *метилендиоксиметиламфетамин* (МДМА), получивший бытовое название *экстази*.

Наибольшую опасность для российского общества представляет сегодня молодежная наркомания, достигшая катастрофических размеров: на сегодняшний день уже каждый второй школьник пробовал наркотики. Особенно губительно называется наркотизация в молодежной среде – поражается и настоящее, и будущее общества.

На наркотизацию молодежи, как наиболее поддающуюся влиянию часть общества, влияют следующие факторы:

- создание мощной индустрии производства и распространения наркотических средств;
- резкая смена привычных стереотипов, дестабилизация финансового положения и ситуации на рынке труда способствуют потере чувства безопасности у значительной части населения, возникает страх перед действительностью, что порождает стремление уйти от реальности;
- развал системы детских и молодежных организаций, приводит к проблеме отсутствия занятости, молодым людям просто некуда себя деть;
- расслоение социума, превращение его в атомизированное общество одиночек;
- становление в России *консюмеризма* – общества потребления, в условиях которого все потребности, в том числе и получения наркотического опьянения должны быть удовлетворены любой ценой;
- в молодежной среде принимать наркотики сегодня стало модным, престижным и почти обязательным действием;
- расширение влияния массовой культуры и пропаганда западного образа жизни;
- потеря частью молодежи жизненных ценностей;
- ослабление семейных связей.

У людей принимающих наркотические препараты происходит помутнение, деформация или даже полное затмение разума. В минимальных количествах психоактивные вещества стимулируют опиатные рецепторы нервной системы, включая так называемую «систему награды». Возникает измененное состояние сознания со стимуляцией центров удовольствия. В основе патологического пристрастия при

употреблении наркотиков лежит угнетение ими синтеза *эндорфинов* – регуляторов биохимических и психических процессов в организме человека. Основные физиологические доминанты организма, такие как сон, еда, половое поведение, контролируются определенными эндорфинами.

При приеме наркотика патологическая доминанта перекрывает любые другие физиологические доминанты, возникает компульсивное влечение. Наркотик как бы подменяет собой эндорфин. Механизм действия любого наркотика одинаков, будь то «тяжелый» или «легкий». Опасность наркотика заключается и в том, что, он вызывает состояние острого психоза, особенностью которого является так называемый «*флэшбэк*» – повторение наркотического опыта недели спустя после приема. При каждом возникновении такого психоза погибает какое-то количество клеток центральной нервной системы и печени. Повышается чувствительность к любым негативным воздействиям, конфликтность. Поражения внутренних органов и нервной системы приводят к таким органическим заболеваниям, как токсический гепатит и органический психосиндром, которые через некоторое время приводят человека к слабоумию, инвалидности и даже смерти.

Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир считает, что необходимо четко дать не только духовную и нравственную, но и правовую оценку наркобизнеса всех видов: это убийство. С момента «посадки на героиную иглу» и до мучительной смерти человека проходит не более пяти лет. Распространяемый продавцом героина «белый порошок» умерщвляет так же, как пуля, только медленно и мучительно. Оптовый наркоделец («наркобарон») отличается от «мелкого» наркодилера лишь тем, что первый – убийца массовый, а второй убивает «в розницу»<sup>3</sup>.

Средний возраст приобщения к наркотикам достигает уже двенадцати лет. Это означает, что даже малый ребенок может быть заражен наркоманией. Вот документальное свидетельство типичной картины приобщения ребенка к употреблению зелья – предсмертное письмо юного наркомана его матери: *«Однажды к нам в беседку зашел старшак и сказал: “Курнете травки?” Мы все глядели ему в рот, как мы могли сказать “нет”? И вот я сижу и испытываю совсем новый кайф, его не опишешь словами! Все вдруг окрасилось в яркие цвета. Я смог так просто говорить с ним, со старшаком... Через некоторое время я уже всю курил анашу, но прошло 9–10 месяцев, и анаши стало мало для того, чтобы накормить зверя во мне. В то время старшаки уже кололись. Они предложили нам раствор, и мы, конечно, согласились. Взяв в руки шприц, я немного дрожал, было страшновато. Но когда пошло по вене, я задрожал уже от экстаза...*

*За эти пять лет я превратился из мальчика-отличника в бомж и наркомана... Я шел колоться и жить своей жизнью, вернее жизнью дьявола. Я начал воровать, грабить, я даже УБИЛ человека. И все это за дозу, за очередной шаг к смерти!...*

*И вот я в этом грязном и сыром подвале, мои руки и ноги гниют, харкаю кровью, я уже 20 дней не видел людей, так как в последний раз я добыл много героина и мог не выходить из своего укрытия... Я умру от этого...*

*Мама, прости меня и попробуй понять: я попал в сети дьявола, умело расставленные в нужном месте и в нужное время...»<sup>4</sup>.*

В настоящий момент существует сложившийся рынок наркотических веществ, который обладает достаточным многообразием. Российский экономист Лев Тимофеев отмечает, что в этой сфере складывается новый еще не виданный до сих пор правовой и социальный теневой порядок, который способен опровергнуть традиционные формы рыночной экономики. Экономической особенностью наркотизации является краткосрочное продвижение потребителя (наркомана) из одного

---

---

сектора наркорынка к другому, он радикально меняет свои предпочтения, утрачивая свободу выбора и испытывает неодолимую потребность купить в определенное время определенное количество товара (наркотика) по любой цене не считаясь с собственными реальными возможностями<sup>5</sup>. В структуре потребляемых веществ лидируют *каннабис* (марихуана), опиаты, но постепенно повышается интерес к тяжелым наркотикам как кокаин и героин, значительно увеличилась доля *полинаркоманов*. Выводятся также новые сорта марихуаны, считающейся легким и даже легализованным препаратом (например, в Голландии), некоторые из них по своему действию становятся даже сильнее героина и кокаина.

В российском обществе сформировалась особая наркотическая субкультура. Субкультура обычно определяется как система совместных верований, отношений и символов, дифференцирующих определенную группу в пределах большего культурного сообщества. В наркотической субкультуре наркотик или употребление наркотических веществ становится символом группы.

Большую роль в формировании наркотической субкультуры занимает *психоделическая музыка*. «Постмодернистский обыватель, — пишет французский философ Жиль Липовецки, — поневоле слышит музыку с утра до вечера; его так и подмывает куда-то бежать, уноситься и погружаться в пространство, наполненное синкопами; ему необходима стимуляция, эйфорическая или опьяняющая дереализация окружающего мира...»<sup>6</sup>.

Молодежная *экстази-культура*, то есть сочетание танцевальной музыки (во всем множестве и разнообразии ее форм) и наркотиков активно влияет на моду, законы, политику и на бесчисленное множество иных областей общественной и частной жизни.

Основная причина того, почему этой культуре удалось стать столь вездесущей и всеобъемлющей, проста и прозаична: это был лучший формат на рынке развлечений, поскольку в нем использовались технологии — музыкальные, химические и компьютерные, — позволяющие изменять состояние сознания<sup>7</sup>. Следует учитывать также, что употребление наркотических и токсических веществ представляется только частью системы ценностей субкультуры. Обычно употребление наркотиков становится в один ряд с общим отношением к жизни, при этом наркотик может быть символически связан с достигнутой успеха и материально обеспеченной молодежью, например, как кокаин.

Нередко СМИ сами занимаются пропагандой смертоносного зелья, тем самым выполняя скрытый заказ наркомафии. Наркотики рекламируются как неотъемлемая часть образа жизни молодежных «рок-кумиров» и «поп-звезд». На телеэкранах демонстрируются фильмы, в которых «крутые» супермены и красавицы-героини «балуются» наркотиками, в одном таком фильме наркоманы вообще «спасают Землю от нашествия инопланетян». Помимо такой циничной рекламы, развернутая СМИ оголтелая пропаганда наслажденчества и насилия также толкает молодежь к наркотикам, ведь наркотический «кайф» сулит наслаждение немедленно и без всякого труда. Никто по своей воле не стремится заразиться брюшным тифом или приобрести маниакально-депрессивный психоз — к наркомании же, которая является тяжелой болезнью тела и души, приобщаются по собственной воле, потому что это рекламированное, «престижное» заболевание.

Употребление психоактивных веществ может иметь и собственное философское «обоснование».

Еще 1821 году английский писатель Томас Де Квинси написал странное, беспрецедентное произведение и под названием «Исповедь англичанина, употребляв-

шего опиум» опубликовал его в популярном журнале «Лондон мэгезин»<sup>8</sup>.

Многokrатно в длинных риторических монологах автор заверяет читателя, что к опиуму влечет не просто желание чувственных наслаждений: «красноречивый», «нежный», «мудрый» опиум держит ключи рая; он возвращает виновному надежды его юности и смывает кровь с его рук, он отменяет приговоры неправедных судей и позволяет гордому забыть неотмщенные обиды. Поэтому рассказ о причинах, вызвавших злоупотребление опиумом, предназначен не оправдать отклонение от нормы, а показать жизнь, которая только в видениях опиофага получила окончательный смысл.

Опиум открыл Де Квинси видения небывалой красоты и могущества, стимулировал его способность предаваться мечтам и фантазиям. Под воздействием «блаженства», стимулирующего деятельность ума, развивается способность извлекать изысканное наслаждение из сырого материала внешних впечатлений. Автор рассказывает, что чаще всего принимал опиум в субботние вечера – ради общения с простыми лондонцами в часы их отдыха. Странствуя по рынкам и лавчонкам, вступая в разговоры с окружающими и участвуя в обсуждении воскресных покупок, он становился частью трудового люда и с помощью опиума учился понимать превосходство спокойного долготерпения бедняков над дурной гордыней богачей. Счастливый, доступный впечатлениям кипевшей вокруг него жизни, он бродил по улицам Лондона.

Действительность не только возвышается и освобождается от унижительных материальных деталей – они обретают особый, глубокий смысл, без вмешательства опиума – недоступный. В этом заключается для Де Квинси первая функция опиума.

Вторая функция наркотика, по Де Квинси, заключается в том, что он раскрывает лучшие стороны людских отношений, устанавливает неразрывные связи между человеком и окружающим его миром, одушевленным и неодушевленным, помогает постигнуть «зашифрованную» тайну бытия и отражающего его искусства.

Наконец, третья функция зелья проявляется в его преображающей силе – в награждении тусклой реальности неземным, неслыханным великолепием.

С другой стороны, он, превращаясь в неотвязную привычку, в потребность более сильную, чем разум и воля, разрушительно влияет на них, ослабляет, рассеивает, деконцентрирует умственную деятельность и вслед за прекрасными и возвышающими видениями внушает кошмары и тяжелый бред, вызывает миллион терзаний, физических и душевных.

Основатель *трансперсональной психологии* Станислав Гроф изучая неординарные, мистические состояния сознания предложил использовать различные психоделические препараты, главным из которых выступает ЛСД (LSD) препарат, разработанный в военных лабораториях США как невнопаралитическое оружие. На психоделических сеансах Грофа у человека под воздействием ЛСД происходит «иллюзорная трансформация физического окружения или людей присутствующих высвобождение бессознательного материала». При этом испытываемые переживания представляют собой сложные напластования в которых «терапевт одновременно может восприниматься и в обыденном облике и в роли родителя, палача, архетипического существа... Помещение, где происходит сеанс, может иллюзорно трансформироваться в детскую спальню, разрешающуюся родами матку, тюрьму, камеру смертников, публичный дом, хижину туземца и т.д. в то же время сохраняя на другом уровне свой обычный вид»<sup>9</sup>.

Уильям С. Берроуз в 1953 году писал, что «Героин – это ключ, прототип жизни.

Если кто-либо окончательно понял героин, он узнал бы несколько секретов жизни, несколько окончательных ответов». И хотя Берроуз в своей книге не воспевал жизнь наркомана, а напротив, она показана им печальной, застывшей и бессмысленной, о Берроузе говорят, что это человек, который видел Ад и представил документальные доказательства его существования<sup>10</sup>.

Сегодня издается множество литературы в которой, так или иначе обосновывается необходимость легализации ряда «легких» наркотиков. Например Лестер Гринспун и Джемс Бакалар в своей книге «Марихуана – запретное лекарство»<sup>11</sup> указывают на целебные свойства конопли, объясняют, почему ее применение запрещено, и выступают в защиту легализации доступа к ней всех нуждающихся. Под видом улучшения состояния больных при химиотерапии онкологических заболеваний, рассеянном склерозе, глаукоме, СПИДе, депрессии проводится мысль о снятии запрета с распространения канабиса.

Книга Ирвина Уэлша «Экстази» изобилует сценами употребления экстази и других «легких наркотиков», ее даже можно назвать своего рода апологией препарата. У многих, возможно, возникнет желание попробовать наркотик, который считается «легким» и относительно доступен<sup>12</sup>.

Альберт Хофманн в книге «ЛСД – мой трудный ребенок»<sup>13</sup> утверждает, что в обществе существует стремление к мистическим переживаниям, к визионерскому прорыву к более глубокой, более всесторонней реальности, чем та, что воспринимается нашим рациональным повседневным сознанием.

Духовный кризис, охвативший все сферы западного индустриализованного общества, может быть излечен только изменением нашего видения мира с помощью галлюциногенного препарата ЛСД, считает Хоффман. Нам следует перейти от материалистического, дуалистического убеждения, что человек и окружающая среда раздельны, к новому осознанию всеобъемлющей реальности, которая включает в себя воспринимающее «Я», реальности, в которой люди чувствуют свое единство с живой природой и мирозданием. Между тем известно, что после принятия в Голландии Закона о легализации мягких наркотиков, резко увеличилось количество преступлений, Голландия стала наркоцентром Европы. Кроме того, само слово легализация приводит к стиранию запрета на наркотики, и миллионы людей, которые раньше не решались попробовать легкие наркотики, теперь смогут это сделать.

Наркотизация имеет собственную социальную дифференциацию. Так дети из малообеспеченных, пьющих семей, находящиеся без присмотра родителей, изыскивая способ уйти от окружающей их грязной действительности начинают в раннем возрасте употреблять алкогольные напитки, пристращаются к токсикомании вдыхая пары бензина, нитрокраски, клеев, затем переходят на марихуану, маковую соломку. Потом уже пробуют тяжелые наркотики, такие, как винт и «подсаживаются на иглу».

Дети из семей не испытывающих материальных затруднений начинают принимать наркотики для подтверждения собственного «высокого положения». Запретный плод – сладок и поэтому, употребляя наркотики молодые люди пытаются таким образом выделиться перед сверстниками. Они начинают с таблеток (колес), затем переходят на «дорогие» средства, такие как героин, кокаин.

Факторы риска приобщения к наркомании условно можно разделить на три наиболее значимых и основных группы:

- социальные факторы: доступность вещества, мода на него, влияние группы сверстников;

- психологические факторы: личностный характер человека, привлекательность испытываемых ощущений и переживаний;
- биологические факторы: предрасположенность к применению психоактивных веществ, изначальная толерантность;
- экономические: низкая стоимость начальных доз наркотиков, возможность выбора из предоставленного предложения.

Наиболее опасным из этих групп с точки зрения распространения наркотизации является социальный фактор, здесь, как правило, еще отсутствует индивидуальная психическая зависимость. Чрезвычайно важным с эпидемиологической точки зрения является тот момент, что на этом этапе имеют значение существующие определенные общественные ритуалы применения наркотиков (такие, как один шприц для всех и общая посуда, деление дозы наркотика с товарищем, добавление своей крови для очистки и проверки качества наркотика и т.д.), кровно связывающие всех вместе и позволяющие подросткам чувствовать себя не одинокими и нужными тем, кто вместе с тобой. При этом отказ от общего шприца может трактоваться исключительно как предательство своей компании, а не как элемент защиты собственного здоровья. В конечном счете, это может привести сперва к отказу в поддержании дружеских отношений с последующим изгнанием из команды, что очень болезненно воспринимается в подростковом возрасте и служит ведущей мотивировкой к совершению различных поступков (в том числе и криминального характера), с целью восстановления своего социального положения.

Важное значение для начала употребления наркотиков, продолжения и отказа от дальнейшего применения имеют мотивы человека, его внутренние потребности поведения. В качестве мотивов могут выступать: удовлетворение любопытства, испытание чувства принадлежности группе, отвлечение от чего-либо тревожащего, гнетущего и т. д.

При исследовании особенно трудно различима проблема причины употребления наркотиков. В среднем подростковом возрасте находится пик переживаемых изменений, стрессов, трудностей в социализации. Употреблению наркотиков может предшествовать неуспеваемость, социальная изоляция, бунтарство, протест против имеющегося положения дел. Важно понимать, что не существует единственной все объясняющей причины.

Имеющийся опыт борьбы с распространением наркотиков показывает, что силовые методы борьбы с наркотизацией не снимают проблемы полностью.

Наиболее эффективной методикой противодействия наркомании является профилактика. Ведь как показывает мировая практика, излечить от наркомании удается не более 2-3 процентов заболевших.

Таким образом, следует констатировать, что в последнее время в России приобрела особую актуальность проблема борьбы с наркоманией, уже превратившейся в социальное бедствие. И здесь сотрудничество власти с общественными организациями и медиками способно внести решающий вклад в локализацию очагов наркотической эпидемии. Огромную роль в профилактике наркотизма могут сыграть и средства массовой информации, которые в значительной степени формируют общественное мнение. Большая нагрузка на органы власти каждого региона ложится в связи с острой необходимостью пропаганды здорового образа жизни. Для этого следует задействовать все средства массовой информации, максимально расширить социальную базу здравоохранения, привлекая к работе с медиками на основе партнерских отношений антинаркотические общественные объединения молодежи,

---

---

клубы, благотворительные фонды больных и их родственников, религиозные организации.

**Примечания:**

1. *Баландин Р.К.* Наркоцивилизация. - М.: Эксмо, 2003. С.7.
2. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Национальная сфера ответственности: Власть, церковь, бизнес, общество – против наркомании в России». [http://www.narkotiki.ru/mir\\_5950.html](http://www.narkotiki.ru/mir_5950.html)
3. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Национальная сфера ответственности: Власть, церковь, бизнес, общество – против наркомании в России». [http://www.narkotiki.ru/mir\\_5950.html](http://www.narkotiki.ru/mir_5950.html)
4. Там же. [http://www.narkotiki.ru/mir\\_5950.html](http://www.narkotiki.ru/mir_5950.html)
5. *Тимофеев Л.* Наркобизнес: Начальная теория экономической отрасли: Позитивный подход. – М.: РГГУ, 2003. С. 17-19.
6. Цит. по: *Баландин Р.К.* Наркоцивилизация. - М.: Эксмо, 2003. С. 291
7. Мэттью К., Годфри Д. Измененное состояние. История экстази и рейв-культуры. - М.: Ультра.Культура, 2004. С.3-4.
8. См.: *Де Квинси Т.* Исповедь англичанина, употреблявшего опиум. – СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 10-14.
9. *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1993. – С.53.
10. *Уильям С. Берроуз.* Джанки. Исповедь неисправимого наркомана. – М., 1998.
11. *Гринспун Л., Бакалар Дж.* Марихуана - запретное лекарство. – М.: Ультра. Культура, 2003.
12. *Уэлш И.* Экстази. Три истории о любви и химии. [www.high.ru/library/welsh/index.html](http://www.high.ru/library/welsh/index.html)
13. *Хофманн А.* ЛСД – мой трудный ребенок. – М.: Ультра. Культура, 2002. С. 5-6

## Технократия как объект социально-философского анализа (Познавательный-ценностный аспект)

Исследование проблемы технократии как социально-философского явления необходимо начать с рассмотрения носителей этой идеологии. В социально-философской научной и публицистической литературе отношение к технократам неоднозначно: от комплиментарного до критически негативного.

Суть хвалебных отзывов следующая: технократ стремится быть созидателем гармонии во всех сферах, используя информационное могущество современных технологий. Его цель – создание и поддержание гармоничного баланса сил и результатов деятельности человеческого общества, глобальное распространение могущества техногенной цивилизации.<sup>1</sup> Подобного рода позитивных точек зрения на технократов в социально-философской мысли немало. Назовем лишь некоторые из них 2.

Это: люди, получившие наивысший индекс в определенной области деятельности (В.Парето); организованное меньшинство, управляющее неорганизованным большинством (Г. Моска); люди, занимающие высокое общественное положение и благодаря этому влияющие на социальные процессы (Дюпре); лица, обладающие наибольшим престижем, статусом, богатством, властью (Г.Лассуэлл); люди, обладающие интеллектуальным или моральным превосходством безотносительно к их статусу (Л. Бодуэн); наивысшим чувством ответственности (Ортега-и-Гассет); люди, обладающие позициями власти (А. Эгциони); формальной властью в организациях и институтах, определяющих социальную жизнь (М. Дай); меньшинство, осуществляющее наиболее важные функции в обществе, имеющее наибольший вес и влияние (С. Келлер); «боговдохновенные» личности, откликнувшиеся на «высший призыв» к лидерству (Л. Фройнд); харизматические личности (М. Вебер); творческое меньшинство общества, противостоящее нетворческому большинству (А. Тойнби); политическая, экономическая, культурная элита, т.е. небольшие группы лиц, занимающих ведущее положение в главных сферах общества (В. Гэттсмен); наиболее квалифицированные представители научной и технической интеллигенции, высшие бюрократические служащие и менеджеры; люди, обладающие качествами, наиболее ценными в обществе; лица, осуществляющие государственную власть, ощущающие свое отличие от остальных членов общества, обладающие высоким социальным престижем и принимающие решения на уровне, на который не допускаются другие лица (Л. Санистебан); руководящий слой в любых социальных группах – профессиональных, этнических, локальных.<sup>2</sup> Очевидно, что при всех различиях, есть общее для всех высказанных характеристик, – речь всегда идет о «контролирующей группе», а не о любом меньшинстве. Но кого конкретно можно назвать технократом – созидателем?

В качестве примера можно назвать известного французского политика, бывшего президента Франции В.Жискар де Стена, позиция которого однозначно определялась как технократическая. По мнению его сторонников, он, утверждая, что главное богатство его страны – знание, предпочитал форсированному индустриальному развитию экономики страны по всему фронту, что было характерно при де

---

---

Голле, развитию «авангардных секторов» экономики Франции, в которых ее технологические преимущества были очевидны. Он пытался гармонизировать отношения между традиционно значимой ролью французского государства в социально-экономической сфере и бизнесом, стремился к планированию, но не авторитарному, а гибкому; укреплению местных органов власти, так как повышение качества уровня жизни, по его мнению, может быть обеспечено, в основном, местными и региональными институтами, лучше знающими чаяния населения и ближе стоящими к реальным условиям жизни людей. Однако в предвыборном 1980 году цены увеличились во Франции на 14%, а безработица возросла с 926 тысяч в 1976 году до 1,5 миллионов человек. Он не смог выполнить свои обещания и вынужден был уйти в отставку, однако, остался политическим лидером европейского масштаба, принял активное участие в разработку конституции для Европейского Союза. По словам известного политического деятеля Ж. Дюамеля, «В. Жискар де Стен представляет собой определенный тип человека, который не пользуется широкой популярностью, но перед которым преклоняются. Именно его компетентность и авторитет могут принести ему победу благодаря сознательной поддержке и даже рефлексу страха... Это не поддержка, идущая от сердца, это не порыв чувств. Для этого ему не доставало харизмы».<sup>3</sup>

В наше «постсоветское» время технократизму и его философско-теоретической основе – техницизму благоволят по различным причинам: потому что это модное «западное» слово, ассоциирующееся у многих с техническим прогрессом, наряду с такими словами как «технический век», «техногенное общество», «научно-техническая цивилизация»; потому что он позволяет классовое деление общества и государств заменить другой, более спокойной классификацией, основанной на техницистском мировоззрении: индустриализм (концепция «стадий экономического роста» У. Ростоу, теория «единого индустриального общества» Р. Арона) и постиндустриализм (Д. Белл, З.Бжезинский и др.). Теоретики постиндустриализма (с 60-70-х годов XX века) особо подчеркивали характерный для него отказ от техницистской бескомпромиссности «индустриалистов» и усилением внимания к другим явлениям общественной жизни: политической, культурно-исторической, духовной и так далее. Однако, очевидно, что подобная многофакторность постиндустриалистов к социальной действительности оставляла в стороне вопросы собственности, классовой структуры, социально-политического строя и не избавляла от теоретической односторонности.

Советская философская мысль критиковала технократизм как порождение техницизма – одного из буржуазных течений социальной философии, основанного на так называемой философии технического детерминизма. Техницизм возник и рассматривался как односторонняя оппозиция историческому материализму, в значительной степени преувеличивающему роль и значение техники, что неизбежно вело к сужению содержания понятия «материальная основа жизни и развития общества» до понятия «технические условия производства», к выведению коренных социальных изменений непосредственно из достижений научно-технической революции.<sup>4</sup>

В истории социально-философской мысли сторонники критического отношения к технократам традиционно обвиняют их по трем позициям. Во-первых, технократов обвиняют в претензии на то, что техническая компетентность дает им право претендовать на власть, проявлять опасное высокомерие, что они не способны демократически воспринимать критику и извлекать уроки из ошибок. Технократы могут оказаться, утверждают их критики, еще более авторитарными, чем их пред-

шественники, которые по крайней мере не претендовали на научную непогрешимость. Кроме того, методы организации контроля, которые были освоены технократами, могут быть легко использованы для подавления. Во-вторых, технократы со своим конформизмом органично вписываются в современную политическую матрицу. Вместо того, чтобы противостоять идеологии индустриального общества, технократы соглашаются служить ей. Они стремятся лишь к тому, чтобы общество функционировало без потрясений и было источником их благополучия, а потому постулируют уважение к порядку, считая его абсолютно справедливым. В-третьих, технократы исповедуют прагматизм, близкий к аморальности. Они руководствуются только соображениями выгоды, ориентируясь на организацию и практику, озабочены только средствами и перестают воспринимать цели, проявляют поразительную неспособность понять человеческие факторы.<sup>5</sup>

Нередко звучит еще более резкая негативная оценка исторической миссии технократов, когда полностью отрицается их способность привести общество к экономическому благоденствию и социально-классовой гармонии. В качестве примера указывают на события последних лет, связанные с огромными приписками («искажение бухгалтерской отчетности» в американской терминологии) в ряде крупнейших корпораций США и Италии. Суть аргументов состоит в следующем: утверждения о том, что отделение управления от собственности превращает независимых технократов, ведущих общество по пути исторического оптимизма иллюзорно. Выяснилось, что пресловутые управленцы (технократы) оказались ничуть не лучше любых других наемных управляющих, и им не чуждо корыстное и пренебрежительное отношение к чужой собственности.

Наемный профессионал заинтересован не столько в реальном успехе, сколько в росте тех показателей, от которых зависит размер его личного вознаграждения. «Дело в том, что структура оплаты труда топ-менеджеров крупных корпораций включает в себя несколько составляющих, среди которых собственно заработная плата наименее значима. Гораздо важнее две другие составляющие. Первая – это бонусы, выплачиваемые по итогам года и обычно превышающие суммарную годовую зарплату в десятки, а в отдельных случаях, и в сотни раз. Вторая – это опционы, то есть пакеты акций, управляемой кампании, которые менеджеры имеют право приобрести по заниженной – по сравнению с текущей биржевой – стоимости. Образующаяся прибыль также во много раз превышает годовую зарплату. Это обстоятельство и послужило одной (хотя и не единственной) из причин, по которым примерно в это же время изменились критерии деятельности компаний – когда главным мерилom успешности кампании вместо прежнего уровня доходности стал курс ее акций на вторичном фондовом рынке».<sup>6</sup>

Противоречивость во мнениях социальных философов и других исследователей была обусловлена во многом как сложностью рассматриваемого феномена, так и спецификой выбранного методологического инструментария, базировавшегося либо на преимущественно рациональных, либо на преимущественно аксиологических процедурах. Специфика социально-философского анализа технократии, проводимого в данном исследовании как раз и состоит в последовательной реализации, по возможности, *познавательно-ценностного подхода*. Исследование дихотомии «познавательно-ценностное» в философской литературе активно проводилось и обсуждалось, начиная с 60-х годов XX века. В отличие от немарксистской философии, где указанная дихотомия исследовалась либо в виде резкого противопоставления этих двух составляющих, либо в виде их полного слияния,<sup>7</sup> предста-

---

---

вители диалектико-материалистических традиций признавали относительную самостоятельность каждой из указанных составляющих и рассматривали различные аспекты их диалектической взаимосвязи.<sup>8</sup> В связи с этим необходимо более четко очертить контуры, методологическую суть познавательного-ценностного подхода, реализуемого в данном социально-философском исследовании.

Основными направлениями в развитии познавательного-ценностного подхода являются: «дальнейшее выявление и углубленный анализ специфики ценностного сознания как такового; когнитивные моменты в ценностном сознании; истинное знание (в том числе научное) как специфический объект оценочного отношения; ценностные моменты в истинном знании; диалектика когнитивного и ценностного (оценочного) в познавательном процессе: а) взаимодействие внешних по отношению к науке ценностных факторов (этических, эстетических, философских, социокультурных в целом) и внутринаучных регулятивов; б) функционирование ценностных факторов внутри самой науки, в ее знании и методах»<sup>9</sup>.

Не претендуя на подробный анализ многоаспектных точек зрения и различных подходов по каждому из перечисленных направлений, рассмотрим лишь те аспекты, которые непосредственно раскрывают содержание методологии познавательного-ценностного подхода применительно к объекту нашего социально-философского анализа.

Прежде всего необходимо отметить многозначность термина «ценность». Во-первых, ценность часто, особенно в экономике, увязывают со стоимостью; во-вторых, ценность рассматривается как реальный предмет, имеющий функциональную значимость для людей, полезный теми или иными свойствами; в-третьих, ценность понимается как идеальный предмет, чувство или идеал, выражающий положительное отношение субъекта к действительности (некая оценка); в-четвертых, и это значение особо важно для исследования нашей проблемы, ценность определяется как значимость вообще, как *положительная значимость* чего-либо для человека. Поэтому применительно к рассматриваемому объекту исследования ценностным в содержании деятельности технократа является положительная значимость итогов этой деятельности, степень выражения фундаментальных (бытийных) целей, интересов личности и общества. Методологически ценность деятельности технократа *всегда обнаруживается через оценку*, подразумевает оценку и не существует вне (без) нее. Ценность технократии познается через оценку итогов (результатов) из деятельности.

Но что такое оценка? Ряд авторов утверждает, что оценка субъективна в отличие от познания, которое объективно. На этом основании они рассматривают оценку как неразвитую форму отражения мира, функцию обыденного сознания.<sup>10</sup>

Другие авторы не без основания полагают, что оценка имеет объективно-субъективный характер. Оценка субъективна, так как в ее основе лежат интересы субъекта, и оценка объективна, поскольку отражает реальные отношения, сложившиеся в процессе социальной практики субъекта. По мнению этих авторов, оценочное отражение родственно познавательному, хотя и не совпадает с ним.<sup>11</sup>

Третья точка зрения, вызывающая наибольший интерес для нашего исследования, представлена сторонниками гносеологического подхода к оценке, полагающими, что оценка относится к сфере познания и, отражая объективно складывающиеся отношения значимости, по преимуществу объективна: субъективность случайна и не обязательна для оценки.<sup>12</sup> Так, С.И. Попов называет оценку категорией «исключительно гносеологической», понимая под этим то, что оценочное суждение есть одна из сфер знания и в этом качестве обладает признаками по аналогии с лю-

быми другими формами знания – истинности или ложности, объективности или субъективности, абсолютности или относительности.<sup>13</sup> Все сказанное выше позволяет утверждать, что большинство философов-аксиологов рассматривают познание и ценность (оценку) как разные способы отражения человеком действительности.<sup>14</sup>

Основываясь на этом выводе, постараемся, по возможности, точнее очертить познавательный-ценностный подход применительно к исследуемому социально-философскому феномену. Во-первых, технократия как объект социально-философского анализа должен не только познаваться, но и оцениваться. Мысль и действительность находятся между собой в противоположных и вместе с тем взаимодополняющих отношениях: познавательном и ценностном.

Во-вторых, ценностное сознание в отличие от познавательного сознания отражает объективную реальность через приписывание ей субъективных признаков, присущих самому человеку. «Поэтому каждая оценка является не только отражением жизненной ситуации действующего субъекта, но и выражением мировоззренческой ситуации оценивающего субъекта»:<sup>15</sup> Следовательно, оценки деятельности технократов будут розниться и в зависимости от мировоззренческих установок исследователей.

В-третьих, оценка не меньше, чем реально существующий объективный мир, детерминирует аргументацию. Особенно, когда оценка употребляется как ценностная норма, формирующаяся через осознание идеалов. Бесконечность (недостижимость) идеала порождает у технократов и бесконечную, не имеющую ни начала, ни конца иерархию ценностных норм, которые, будучи совершенными для носителей идеала «отцов технократии», могут не являться таковыми для всех остальных. Однако при определенных обстоятельствах идеалы (ценностные нормы) отдельного субъекта могут получить признание у группы людей, всего общества в целом.

В-четвертых, в любом исследуемом социально-философском феномене следует различать внешние ценности (реальный социальный контекст, в котором он существует) и ценности внутренние, входящие в качестве неотъемлемых компонентов в структуру самого исследования (идеалы, нормы, методы познавательной деятельности).

В-пятых, познавательный-ценностный подход к исследованию такого сложного и неоднозначного феномена как технократия тесно связан с интуитивными моментами. Однако, каждая интуитивная догадка должна находить свое подтверждение в познавательной-ценностной перепроверке.

В-шестых, следует учитывать своего рода иерархию (субординацию) различных ценностей, которые всегда выступают в определенной системе, называемой ценностными ориентациями. Ценностные ориентации общества и технократии, то, насколько они совпадают, во многом и определяет характер их сосуществования. Ведь изменение места ценностей неизбежно ведет к изменению ценностных ориентаций.

Перечисленные методологические положения познавательного-ценностного подхода и были использованы автором в ходе социально-философского анализа как субъектов, носителей исследуемых взглядов (технократов), так и содержания самой теории (технократизма).

Считается, что термин «технократия» впервые применен американским исследователем В. Смитом в серии статей, опубликованных в 1919 году в журнале «Industrial Management». В дословном переводе с греческого слово *techne* означает искусство, ремесло, мастерство, а слово *kratos* – власть, то есть «власть мастерства», «господство техники». Изначально термин «технократия» относился

---

---

к специалистам в области физики и химии для обозначения их роли в развитии общества, впоследствии он был распространен и на другие социально профессиональные категории, в результате чего сформировалось представление не только о производственной или технологической, но и политической власти менеджмента и специалистов.<sup>16</sup>

Столь сложная историческая, социально-политическая и теоретическая эволюция технократии как объекта социально-философского анализа неизбежно сказалась на многозначности понятия «технократ», что неоднократно отмечалось различными исследователями. Приведем лишь некоторые, достаточно авторитетные мнения. Так, например, известный специалист в области философии техники Х. Ленк утверждает, что «в настоящее время наиболее распространенными являются следующие четыре варианта концепции технократии:

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

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

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

4. Технократия выступает в качестве тенденции к информационно- и системно-контролируемому обществу, в более общем виде: к информационной системно-технократии.<sup>17</sup>

За основу предлагаемых вариантов содержания понятия «технократ» взят функциональный подход: определенные служебные функции, для выполнения которых предназначены технократы, выдаются за содержательные концепции. Основным недостатком в функциональном подходе является отсутствие достаточных представлений о ценностном компоненте (ценностных ориентациях) технократии, не раскрывается система ценностей в их концептуальных построениях. Хотя, в предельно широком смысле, основной ценностью технократа и является функция. Технократ – это функционер, то есть, человек, чья деятельность состоит в том, чтобы выполнять некий набор функций, «функционировать», «быть функцией чего-то». Честолюбие побуждает технократов отождествлять себя со своими функциями, что приводит к расколу личности на функционера и более или менее быстро гибнущий остаток человека. Функционер в состоянии совершать поступки в высшей степени бесчеловечные. Этим М. Вебер и объясняет возможность возникновения тотального государства.<sup>18</sup> Существуют подходы и другого рода к определению понятия технократ. В относительно недавно изданном авторитетном философской издании утверждается: «Исторический смысл представлений о технократии и ее действительной роли складывается из нескольких значений: 1) разделение власти между политическими правителями и профессионалами специалистами, жреческой религиозной властью, властью военачальников, затем – юристов, советников и т.д., вплоть до появления различных совещательных советов и специалистов (государственные, тайные и пр. советы и сенаты) и их преобразование в исполнительную власть (Совет министров, органы суда и прокуратуры и др.); 2) знание, таким образом, изначально означало власть, в современном индустриальном обществе, особенно во второй половине XX в., роль научно-технического и иного знания резко возросла и глубоко

повлияла на конфигурацию власти и процессы принятия решений; 3) потребность рационализировать политику и невозможность сделать ее действительно научной привели к необходимости нового разделения власти и передачи ее части, определяющей отношение с природой, экономикой, обществом новым профессионалам; 4) новое разделение политического труда опиралось на социальную базу расширяющихся профессиональных групп, в первую очередь научно-технической, военно-промышленной, директоральной интеллигенции, на общий рост интеллигенции, доходящий в развитых странах до 30-35 % активного населения и на образование «нового класса» профессионалов всех рангов – от квалифицированных рабочих до профессора университетов. Д. Бэлл ввел для новой профессиональной элиты наименование «меритократии» (от лат. *meritare* – заслуживать).<sup>19</sup>

Приведенный пример генетического подхода, позволяет проследить в общих чертах историю становления и развития феномена технократизма, отметить исторические этапы его развития, но этого явно недостаточно для определения сущности исследуемого явления. «Исторический смысл представлений о технократии» в данном случае оставил без внимания вопросы сущности анализируемого феномена.

Помимо функционального и генетического подходов в социальной философии при определении понятия «технократия» нередко применяется и структурный подход, посредством которого дается определение основных структурных элементов технократии, например, системы созданных ими теоретических идей, а также характеристика носителя этих идей. Для примера привлечем следующую дефиницию.

Технократия – «1) социально-экономическая теория, предписывающая технике определяющую роль в социальной жизни и утверждающая, что лишь индустриализация способна регулировать и совершенствовать жизнь общества и личности; 2) высококвалифицированные специалисты (ученые, инженеры, техники, менеджеры), принимающие непосредственное участие в управлении производством, в разработке и осуществлении экономической политики».<sup>20</sup>

Основной недостаток структурного подхода заключается в его целевом предназначении – фиксации, обозначении той или иной структурной грани часто через внешнее описание вместо раскрытия сущностных признаков. Применительно к только что приведенному определению это означает следующее: далеко не любая теория, признающая за техникой «определяющую роль в социальной жизни» и утверждающая, что лишь индустриализация способна регулировать и совершенствовать жизнь общества и личности, является технократической, точно так же, как далеко не все «высококвалифицированные специалисты (ученые, инженеры, техники, менеджеры), принимающие непосредственное участие в управлении производством, в разработке и осуществлении экономической политики», являются технократами. В традиционной логике рассуждения подобного типа квалифицируются как логическая ошибка «слишком широкого определения».

Иногда при структурном подходе дается косвенное определение понятия «технократ», то есть дается определение технократизма (теоретического учения) через описание признаков, присущих его носителю (технократу). Например, технократизм – «одно из направлений общественной мысли, предписывающее технике определенную роль в социальной жизни и утверждающее, что лишь индустриализация способна рациональным способом регулировать и совершенствовать жизнь общества и человека. Нередко при этом человеку отводится роль «раба машины».<sup>21</sup> Или такое определение технократизма: технократизм – «идеология, теория, миро-

воззрение и принцип практики, связанные с обоснованием и осуществлением положения: «власть — специалистам», т.е. знающим и умеющим». <sup>22</sup> Следует обратить внимание, что и в этом случае описательность в определениях сохраняется. Далеко не всякого человека можно рассматривать в качестве «раба машины», да и научный смысл подобной метафоры не очень ясен. Кроме того, мечты о том, чтобы власть принадлежала «специалистам, т.е. знающим и умеющим», имеют повсеместный характер и принадлежат не одним только технократам.

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

Итак, наш социально-философский анализ с позиций функционального, генетического и структурного подходов показывает, что, несмотря на почти двухвековую историю существования исследуемого феномена, его определение до сих пор нуждается в уточнениях. И, очевидно, что наиболее приемлемый путь в решении этой задачи состоит не в функциональном, генетическом или структурном подходах к определению понятия «технократия», а в применении прежде всего познавательного-ценностного подхода (но с учетом и указанных трех других), который позволяет исследовать как рациональные, так и аксиологические признаки технократии и технократизма.

### **Примечания:**

1. См.: Морозов Ю.А. Технократия. — СПб., 2000.
2. Фролова М.А. Политическая стратификация. — М., 1995. С. 51-52); Ашин Г.К., Понеделков А.В., Игнатов В.Г., Старостин А.М. Основы политической элитологии. — М., 1999. С. 120-122.
3. Цит. по: Рахшмир П. Валери Жискар де Стен. Сила и слабость технократа// Новый компаньон. 2000. № 10. С.16.
4. См.: Абабков Ю.Н. Классовая сущность западно-германского техницизма.- Л.: изд-во ЛГУ, 1980; Гвишиани Д.М. и др. Техника, общество, человек: критика буржуазных концепций «философии техники».- М.: Знание, 1981; Графский В.Г. Государство и технократия: историко-критическое исследование.- М.: Наука, 1981; Деменчонок Э.В. Современная технократическая идеология в США.- М.: Наука, 1984 и др.
5. См.: Шварценберг Р.-Ж. Политическая социология. Пер. с французского. — М., 1992. С.51-52.
6. Асриян. Вот уже и кролики на меня кричат...//Спецназ России. 2002. № 8.
7. См. Виндельбанд В. О свободе воли. СПб. 1904; Джеймс В. Прагматизм. СПб., 1910; Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. //Полн.собр. соч., т.9. М., 1910; Поппер К. Логика и рост научного знания. //Избр. работы. М., 1983; Рудельсон Е.А. Неокантианское учение о ценностях (фрейбургская шко-

- ла). //Проблема ценностей в философии. М.-Л. 1966; и др.
8. См. Бакурадзе О.М. Истина и ценность. // Вопросы философии. 1966. № 7; Дробницкий О.Г. Проблема ценности и марксистская философия. // Вопросы философии. 1966. № 7; Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М., 1980; Проблема ценности в философии. М.-Л., 1966; Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. М., 1991; Наука и ценности. Новосибирск. 1987; и др.
9. Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990. С. 14.
10. Бакурадзе О.М. Истина и ценность. // Вопросы философии. 1966. № 7; Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М., 1967; Коган М.С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л., 1971; и др.
11. Марксистско-ленинская теория исторического процесса. М., 1983. Кн. 1. С. 160.
12. См.: Коршунов А.М. Отражение. Деятельность. Познание. М., 1979. С.148-159.
13. Попов С.И. Проблема происхождения и функционирования понятия ценности в социологии. // Социологические исследования. 19979. № 3. С. 42.
14. См.: Теория познания: В 4-х тт. Т. 4. Познание социальной реальности. М., 1995. С. 16.
15. Брожек В. Марксистская теория оценки. М., 1989. С. 82.
16. См.: Новая философская энциклопедия в 4-х тт. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 64.
17. Ленк Х. Размышления о современной технике. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 71-72.
18. См.: Философский энциклопедический словарь. М.: Инфра-М. 2000. С. 498.
19. Новая философская энциклопедия в 4-х тт. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 64.
20. Вишнякова С.М. Профессиональное образование. Словарь. Ключевые понятия, термины, актуальная лексика. – М.: НМЦ СПО, 1999.- С.336.
21. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА – М, 2000. – С.454.
22. Философский словарь.- Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. С.446.

**Музяков С.И.,**  
кандидат философских наук, доцент  
докторант кафедры философии и религиоведения  
Военного университета

## Ценностные детерминанты воинской деятельности

Деятельность, как и всякое явление, имеет рационально объяснимые причины своего возникновения и развития. Поэтому проблема детерминации — одна из важнейших в объяснении деятельности, в раскрытии её природы и причинной обусловленности целой системой потребностей, мотивов, целей, средств и результатов. На фоне вопросов о социуме, имеющих закономерный характер, главное внимание здесь уделяется основам анализа воинской деятельности как социокультурного феномена, ценностного характера этого вида человеческой активности, выявлению и определению её места и роли в общественном развитии.

Важным в определении воинской деятельности как ценности является изучение различных подходов к данному феномену, выявление особенностей, структуры и динамики развития, что позволяет более конкретно представить её в качестве объекта духовного развития.

Прежде чем приступить непосредственно к анализу ценностных детерминант воинской деятельности нам необходимо разобраться в представлениях о деятельности вообще, являющейся человеческой нормой активного отношения к окружающему миру и к себе, содержание которого составляет его целесообразное изменение и преобразование в интересах людей.<sup>1</sup>

Как видим, исходное определяющее понимание деятельности связано с выявлением активного отношения к миру, определенного типа бытия в мире, который составляет существо деятельности. И лишь исходя из такого понимания, можно раскрыть ценностные детерминанты внутреннего единства всех тех частных видов активности человеческих сообществ и отдельных индивидов, по отношению к которым мы применяем термин «деятельность».

Часто понятия активность и деятельность отождествляют. Некоторые исследователи рассматривают активность как меру деятельности.<sup>2</sup> Другие понимают активность как свободную деятельность, не навязанную извне, а внутренне необходимую для человека, коллектива, т.е. это самодеятельность.<sup>3</sup> То общее, что содержится в этих и других подобных высказываниях и что их объединяет, состоит в утверждении активности как определенной характеристики некоторых видов человеческой деятельности. Активность здесь противопоставляется иной — неактивной, пассивной — деятельности. В данном случае активность рассматривается как понятие, отражающее свойство деятельности.

Однако наряду с этим в литературе высказаны суждения о том, что понятие активности, взятое в основном, категориальном плане, употребляется в другом смысле. Например, с точки зрения А.В. Маргулиса, активность распространяется на процессы и явления органического мира. Он указывает, что активность можно определить как систему операций, которые осуществляет «определенная материальная биологическая или общественная система для собственного воспроизводства».<sup>4</sup>

Другие авторы приводят иной взгляд на эту проблему, утверждая, что понятие активности распространяется не только на биологическую и социальную сферы, так и на неорганическую сферу. Положение о том, что свойство активности прина-

длежит всей материи, в том числе и неживой, последовательно отстаивает в своих работах В.И. Кремянский. Исходя из принципов общепринятой классификации форм движения, он выделяет следующие основные типы активности: физический, химический, биологический и социальный. Различия между ними он справедливо связывает главным образом с различиями в степени организованности соответствующих материальных носителей.<sup>5</sup>

При характеристике явлений активности большое значение имеет различение активности, связанной с внутренними изменениями, и активности, проявляющейся преимущественно во внешних действиях (хотя и предполагающей и внутренние изменения). Основа всякой активности – степень организации ее носителей: повышение организации предполагает возрастание активности; ее понижение, напротив, связано с уменьшением активности. Вследствие этого каждому уровню организации соответствуют свои типы активности.

Активность в любой сфере действительности – как в природе, так и в обществе – необходимо рассматривать в диалектическом единстве с процессами взаимодействия, носящими универсальный характер. Движение, изменение и развитие возникают не под влиянием одностороннего действия, а в результате воздействия предметов и явлений друг на друга. Отсюда можно предположить, что активность, проявляющаяся как взаимодействие, есть всеобщий принцип существования жизни. «При этом, - отмечает М.В. Демин, - активность в неживой природе выступает в качестве своеобразной базы для эволюции активности биологических систем, а последняя, в свою очередь, является предпосылкой для развития социальной активности».<sup>6</sup>

Итак, активность лежит в самом основании материи, выражая ее способность к количественным и качественным изменениям через разворачивание систем все более высокой организации. В этом просматривается та ценность, которую активность представляет не только в образовании упорядоченных и устойчивых систем, но и систем самоуправляемых и самоорганизующихся. На каждом уровне развития материи активность имеет свою специфику. Высшим видом активности является деятельность.

Активность выступает по отношению к деятельности как родовое понятие, и поэтому вполне логично, что деятельность определяется через активность. Однако одни исследователи считают деятельность лишь специфически человеческим явлением, другие это понятие распространяют на весь органический мир. Так, А.Н. Леонтьев, не отрицая специфики деятельности на уровне социального развития, утверждает, что деятельность присуща всему органическому миру. Отличаются формы деятельности своей структурой и содержанием. «Наиболее простыми случаями будут деятельности примитивные, животного типа. Примером такого рода простой деятельности может служить деятельность животного по овладению добычей, служащей животному пищей»<sup>7</sup>.

Такую же позицию занимают Л.П. Станкевич и Э.С. Маркарян. Если определяющее понятие деятельности заключается в активности то, следовательно, весь органический мир включается в деятельностьную сферу. Ведь жизнь во всех своих формах связана с движениями, и по мере ее развития двигательная активность приобретает все более совершенные формы. Простейшие существа могут жить только в водной среде, земноводные выходят на сушу, червеобразные живут на земле и под землей, птицы поднимаются в небо. Человек способен создать себе условия и обитать в любой среде и в любой точке земного шара (а в последние годы и вне Земли).

---

---

Ни одно живое существо не в состоянии сравниться с ним по разнообразию, распространению и формам активности. С точки зрения формально-логического подхода можно предположить, что органические существа, в том числе и человек, обладают определенной формой активности и целесообразности, когда «цель» задана в некоторой последовательности актов, известной упорядоченности действий, направленных, в конечном счете, на поддержание своего существования и производства потомства.

Авторы, определяющие деятельность как исключительно социальный феномен, в подтверждение своей точки зрения, в частности, высказывают следующие соображения. Если активность животных, отмечают они, вызвана естественными потребностями, то деятельность человека в основном порождается и поддерживается искусственными потребностями, возникающими благодаря присвоению достижений культурно-исторического развития людей настоящего и предшествующих поколений. Это - потребности в познании (научном и художественном), творчестве, в нравственном самосовершенствовании и другие. Этот тип поведения настолько специфичен, что для его обозначения будто бы употребляется особый термин – «деятельность». А.В. Маргулис, придерживающийся сходной точки зрения, считает, что наука выработала понятие «деятельность», которое характеризует человеческую активность как высший тип активности живых систем, как определенный способ существования социальной действительности.<sup>8</sup>

Эти соображения позволяют нам построить следующие умозаключения. В деятельности человек создает предметы материальной и духовной культуры, преобразует свои способности, сохраняет и совершенствует природу, строит общество, создает то, что без его активности не существовало в природе. Деятельность приобретает именно творческий, продуктивный характер. В какой-то степени с данным утверждением перекликается позиция С.Л. Рубинштейна, который подчеркивал, что деятельность в собственном смысле слова – это предметная деятельность. Именно в предметной деятельности, практике проявляется творческий характер человеческой активности<sup>9</sup>.

Благодаря творчеству, умению реализовывать разнообразные цели человек выходит за пределы своей природной ограниченности, т.е. превосходит свои же генотипически обусловленные возможности. Вследствие продуктивного, творческого характера своей деятельности человек создал знаковые системы, орудия воздействия на себя и природу. Пользуясь этими орудиями, он построил современное общество, города, машины, с их помощью произвел на свет новые предметы потребления, материальную и духовную культуру и, в конечном счете, преобразовал самого себя. Исторический прогресс, имевший место за последние несколько десятков тысяч лет, обязан своим происхождением именно деятельности, а не совершенствованию биологической природы людей.

Рассматривая деятельность как определенный тип отношения к действительности, подчеркивают, что деятельность в человеческом обществе в отличие от поведения в животном мире определяется не биологически заданными, а исторически выработанными социокультурными программами. Наличие этих программ и позволяет говорить о переходе от поведения как системы действий, направленных на поддержание биологического существования в рамках «генетически обусловленной экологической ниши», к деятельности как специфически человеческой форме «активного отношения к окружающему миру», содержание которой составляет «целесообразное изменение и преобразование этого мира на основе освоения и развития

наличных форм культуры». <sup>10</sup> Соглашаясь с тем, что деятельность в отличие от поведения ориентирована на идеальные конструкции и исторические социокультурные программы, следует вместе с тем подчеркнуть значимость упомянутого в вышеприведенной формулировке указания на развитие форм культуры как программ деятельности. Здесь нам кажется, что под программами деятельности необходимо иметь в виду не узкоутилитарные формы деятельности человека, а его высшие смыслы и ценности. В этом случае В.С. Швырев указывает на следующий момент: «Изменение и преобразование наличной действительности на основе культурно заданной нормы, усвоенной как программа деятельности, отнюдь не являются еще пределом возможностей последней. Эти признаки достаточны для того, чтобы задать «нижнюю границу» деятельности, отличающую ее от поведения животных. Но они недостаточны для того, чтобы охарактеризовать деятельность по «верхним границам» ее возможностей». <sup>11</sup> По существу, целесообразное изменение действительности на основе культурно заданной нормы, как иногда определяют деятельность, аналогично по своей структуре тому типу активности, который характеризует и поведение в живом мире, с той лишь разницей, что в основе этой активности лежит не биологическая, а культурно заданная программа.

Анализ принципиального отличия целесообразного витального поведения от возможностей человеческой деятельности показал в свое время Л. С. Выготский на примере анализа классической модели «буриданова осла». Выготский подчеркивал, что в отличие от животного «человек сам создает стимулы, определяющие его реакции, и употребляет их в качестве средств для овладения процессами собственного поведения. Человек сам определяет свое поведение при помощи искусственно созданных стимулов-средств» <sup>12</sup>. В этой связи необходимо заметить, что поворотным моментом в переходе от биологической эволюции к историческому развитию и, следовательно, к целеполагающей деятельности является создание искусственного знака (символа). <sup>13</sup> Социальные по своей природе, возникшие в процессе развития, эти искусственные образования служат средством связи между людьми и одним из важнейших условий ценностной детерминации человеческой деятельности.

Если для биологически ориентированного поведения характерна целенаправленность, целесообразность, то деятельность, не исключая, конечно, целесообразности, предполагает возможность свободного *целеполагания*, перманентного конструирования целей. А цель всегда стремится к идеальному значению. К примеру, подлинная цель для Канта и его последователей не может лежать в плоскости бытия, но должна ему логически предшествовать. Это уже, собственно, не цель а самый долг, не признающий иных мотивов, кроме себя самого. При этом позитивный смысл идеи свободного целеполагания заключается, конечно, не в противопоставлении человеческой активности объективным законам, а в рассмотрении деятельности как такого типа отношения к миру, который позволяет преодолевать давление любых внешне заданных факторов и условий путем преобразования налично данного бытия. Для деятельности как примера свободного целеполагания в отличие от целесообразного поведения нет в этом отношении каких-либо непреодолимых ограничений. <sup>14</sup>

Говоря о целеполагании, мы вторгаемся в область творчества, которая предполагает развития специфических средств и форм отношения к миру. При таком понимании деятельности мы невольно оказываемся в области аксиологии. Существуют общества (или исторические фазы существования обществ), в которых на первый план выступает аспект динамики, творчества, продуктивности деятельностного отношения к миру. В таких обществах и возникает деятельностное мировоззрение,

---

---

высокое ценностное представление о деятельности. Существовали типы обществ с превалированием традиционности, консервацией выработанных социокультурных норм. В таких обществах, естественно, господствуют иные ценностно-мировоззренческие установки. Однако очевидна ведь иллюзорность представлений о «естественности» и «непреложности» охраняемых консервативной традицией ценностей. Эти ценности сами являются продуктом творческой деятельности в определенной исторической ситуации и, так или иначе, преодолеваются в других исторических ситуациях в процессе той же творческой деятельности.

Если человек не уверен в успехе своей деятельности, то это катастрофически уменьшает ее эффективность. Поэтому с древних времен люди поняли, насколько важно внушить себе уверенность в успехе, обеспечить моральный настрой на положительный результат. Именно мировоззренческая установка является наиболее действенным инструментом обнадеживания человека относительно перспектив его существования и деятельности. Более того, напрашивается мысль, что любой смысл жизни опирается на определенные ценности.

Парадоксальность такого заключения объясняется двойственностью феномена «ценность», которая с точки зрения человека, живущего в определенном ценностном пространстве, не является мифом, а высшей жизненной правдой и реальностью, но для внеположенного, находящегося извне наблюдателя вполне раскрывается его иллюзорно-мифологический характер. Или, говоря иначе, абсолютность любого смысла действительна лишь в рамках той или иной принимаемой человеком системы ценностей, будь то христианская или социалистическая, но нет общей для всех системы ценностей, хотя бы наше рационалистическое сознание и пыталось таковую себе представить в виде общечеловеческих ценностей. Можно утверждать, что общечеловеческие ценности существуют в сознании людей как определенные константы. Такие понятия как: добро, зло, благо, счастье, свобода, справедливость и т.д. присутствуют в человеческом сознании постоянно. В зависимости от религиозных, экономических, политических, культурных и иных условий система ценностей выстраивается по-разному. И таким образом сформированная система ценностей определяет значение различных форм деятельности.

Что же сказать по поводу критериев предпочтения той или иной формы деятельности в её социальном контексте? Перед нами стоит задача выявления социальной обусловленности и значимости воинской деятельности с точки зрения её рациональности для российского общества. Именно для этой цели мы рассматриваем деятельность с различных точек зрения. В этом смысле мы не можем обойти высказывание К.Маркса о том, что продукт труда (как и всякой другой деятельности), в котором диалектически снимается, «угасает» сам процесс, представляет собой «вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы». <sup>15</sup> Таким образом, в качестве внешних полюсов воинской деятельности мы будем рассматривать ее предмет, с одной стороны, и социальные потребности — с другой, сосредоточив внимание на последних. Социальная потребность, по нашему мнению, может быть охарактеризована как форма зависимости социального субъекта от объективных условий его существования, которая выступает, в свою очередь, необходимым условием определенного типа деятельности, формируя цели, регулятивы и пр.

Понятие социальной потребности является для нас важным потому, что именно в контексте социальных потребностей проявляется и реализуется внутреннее содержание воинской деятельности, благодаря чему она обретает некоторый общий соци-

альный смысл. Можно сказать, что отношение, существующее между тем или иным типом деятельности и связанными с ним социальными потребностями, позволяет говорить о значимости (ценности) той или иной формы деятельности. Рассматривая деятельность, мы отмечаем, что это понятие обнимает всю совокупность целесообразных, целенаправленных и целеполагаемых действий – как внешних, так и внутренних. Внешне наблюдаемую систему действий человека представляет поведение. А внутреннюю сторону действий представляет деятельность. Это происходит тогда, когда действия и их результаты рассматриваются и описываются, как справедливо замечает С.Ф. Анисимов, «не в терминах обычной констатации факта совершения действия, а сточки зрения их значения для кого-либо – для самого деятеля, для окружающих, для общества в целом; под углом зрения их общественной значимости (ценности) – правовой, политической, нравственной и т.д.»<sup>16</sup>

Таким образом, наши размышления приводят к мысли, что воинская деятельность, имея в своем определении понятия активности, целесообразности, целенаправленности и целеполагания стремится упорядочить действия военнослужащих сообразно имеющимся мировоззренческим установкам, ценностям, потребностям, интересам общества и государства.

Необычность изучения воинской деятельности состоит в её абстрактности и конкретности. С одной стороны воинская деятельность должна удовлетворять потребности в безопасности общества и личности, развития мировоззрения и социальных качеств воинов армии и флота. С другой стороны, она включает в себя вполне конкретные виды и средства осуществления безопасности общества и личности, государства и индивида.

Поэтому когда мы говорим о деятельности вообще и воинской деятельности в частности, мы всегда имеем в виду некоторые процессы, известным образом объединенные между собой, имеющие свой источник, свое начало, свою направленность, свое осуществление, развитие и обусловленные определенной системой ценностей. И та принципиальная открытость оснований, способность к неограниченному перепрограммированию, на которую указывалось выше, дает возможность военнослужащему самосовершенствоваться и развиваться. Но эта открытость не предполагает абсолютного плюрализма сознания военнослужащего. В конечном счете, сознание нормального человека всегда упорядочено во времени и пространстве. По нашему мнению, эту определенную меру упорядоченности придают сознанию человека именно духовные ценности, способствуя уравниванию всего бытия, включая тончайшие духовные процессы.

Деятельность, в том числе и воинская, имеет следующие основные характеристики: мотив, цель, предмет, структуру и средства. Мотивом деятельности называется то, что побуждает ее, ради чего она осуществляется. В качестве мотива обычно выступает конкретная потребность, которая в ходе и с помощью данной деятельности удовлетворяется.

Мотивы человеческой деятельности могут быть самыми различными: органическими, функциональными, материальными, социальными, духовными. Органические мотивы направлены на удовлетворение естественных потребностей организма (у человека - на создание условий, в наибольшей степени этому способствующих). Такие мотивы связаны с ростом, самосохранением и развитием организма. Это - производство продуктов питания, жилища, одежды и т.п. Функциональные мотивы удовлетворяются с помощью разного рода культурных форм активности, например игр и занятий спортом. Материальные мотивы побуждают человека к де-

---

---

тельности, направленной на создание предметов домашнего обихода, различных вещей и инструментов, непосредственно в виде продуктов, обслуживающих естественные потребности. Социальные мотивы порождают различные виды деятельности, направленные на то, чтобы занять определенное место в обществе, получить признание и уважение со стороны окружающих людей. Духовные мотивы лежат в основе тех видов деятельности, которые связаны с самосовершенствованием человека. Тип деятельности обычно определяется по ее доминирующему мотиву (доминирующему потому, что всякая человеческая деятельность полимотивирована, т.е. побуждается несколькими различными мотивами).

Воинская деятельность, например, отличается от других видов деятельности теми мотивами, которые позволяют проявлять активность военнослужащим по отношению к объекту, вступать в отношения с другими субъектами деятельности по поводу производства такого продукта как «защита». Но мотивация в воинской деятельности появляется не в безвоздушном пространстве. Возможности её появления способствуют прежде всего общественные установления, личные потребности и интересы. Образно говоря, создается вокруг определенного вида деятельности особого рода поле – поле заинтересованности. Предметы и явления, свойства которых как-то затрагивают интересы людей, удовлетворяют их потребности, попадают в это поле и как бы «намагничиваются», приобретают притягательную силу для отдельных личностей и социальных общностей, становятся объектами их потребностей и интересов. Эти «намагниченные», «незаинтересованные» предметы и явления суть *ценности*.<sup>17</sup>

Однако не каждому под силу верно определить ценности, оценить свои интересы. Иногда военнослужащий выступает с противоположных им позиций. В этом кроется источник извращенных форм ценностного сознания – когда ориентиры, управляющие его поведением, не способствуют претворению в жизнь подлинных ценностей, а наоборот, выхолащивают или даже подрывают их. В этом смысле определенную актуальность приобретает дихотомическое деление мотивации на ценностную и антиценностную стороны.

В целом можно сказать, что мотивация в воинской деятельности с одной стороны, имманентно содержит в себе нравственное качество, а с другой – детерминируется целой системой ценностей. Другими словами, мотивация имеет внутреннюю и внешнюю стороны, т.е. детерминируется духовными и материальными ценностями.

Одни ученые отдают предпочтение роли внутренних мотивов, ответственных за действия индивида; другие видят причину мотивации во внешних стимулах, поступающих от окружающей среды; третьи изучают мотивы как таковые, делая попытку выяснить, какие из них являются врожденными и какие – приобретенными; четвертые исследуют вопрос о том, служит ли мотивация для ориентирования деятельности индивида с целью достижения определенной цели или же просто является источником энергии для поведенческих актов, определяемых например, привычками.

Говоря о внутренней, моральной мотивации военнослужащих, хочется отметить следующее. Для того, чтобы военнослужащий продуктивно трудился ему необходимо создать для этого условия, прежде всего, создавая то ценностное пространство, в котором он чувствовал бы себя комфортно и свободно. Что для этого необходимо? Прежде всего, поднять престиж военной службы.

Что такое *престиж*? Согласно словарю С. Ожегова, *престиж* – это влияние, уважение, которым пользуется кто-нибудь и что-нибудь. Обычно говорят: охра-

нять, поддерживать свой престиж. Престижные профессии.<sup>18</sup> Общество, исходя из сложившейся системы ценностей, вводит критерий оценки той или другой формы деятельности: умственный, физический труд. Появляется такая нравственная категория в оценке труда, как *престижность*.

Престижность становится побудительным мотивом к активной деятельности, через осознание необходимости, значимости для общества и для самого человека выбранной профессии. Престижность профессии подразумевает осознание обязанностей, обусловленные местом, занимаемым человеком в системе общественных отношений, теми социальными ролями, которые он исполняет в трудовой, социально-политической, духовной и личной жизни. В престижности той или иной профессии сконцентрированы материальная и идеальная стороны труда, которые отражаются в моральном сознании работника. Престижность является моральным фактором в общей системе побудительных сил творческой активности. Но в то же время, характерной чертой престижа является его *практическая направленность*.

Несомненно, творческие профессии значимы для общества и востребованы и соответствуют коренным тенденциям развития современного общества. Но исполнительные профессии от этого не становятся менее значимыми. Более того, в настоящее время в экономике России именно такой вид труда больше востребован и оплачивается гораздо выше. Создается ситуация, при которой инженеры, ученые, военные, иные руководители вынуждены брать на себя функции вспомогательного персонала. Это не только экономически невыгодно, но и морально не оправдано, так как порождает декавалификацию творческих работников, сопровождающуюся падением престижа некоторых профессий, ослабляет чувство ответственности.

Противоречие между необходимостью в исполнительском труде и возрастанием потребностей в творческой деятельности разрешается не за счет ликвидации исполнительского труда, а путем увеличения престижности и ответственного отношения к любому виду общественно полезного труда. Ведь престижность определяется не творческим и/или исполнительским характером труда или профессии, а её социальным значением. Поэтому понятие престижности опосредовано содержанием исходных этических понятий – добра и зла, блага, счастья и смысла жизни.

Военнослужащий, как и любой профессионал, вправе рассчитывать на справедливую оценку и общественное признание его профессиональной деятельности. Речь идет о необходимости формирования высокого социального престижа военной профессии как составной части социальной деятельности. Порой именно высокий престиж способен поддержать целостность и социальную функциональность социального института, несмотря на низкие экономические, социальные показатели его положения в обществе. И напротив, упавший престиж может поставить под вопрос саму целостность социальной группы, возможность ее воспроизводства даже при наличии объективных предпосылок.

Сегодня, к сожалению, ситуация с адекватной оценкой профессионального труда военнослужащих весьма негативна. В результате модернизации общественного устройства российского общества социальное положение ее вооруженных защитников ухудшилось. Но несоизмеримо с этим упал престиж российского солдата и офицера как военных профессионалов. Результаты социологических исследований в разные годы истекшего десятилетия показывают, что от 75 до 97% офицеров были не удовлетворены заботой государства о вооруженных силах. Подавляющее большинство из них стали ставить на первое место интересы своей семьи, и только потом интересы службы.<sup>19</sup>

---

---

Как представляется, наряду с усилиями по улучшению объективных показателей военно-профессиональной деятельности, в России должна быть разработана и реализована специальная программа по повышению престижа военной службы. В противном случае реализовать концепцию создания профессиональной армии, формирования мотивации военно-профессиональной деятельности военнослужащих будет крайне сложно.

Таким образом, можно предположить, что адекватное познание законов строения, функционирования и развития процессов стимулирования и мотивации является необходимой предпосылкой ценностной детерминации и эффективного совершенствования воинской деятельности.

Значение деятельности имеют те формы поведения и действий людей, которые являются осознанными и направленными на достижение определенных целей, связанных с удовлетворением материальных и духовных потребностей.<sup>20</sup> Она есть одновременно и мотив, и желаемый результат человеческих побуждений и действий. Осознание людьми своих потребностей и интересов, сопоставление и оценка их в ряду других ценностей - необходимая предпосылка целеполагания деятельности, которые порождаются объективным миром, определяются им через сложную призму потребностей субъекта, обладающего знаниями, убеждениями, жизненным опытом.

В результате этого в сознании человека возникает цель - идеальная модель желаемого будущего. Причем, выбор и реализация цели зависят от ее соответствия объективным законам бытия, от наличия в нем имеющихся в распоряжении субъекта средств, необходимых для превращения цели в материальные и духовные явления или объекты.<sup>21</sup> Таким образом, цель деятельности человека конкретизируется и определяется путем ее соотнесения с условиями и средствами реализации.<sup>22</sup>

К средствам достижения цели могут быть отнесены предмет, явление духовной жизни, если они обладают существенным свойством, находящимся именно в требуемом /объективно и субъективно/отношении к цели. Благодаря этому свойству и становится определенной реальностью осуществимость цели через средство. По выражению Гегеля, "средство есть объект, стоящий на стороне цели и содержащий внутри себя ее деятельность. Иначе говоря, в соответствии цели и средства можно увидеть субъективные и объективные предпосылки достижения определенного результата. Соответствие средств человеческой деятельности ее цели предполагает внешнюю сторону свободы выбора с зависимостью выбора наличных средств для практических задач, решаемых людьми.

Вместе с тем выбор средств не всегда осуществляется правильно. Средства могут и не соответствовать целям и задачам деятельности. Поэтому планируемый результат деятельности часто не подтверждает ожидания человека или общества, а то и вовсе дискредитирует поставленную цель, ее нравственное значение.

Поэтому подход к деятельности как проекции субъекта на объект, как только изменения объекта в соответствии с заданной системой целей и программ не совсем корректен. В этой связи В.С. Швырев указывает, что при таком понимании деятельности она не дает ключа «дремлющих потенциалов» человека. Иное дело, если понимать деятельность не только как изменение внешней действительности, но и как преобразование внутреннего мира человека, раскрытие и реализацию его скрытых потенциалов в процессе развития его отношений с внешним миром, включая мир субъективности себе подобных и природу, понимаемую вовсе не обязательно только как совокупность «вещей».<sup>23</sup>

Деятельность, в том числе и воинскую, ее возникновение и процессы становления можно понять лишь исходя из всей совокупности условий, в которых она совершается. Следовательно, деятельность военнослужащего детерминируется теми ценностными основаниями, которые окружают его. Но несомненно, в силу определенных целей, задач, средств деятельности и т.д., воинская деятельность имеет свои специфические особенности и систему координат ценностного и общесоциального характера.

*Воинская деятельность* – это специфический, относительно самостоятельный вид социальной деятельности, связанный с обеспечением безопасности Отчизны в процессе военной службы. Понятие воинской деятельности охватывает не только военно-профессиональную сферу (непосредственно связанную с освоением и использованием оружия и боевой техники, приемов и способов вооруженной борьбы, повышением боевой квалификации и т.д.), но и связанную с ней социальную, политическую, военно-правовую, духовную, социально-бытовую сферы деятельности воина. Воинская деятельность выступает не только сферой проявления социальной активности воина, но и эффективным средством развития личности, обогащения её ценностно-мотивационного компонента. На жизнедеятельность военнослужащего оказывают влияние как процессы, происходящие в обществе, так и специфика военной службы. К таковым относятся:

Во-первых, в основе воинской деятельности лежат преимущественно духовные интересы, стимулы и мотивы. Воинский труд не носит предметно-производственного характера. Несмотря на то, что военнослужащие не производят материальных ценностей в широком понимании, их труд является общественно значимым и полезным.<sup>24</sup> Это вытекает из необходимости вооруженной защиты государственных интересов.

Во-вторых, воинская деятельность в современных условиях характеризуется возрастанием в ней роли умственного труда, высокой степенью интеллектуализации. Предпринимаемые сегодня попытки технического оснащения армии и флота новейшими образцами вооружения и военной техники требуют, в свою очередь, воспитания высокоразвитого в техническом, интеллектуальном и общекультурном отношении военного человека.

В-третьих, ратный труд имеет ярко выраженную целевую социальную направленность, при анализе которой нельзя не видеть связи субъекта и объекта. Эта связь конкретизируется в отношении воина к предмету его деятельности – боевой технике и вооружению. Отношение военнослужащего к технике и вооружению не имеет существенного социального (в том числе и духовного) смысла до тех пор, пока анализируются границы технологической деятельности. Ни копье, ни современный самолет не являются сами по себе моральными или аморальными объектами. Однако при анализе объектов воинской деятельности в их реальной связи и выполняемых функций по защите Отечества предметная деятельность становится носителем социального и духовного смысла.<sup>25</sup>

В-четвертых, воинская деятельность характеризуется исключительно высоким физическим и духовным напряжением, связанным с условиями учебно-боевой жизни. Это обстоятельство указывает на необходимость формирования у военнослужащих выдержки, дисциплинированности, преданности Отечеству, самоотверженности и других ценностных качеств, так необходимых для успешного выполнения воинского долга перед Родиной.

И, наконец, в-пятых, воинская деятельность характеризуется наличием в ней

строгой системы надежных и четко обозначенных духовных ценностей, на основе которых становится возможным целенаправленное формирование сознания защитников Отечества. Представляется, что сегодня, как никогда, нужна общенациональная система ценностей, адаптированная для военных, которая поддерживалась бы и проводилась в жизнь государством и которая может быть основой формирования сознания военнослужащих. Армия должна осознанно служить идеалам демократического общества, реально мощной в экономическом и социально-политическом отношении державе.

Учитывая специфику армейской организации можно сделать следующий вывод, что воинская деятельность, будучи детерминированной природой человека и социальными потребностями общества является жизненно необходимой формой активности человека в форме. Она обусловлена и регулируется с помощью целой системы норм и правил, закреплённых в военно-правовых актах. Вместе с тем, военнослужащий, как гражданин, придерживается тех норм и ценностей, которые действуют в обществе и которые определяют ценностные детерминанты его деятельности.

### **Примечания:**

1. См.: *Философский энциклопедический словарь* - М.: Советская энциклопедия, 1989.- С.160.
2. См.: Ануфриев Е.А. Социальная роль и активность личности. М., 1971; Станкевич Л.П. Активность как мера деятельности личности. – *Вестн. Моск. ун-та, сер. Философия*, 1970, №6.
3. См.: Беленький В.Х., Комаров Е.Г., Кряжев П.Е. О путях исследования и повышения активности молодежи промышленных предприятий. – *Всесоюзная конференция «Молодежь и социализм». Тезисы докладов.* М., 1967. С.27.
4. Маргулис А.В. Диалектика деятельности и потребностей общества. Белгород, 1972. С.14-15.
5. См.: Кремянский В.И. К анализу активности материальных систем. – *Вопр. философии*, 1969, №10. С.60.
6. См.: Демин М.В. Природа деятельности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 9.
7. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Смысл; Издательский центр «Академия», 2004. С.275.
8. См.: Маргулис А.В. Диалектика деятельности и потребностей общества. Белгород, 1972. С.15-16.
9. См.: Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С.99-100.
10. См.: Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М. 1989. С. 268.
11. См.: Швырев В.С. Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории// *Над чем работают, о чем спорят философы/ Деятельность: теории, методология, проблемы.* М., Политиздат. 1990. С.12.
12. См.: *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 101.
13. См.: Демин М.В. Природа деятельности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 33.
14. См.: Швырев В.С. Указ. соч. С.15.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 192.
16. Анисимов С.Ф. Мораль и поведение. М., 1979. С.12.
17. См.: Блюмкин В.А. Мир моральных ценностей. - М.: Знание, 1981. С.6.
18. См.: Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 57 000 слов /Под ред. док. филол. наук, проф. Н.Ю. Шведовой. – 15-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1984. – 816 с.

19. См.: Соловьев С.С. Менталитет российского офицера: вызовы XXI века //Социологические исследования. 2003. № 12. С.57.
20. См.: *Философский энциклопедический словарь.*- М.: Советская энциклопедия, 1989.- С631. Цель - это один из элементов сознательной деятельности и поведения человека, который характеризует предвосхищение в мышлении результата деятельности и пути его реализации с помощью определенных средств.
21. Средство - совокупность материальных и духовных свойств предмета или явления, необходимых для осуществления человеческой деятельности, реализации ее целей.
22. См.: *Яценко А.И.* Целеполагание и идеалы,- Киев, 1977. - С.12.
23. См.: *Швырев В.С.* Указ. соч. С.17.
24. Закон РФ «О статусе военнослужащих» закрепляет данное положение следующим образом: «Особенности правового статуса военнослужащих в обществе определяются возложенными на них обязанностями по вооруженной защите государства, связанными с необходимостью беспрекословного выполнения поставленных задач в любых условиях, в том числе с риском для жизни».(См. Закон РФ «О статусе военнослужащих», раздел I, ст.1).
25. См.: *Чернавин Ю.А.* Социальный статус военнослужащего. М., 1998. С.74-77.

**Суравнева И.М.,**Тверской государственный университет,  
кафедра теории и истории культуры,  
соискатель ученой степени кандидата наук

### Концепты «герой» и «супермен»: социальное опознание и отношение

Общество всегда нуждается в примерах высокого служения долгу, проявления *героем* силы, ума и отваги, превосходящих обычную меру. Следовательно, в обычной жизни время от времени должно происходить нечто *героическое*, переходящие все мыслимые и немыслимые границы, совершаемое кем-то ради общего блага (1, с.453). Согласно лексикографическим источникам герой это: а) человек, совершивший подвиг, проявивший личное мужество, самоотверженность, готовность к самопожертвованию (народный, национальный герой); б) тот, кто привлек к себе внимание, вызвал всеобщий интерес, восхищение и является предметом поклонения, образцом для подражания (герой улицы); в) лицо, воплощающее в себе характерные черты своей эпохи, среды, субкультуры (герой нашего времени); г) главное действующее лицо художественного произведения (герой романа, пьесы, фильма, компьютерной игры и пр.).

Социальная значимость феномена героизма является следствием того обстоятельства, что его влияние на общественную жизнь не ограничивается моментом подвига. И когда подвиг - та часть жизни, что вершилась, а не случилась — завершен, человек сходит со сцены лучезарным, всемогущим героем, а погибший герой занимает достойное место в пантеоне. С первых шагов возникновения человеческого сообщества феномен героизма занимает исключительное место в общественном сознании. Первоначально мифологический герой был «призван выполнять волю олимпийцев на земле среди людей, упорядочивая жизнь и внося в нее справедливость, меру, законы, вопреки древней стихийности и дисгармоничности» (2, с. 294-297). Он наделен непомерной силой и сверхчеловеческими возможностями, но лишен бессмертия, остающегося привилегией богов. Отсюда несоответствие и противоречие между ограниченными возможностями смертного существа и стремлением героя утвердить себя в бессмертии.

В процессе «историзации» мифа в эпических текстах герои постепенно приобретают облик квазиисторических персонажей, а их демонические противники предстают как иноверные иноземные захватчики. В сказочных текстах мифические герои заменяются условными фигурами рыцарей, принцев и даже крестьянских детей (чаще младших, не подающих никаких надежд), побеждающих сказочных чудовищ не столько силой, как хитростью или волшебством.

Уже в период расцвета Эллады термин «герой» начинает применяться и к простым смертным, павшим за отечество или тираноубийцам. Аристократическая концепция жизни в эпоху феодализма возвысила понятие рыцарства до всех функций героического, связав благородное служение сюзерену и верность христианскому долгу. С приходом Ренессанса в европейской мысли вызревает новое представление о героическом. Отныне акцент смещается на качества ума и поведение в свете. Самопожертвование не является преобладающей чертой, главным становится успех. Позже французская трагедия запечатлела поклонение героям национально-милитаристского толка. На первый план выходят роскошь, помпезные триумфы и высокопарные титулы. Романтизм открывает новые черты в феномене героизма. Образное

воплощение героя наполняется архаикой, он приобретает дикость, мрачность, все то, что напоминает о первопричинах бытия. Постепенно героический идеал раскололся на театральный, историко-политический, философско-литературный и фантастический виды.

*Героизм* – сильнодействующее средство, естественный стимулятор социальной жизни, характеризуемый чистотой цели и способов действий (по крайней мере, так это должно выглядеть в массовом восприятии). Если же система стремится сделать героизм граждан, своего рода культом, стандартом поведения (включая историческую взвинченность, похвальбу, вульгарное чванство, парадность и тщеславие), то это верный показатель кризиса общества.

Социально-философский взгляд на *феномен героизма* предполагает широкий пласт собственно философской проблематики – обоснование эмпирического подхода к проблеме истинности и пониманию функционирования явления, сопоставления объективного и субъективного, а также динамики его синхронного и диахронного развития. Необходимость такого подхода, по нашему мнению, объясняется очевидным и повсеместно наблюдаемым расширением и поляризацией дескриптивной метафорической модели феномена героизма (3, с. 12). Действительно, мифологические и исторические сведения о героях, хранящиеся в памяти общества, а также актуально циркулирующие в средствах массовой информации, поднимают самооценку социума и служат, с одной стороны, тонизирующим средством, а с другой – индикатором кризисной ситуации.

Нарастающая неоднозначность восприятия «героев» современным обществом отражается, например, в утрате или как минимум модернизации смысла ряда концептуальных метафор (*народный герой, герой труда, герой без страха и упрека* и пр.), а также в появлении и широком распространении концепта *супермен*. В зависимости от конкретных обстоятельств самого широкого свойства – от характера социальной системы до сиюминутного настроения субъекта восприятия – зачастую встречается диаметрально противоположное отношение к тому или иному проявлению феномена героизма, объясняемое, прежде всего, особенностями его социального *опознания и отношения* (5, с.180).

Целесообразность оперирования именно концептами «герой» и «супермен», а не одноименными понятиями объясняется содержательными различиями. Понятие как мысль о явлении, отражает его общие и существенные признаки. Концепт – это идея, включающая не только абстрактные, но и конкретно-ассоциативные и эмоционально-оценочные признаки (6, с. 41 - 42). Иначе говоря, речь идет о замещении явления в индивидуальном сознании, а о «точке пересечения между миром культуры и миром индивидуальных смыслов, сгустке культуры в сознании человека и том, посредством чего человек сам входит в культуру» (4, с.283). Концепт может быть определен как «смысловой квант человеческого бытия-в-мире, в зависимости от конкретных условий превращающегося в различные специализированные формообразования, «гештальты» бытия» (7, с.15). Это своеобразные культурные гены, входящие в генотип культуры и вероятно определяющие феноменологическую поверхность культуры. Здесь важна многомерность сознания, в котором важнейшими соотношениями являются диады «культурно-обусловленное, культурогенное / культурно-нейтральное», «сориентированное на смысл / сориентированное на значение», «эмоциональное / рациональное». Понятие – один из модусов концепта (сторона, ипостась, аспект изучения).

Представления о герое, преодолевающим все препятствия и выполняющем

---

---

свой долг перед другими с риском для собственной жизни или ее ценой, являются частью любой культуры. Его страдания ради других одновременно и пример взлета человеческого духа, и очистительной силы человеческих страданий. Отсюда обязательное наделение героя особостью – происхождения, личных качеств и пр. Именно в мифе о герое Эго, мана-личность или хбризма становятся носителем мужественности. Он выделяется из социальной среды так сильно, что начинает ощущать и подчеркивать собственное отличие и неповторимость (8, с. 72). Будущий герой должен воспринять и осознать среду, в которой раньше жил, как «не-Я». Герой не сможет вступить в сражение со злом (его носителями) до тех пор, пока в его личности не сформируется это чувство (возможно – на бессознательном уровне) принадлежности духовному, небесному, верховному фону. Для мифологического героя это отождествление достигает высшей точки в ощущении, что он сын бога, воплощающий в себе все могущество неба. Геракл, Прометей и другие герои не сомневаются в своей исключительной избранности, как «негерой» не сомневается в том, что он создан из плоти и крови. В современном мире герои стоят между людьми и непреодолимыми для «негероев» обстоятельствами жизни.

К концептам «герой» и «супермен» можно подняться как дискурсивно (через рассуждение, понятие), так и недискурсивно (через образ, символ, участие в осмысленной деятельности, переживание эмоционального состояния). Они могут быть взяты из реальности, квази-реальности и вымысла. В первом случае обобщаются характеристики реальных людей, во втором случае речь идет об изображаемых в рекламных или пропагандистских материалах людях, в третьем случае – это персонажи произведений. В любом случае в своем когнитивном аспекте оба концепта содержат образный, понятийный и ценностный компоненты (9, с.57).

В семиотическом пространстве повседневности амплуа героя и супермена противоположны амплуа обывателя. Обычный человек, попадая в экстраординарные условия, часто «плывет по течению», оказывается «раздавлен обстоятельствами». Преодолевая чрезвычайные обстоятельства и, что немаловажно, демонстрируя особое обаяние и власть над ними, он может приобрести статус героя или супермена.

Супермен (англ. *supermen* – сверхчеловек) обладает какими-либо выдающимися качествами: богатством, силой, красотой, умением летать или перемещаться по вертикальным поверхностям и пр. Как правило, ему свойственны: сверхчеловеческая воля, полный самоконтроль эмоций и поведения, особые проявления силы и выносливости. Главное в дефиниции супермена – превосходит всех своими внешними и внутренними качествами. И если герою вполне могут быть свойственны те или иные недостатки, слабости, то к супермену это не имеет отношения по определению (префикс *super* в английском языке не имеет отрицательного коррелята). В отличие от сверхчеловека (Ницше) супермен не идет на конфликт с обществом, не унижает слабых и в определенных обстоятельствах проявляет себя как герой. Герой совершил подвиг или достиг исключительных успехов в социально значимой деятельности. Он уже имеет заслуги, а супермен, прежде всего, демонстрирует свою способность (возможность) совершить нечто подобное. Героя оценивают по объективным характеристикам, а супермена – по субъективным (Карасик В.И. и др., 2005).

Заслуживает внимания специфика нередко иронического толкования концепта «супермен» в российской культуре, поскольку он действует исключительно в вымышленном и упрощенном мире. Безусловно *положительное ценностное содержание обоих концептов – это идея человека как хозяина судьбы*. Сегодня супермен как типаж американской культуры в результате процессов глобализации стремительно

превращается в модельную личность массовой культуры в России, модифицирует систему ценностей новых поколений. Уходя от проективности (а зачастую и фальши), свойственной феномену героизма, концепт супермена также предлагает упрощенный вариант миропонимания, выдвигающий, тем не менее, на первый план: 1) человека действующего, а не просто сочувствующего; 2) человека демонстративного, сознательно уделяющего много внимания своей презентации, а не наблюдающего за спектаклем жизни со стороны. Человек, воплощающий в себе качества супермена, подчеркивает, что в основе успеха лежит желание превзойти других людей, и что для этого нужна большая работа.

Уровень индивидуального опознания любого социального феномена задается задачей восприятия и меняется в зависимости от содержания этих задач (10, с. 97 - 102). Понятно, что об уровне опознания можно говорить при повторном восприятии данного феномена, поскольку предполагается наличие уже сформированного представления или понятия. При этом можно выделить такие параметры процесса, как уровень опознания и его достоверность.

*Уровень опознания* – та степень различения, которой субъект намерен достичь при восприятии явления. Возможны три уровня опознания - совокупное, понятийное и индивидуальное. Первоначальное опознание героизма как социального феномена может быть только совокупным, при котором воспринимается картина в целом (да, это феномен героизма). При этом нет необходимости дифференцировать детали. Если есть необходимость, то совокупное опознание переходит в понятийное или индивидуальное.

Понятийное опознание, значительно упрощающее и облегчающее процесс опознания, применяется к объектам, имеющим очевидное групповое сходство (скажем, герои войны, герои труда и пр.). Индивидуальные признаки могут выделяться, но в силу их низкой значимости, как правило, не фиксируются.

Наконец, индивидуальное опознание связано с восприятием наиболее значимых (спорных, неочевидных) сторон явления. Это полная идентификация, основанная на выделении индивидуально-специфических признаков, характерных для рассматриваемого случая. Например, не просто герой, а близкий родственник и т.п. В силу очевидных причин индивидуальное опознание социального феномена значительно более редкий случай, чем понятийное опознание. Чаще всего субъект восприятия ограничивается понятийным или совокупным опознанием явления.

*Достоверность опознания* – та точность, с которой он хочет опознать явление. Она имеет лишь один варьирующийся параметр – значимость объекта для субъекта восприятия. Различные уровни опознания могут осуществляться с различной точностью, что существенно расширяет характер опознания социального феномена. В решающей мере уровень опознания определяется его значимостью для субъекта восприятия: 1) телевидение сообщило о героизме россиян, которые ....; 2) речь идет о героическом поведении российских моряков, задержанных вместе с кораблем, который перевозил .....; 3) близкий родственник субъекта восприятия, работающий вторым помощником капитана на судне, задержанном властями ....

Названные фазы опознания, по сути, и выступают как уровни опознания ситуации. Явление социальной действительности вначале воспринимается как объект, находящийся в некоторых пространственно-временных обстоятельствах и определенных отношениях с другими явлениями или объектами. На этом процесс опознания может и закончиться, если данный уровень опознания и достигнутая достоверность достаточны для формирования общего представления о происходящем.

---

---

Углубление уровня опознания определяется рассогласованием образов восприятия и представления, насыщаемого эмоциями интереса и высокой значимостью явления. Достоверность опознания может снижаться в связи с меняющимися условиями восприятия (наличие помех, трудностей), а также вследствие низкой значимости происходящего (не интересно, подобное уже было много раз и т.п.).

*Опознание* социального феномена требует затрат психической энергии, которая должна быть чем-то оправдана. Направляя свою активность на выявление признаков и деталей происходящего, т.е. смещаясь, восходя по уровням восприятия, субъект должен знать (как минимум – предполагать) зачем это ему нужно. Всегда стратегия опознания социального феномена подсознательно сводится к выбору разумного соотношения усилий, необходимых для того или иного уровня опознания, и преимуществ, которые он обеспечивает. Если выигрыш в точности определения значимости путем углубления восприятия незначителен по сравнению с затрачиваемыми усилиями, то оно отклоняется (субъект пропускает «мимо уха» неважные, как ему кажется, детали происходящего).

Выбор оптимального уровня детализации объекта восприятия достигается опытным путем и имеет большие индивидуальные вариации. Обыватель у телевизора, специалист по антитеррору и родственник заложника выделяют в репортаже различные детали, что определяется различием их оценочных критериев. Они видят действительно разные картины действительности. Тем более, что формируемое в процессе восприятия представление о социальном явлении обычно информационно избыточно. Эта избыточность определяется рядом факторов: 1) она необходима для апперцептивного обогащения образа при последующих восприятиях; 2) она требуется для антиципации свойств и значимости новых случаев; 3) она нужна для реструктуризации представления и последующего выделения признаков, значимых для опознания феномена.

Реструктурированное представление дает возможность проводить опознание социального феномена с заданным уровнем достоверности. В опознании принимают участие две стороны процесса – социальное явление (объект) и контекст. Формирование представления начинается с первого момента восприятия и никогда не заканчивается, поскольку каждое новое восприятие трансформирует представление. Эта трансформация определяется выделением субъективно значимых признаков, формированием возможностей ускоренного восприятия, т.е. внутренней структуризацией представления о феномене. Даже при полном совпадении представление все равно трансформируется. При восприятии привычного объекта восприятие ограничивается наиболее значимыми, с точки зрения субъекта восприятия, деталями, поскольку информация, содержащаяся в представлении, может в любой момент дополнить образ с любым требуемым в данный момент уровнем информационного обогащения.

Для любого общества жизненно важно наличие в нем носителей такого личного опыта и «создателей» такой жизненной стратегии, которая задает предельно высокую планку и позволяет оценить реальный смысл происходящего. По-видимому, в современной жизни действительно все меньше героических, «наполеонических фигур» (их место в экономике и политике заняли мощные организационные структуры), но такие «структуры» невозможны в культуре. И все так же исключительно велика роль социально компетентной героической личности в социокультурном развитии общества. Но восприятие феномена героизма самими героями-лидерами и социумом может разительно отличаться.

К героическим деяниям в полной мере относятся слова Гегеля, что «ничто великое в мире не совершалось без страсти. Всегда дело сводится к тому, какова цель этой страсти, истинны ли та и другая по своей природе». Взаимодействие героя и общества наиболее плодотворно, если рядовые члены общества кроме страсти видят и его высокую компетентность в отношении их проблем. И в этом сотрудничестве материалистический, мифологический, мистический или религиозный варианты интерпретации героизма становятся равнозначными и конструктивными. К. Ясперс, рассмотрев отношение современного человека к героям-лидерам (11, с.395) пришел к выводу, что «в настоящее время мы не видим героев. Право принимать важнейшие решения теперь в значительно меньшей степени принадлежит отдельному человеку, который их не только принимает, но и способен в течение определенного времени таить в себе». Ясперс полагал, что отныне «такое решение абсолютно лишь в личной судьбе единичного человека и почти всегда представляется относительным в судьбе огромного аппарата современности. Только потребность души массы в восхищении создает своих героев, когда она направлена на виртуозность, способность рисковать жизнью и политическое представительство; на мгновение она помещает индивида в центр своего внимания, однако вскоре совершенно забывает, когда свет рампы падает уже на другого».

Трудно согласиться с этой точкой зрения хотя бы потому, что в начале XXI века общество все так же склонно верить свою судьбу «героям-лидерам» на достаточно длительный отрезок времени. И чередой этой нет конца, потому что массовое сознание нуждается в феномене героизма, имеющем отчетливую архетипическую природу. Героизм и сегодня не лишен «в деятельности блеска, а в воздействии славы;...он отвергает облегчение, которого можно достичь, действуя как все, получая общее одобрение, и не дает поколебать себя сопротивлением и непризнанием» (К. Ясперс). Во все времена героям свойственна уверенность в выбранном пути. Сохранять верность такому выбору, на котором его ждут, скорее всего, одиночество и пересуды, усталость и обман, - по силам едва ли каждому. «И в невозможности когда либо быть довольным собой бытие человека в своей невидимости может надеяться приобрести неverified подтверждение только перед лицом своей трансценденции» (11, с. 396).

Герои мифа (сегодня – преимущественно герои политического мифа) утверждали себя перед превосходством сил, которые, будучи свойственны конкретному времени, противостояли им в достижении социально значимых целей. Сегодня герой и супермен все чаще утверждают себя перед лицом неосознанной массы, которая постоянно перестраивается, достраивается, видоизменяется по ходу времени, не застывая в постоянной форме, но и не изменяя себя слишком сильно. В современной политологии проблема равновесного состояния общества пользуется весьма умеренным распространением преимущественно в связи с понятием политического порядка. Считается, что ее естественным состоянием все же является неравновесная фаза, поскольку она постоянно разделена на сплоченные в том или ином отношении (религиозно-психологическом, социально-политическом и пр.) группы.

Характерным признаком существования социальных групп и субкультур является выброс на поверхность политической жизни «героев-лидеров», предлагающих в определенный момент готовые пакеты разительно нетрадиционных решений - одновременно блокирующих попытку правящих кругов успокоить ситуацию привычными средствами и провоцирующих принятие нестандартных ходов, которые еще больше накаляют ситуацию. «Герой-лидер» вырывается «на взлетную полосу»,

когда культурная и социальная почва допускает это, когда ведущие политические силы во многом парализованы, или достигли такого взаимного равновесия, что присоединение группы ведомой «героем» просто взрывает ситуацию. Как правило, подобные ситуации возникают в результате активности достаточно компактных групп, не имеющих четкого плана, но использующих убеждение общества в том, что нужно что-то менять (а лучше всего – все сразу). И самое главное условие успеха – наличие героя, харизматического лидера.

В своем восприятии героизма современный человек постоянно сталкивается с некими внутренними препятствиями (иронией, цинизмом, неверием в чужое благородство и пр.), задающими определенную тональность (актуальную или отсроченную) восприятия феномена. Важной чертой его социального опознания и отношения выступает актуально наблюдаемое замещение концепта героя – суперменом. По сути, это означает преодоление пафосности (зачастую фальшивого подъема, воодушевления, энтузиазма в отображении действительности) путем карнавального переворачивания привычных координат бытия, критического переосмысления того, в чем раньше нельзя было даже сомневаться. Увы! Иные времена, другие песни.

**Примечания:**

1. Хейзинга Й. Героизм // В тени завтрашнего дня. М., 2004. С. 453 – 463.
2. Мифы народов мира. Т.1. М., 1987. С. 294 -297.
3. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.
4. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология. М., 1997. С. 280-287.
5. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: миф и сказка. М.: КомКнига, 2005.
6. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Языки русской культуры, 1997.
7. Ляпин С.Х. Концептология: к становлению подхода // Концепты. Вып. 1. Архангельск, Изд-во Поморского ун-та, 1997. С. 11 – 35.
8. Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф. Критический словарь аналитической психологии К.Юнга. М.: ЭСИ, 1994.
9. Карасик В.И., Прохвачева О.Г., Зубкова Я.В., Грабарова Э.В. Иная ментальность. М.: Гнозис, 2005.
10. Бехтель Э.Е., Бехтель А.Э. Контекстуальное опознание. СПб.: Питер, 2005.
11. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

## Партийная система России: реалии и перспективы

В настоящее время в России продолжается формирование партийной системы. В основе ее развития лежит закон «О политических партиях», утвержденный Федеральным Собранием РФ и подписанный Президентом РФ в 2001 году. Тем не менее, законодательная и исполнительная власти продолжают корректировать закон путем внесения изменений и дополнений, повышающих роль политических партий в жизни России.

Особенности любой партийной системы зависят от ряда признаков, к которым относятся наличие многопартийности, количественный состав партий, уровень конкурентоспособности, а также степени их популярности в обществе и отношения к власти.

В начале 90-х годов в России появилось огромное количество всевозможных партий и объединений различного толка. Постепенно одни сходили с политической арены, другие находили свою социальную нишу, и только две партии, в силу различных причин, смогли доказать свою состоятельность – КПРФ и ЛДПР. Лишь коммунистам и либерал-демократам удавалось с завидной регулярностью побеждать на парламентских выборах и получать представительство в высшем законодательном органе страны. И именно КПРФ с ЛДПР удачно вписались в новую политическую систему, сложившуюся после выборов в Государственную Думу 2003 года.

Выборы 2003 года наглядно показали, какие политические силы имеют поддержку в российском обществе и Кремле. Исходя из их итогов, власть в рамках объявленной административной реформы пошла на изменение избирательного законодательства в пользу усиления партийного института в стране<sup>1</sup>. Это, прежде всего, касается регионального аспекта партийной деятельности<sup>2</sup>. Вместе с тем, появились жесткие условия, соблюдение которых требует от партий более активной деятельности по увеличению своего кадрового ресурса и усилению влияния на массы.

Новое законодательство четко обозначило те направления, по которым в ближайшее время пойдет развитие партийной системы. Но так ли конкурентоспособна нынешняя партийная система России? Усилится ли роль партий в обществе благодаря законодательным нововведениям? Смогут ли партии, наконец, стать тем самым мостиком между обществом и властью? Ведь в оценке уровня эффективности и жизнеспособности партий нельзя исходить исключительно из результатов выборов в Государственную Думу. Следует самым внимательным образом проанализировать деятельность партий как на федеральном, так и на региональном уровнях. Только тогда можно будет сделать вывод о том, какая партийная система сложилась в России сегодня. И каковы ее перспективы.

*Партийная система на федеральном уровне.* Условно эту систему можно разделить по горизонтали и вертикали. Вертикаль включает в себя следующие критерии: численность (крупные, средние, мелкие), степень влияния (участие в работе парламента, в законодательных собраниях регионов, в исполнительной власти), принадлежность к тем или иным слоям общества. Горизонталь включает в себя критерий, определяющий место партии в политическом пространстве (правые, левые, центр).

На сегодняшний день лишь несколько партий могут уверенно заявить о сво-

---

---

ей высокой численности. Это КПРФ, «Единая Россия», ЛДПР и «Родина». Из них самой стабильной поддержкой населения пользуется КПРФ. ЛДПР зависит исключительно от популярности В.В. Жириновского, «Родина» — от популярности Д.О. Рогозина и степени сплоченности лидеров партии. «Единая Россия», как и любая другая «партия власти», зависит от популярности исполнительной власти. Когда председатель «Демократического выбора России» Егор Гайдар занимал пост первого заместителя председателя Правительства — Совета Министров РФ, рейтинг ДВР стабильно держался на уровне 10%. «Наш дом — Россия» пал лишь после того, как глава партии, Виктор Черномырдин, покинул пост председателя Правительства РФ. «Единая Россия» практически напрямую зависит от популярности президента России В.В. Путина.

К ярким представителям «средняков» относятся СПС и РДП «Яблоко». И те и другие по-прежнему обладают стабильной поддержкой демократически настроенных граждан. Но за последние несколько лет правые, потеряв представительство в парламенте, лишились многих избирателей и членов партии. В эту же группу средняков входят «Аграрная партия России» и блок, состоящий из «Российской Партии Пенсионеров» и «Партии Социальной Справедливости». «Партия пенсионеров» сумела привлечь в свои ряды бывших сторонников КПРФ. В результате последовали локальные успехи на региональных выборах, а также относительный успех на выборах в Государственную Думу 2003 года. На федеральном уровне АПР и РПП — ПСС выступают как самостоятельные политические игроки, но добиться серьезного успеха пока не могут (за исключением парламентских выборов 1993 года, когда АПР преодолела 5% барьер и образовала фракцию в Государственной Думе). Зато в регионах они являются реальной политической силой.

Остальные партии малочисленны, а некоторые ассоциируются с маргиналами без широкой народной поддержки. Из них наиболее известны «Национал — Большевицкая партия» Эдуарда Лимонова<sup>3)</sup> и «Национально-державная партия России»<sup>4)</sup>. НБП справедливо относят к левым радикалам, а НДПР к правым националистам — державникам. Но ни та, ни другая партии не имеют возможности легально участвовать в политической жизни страны. НБП привлекает к себе внимание путем проведения разовых акций против политиков, деятелей искусств и захвата административных зданий. НДПР «прославилась» благодаря антисемитским высказываниям ее лидеров и попыткой объединения националистических партий и движений России. На сегодняшний день эти объединения продолжают осуществлять свою полулегальную деятельность, окончательно потеряв надежду на обретение официального статуса политической партии.

Справедливости ради стоит упомянуть крохотную партию Валерии Новодворской «Демократический союз». В отличие от тех же НБП и НДПР, ратующих за русский народ, ДС в сущности выступает с антирусских позиций<sup>5)</sup>. Отличие лишь в том, что Новодворской позволяют публичные выступления, выдаются разрешения на митинги, а партиям, старающимся, хотя бы на словах, защитить от произвола русских людей, подвергаются гонениям.

Бесспорно, наибольшим влиянием обладают партии, представленные в Государственной Думе. Они имеют возможность непосредственно воздействовать на политическую жизнь страны, располагают правом законодательного голоса, а также доступом к СМИ, через которые могут относительно быстро донести свою позицию до граждан по всем актуальным проблемам. Лишь в одной партии едины: каждая ассоциирует себя с народом. Только СПС и «Яблоко» в союзе с отдельными

малочисленными движениями продолжают выступать в поддержку олигархов, непопулярных в обществе.

Кстати, именно крупные партии традиционно участвуют в разделе депутатских кресел, будь то федеральные или региональные выборы. Середняки от случая к случаю, вернее, от одной избирательной компании к другой, пробираются в парламент и получают возможность поучаствовать в «дележе» на почетных условиях. При этом, все выборы в Государственную Думу, начиная с 1993 года, заканчивались успехом хотя бы одной политической партии, которую можно причислить к середнякам.

Но, к сожалению, общероссийские партии, представленные в парламенте, слабо влияют на выработку важнейших политических решений. Так как «роль партий думского большинства в законотворческом процессе немаловажна, но пассивна — в третьей Думе депутаты уступили законодательную инициативу президенту и правительству»<sup>6</sup>). Хотя нельзя не отметить, что по многим проблемам и злободневным вопросам, на которые исполнительная власть закрывает глаза, партии, обладающие ресурсом на государственном уровне, высказываются довольно открыто и смело, привлекая к ним общественное внимание. Так было с Чечней, с ввозом в Россию ядерных отходов, с положением дел русских, проживающих в Прибалтике.

К сожалению, не многие партии проходят «решето» думской избирательной компании более одного раза. Лишь КПРФ и ЛДПР, повторимся участвовали и побеждали во всех парламентских выборах, начиная с 1993 года, и сейчас могут называть себя состоявшимися политическими партиями. Коммунисты вообще «располагают не просто некой политической партией, а самой большой и сильной из всех партий в России»<sup>7</sup>). ЛДПР живет благодаря известности ее лидера Владимира Жириновского. Что для партии скорее является минусом, чем плюсом. КПРФ не так зависит от степени доверия сторонников и членов партии своему руководителю, как ЛДПР. Настоящую проверку на прочность ЛДПР сможет пройти тогда, когда Жириновский снимет с себя полномочия председателя партии и передаст их другому человеку. Люди, голосующие за КПРФ, выражают поддержку скорее не конкретным людям, стоящим у руля партии, а тем жизненным ценностям, которые имеют для них огромное значение.

«Единая Россия», при всей многочисленности, все же зависит от популярности Президента, поэтому судьба этой партии напрямую связана с отношением к ней исполнительной власти. Да, партийные ячейки ЕР «окутали» всю страну, партия имеет возможность проводить помпезные съезды в Кремле, менять по своему усмотрению думский регламент, искусственно создавать парламентское большинство, устраивать огромные митинги по всей стране. Но у «Единой России» нет самого главного — стабильности. Той стабильности, которая присутствует у КПРФ и ЛДПР. «Единая Россия», по сути, держится на чиновниках, практически поголовно вступивших в партию, и авторитете Президента. А такие члены партии весьма не надежны. И если Кремль к очередным думским выборам подойдет с новой «партией власти», то «Единую Россию» моментально покинут люди, еще вчера заявлявшие о своей приверженности самой «народной партии» России.

Традиционно, российская партийная система подразделяется на правых, левых и центристов.

Наиболее мощно выглядит центр, представленный пропрезидентской партией «Единая Россия». Но, в добавок к выше изложенному заметим, что у такой «партии власти» есть и минусы. Во-первых, «единороссы» целиком зависят от по-

---

---

пулярности Президента РФ В.В. Путина, а также позиции кремлевской администрации. Ведь стало уже традиционно, что перед каждой парламентской избирательной кампанией кремлевские политтехнологи создают новую «партию власти». Такая партия ненадежна и в любой момент может рухнуть. Во-вторых, «Единая Россия» вынуждена, во что бы то ни стало, следовать курсу Президента и поддерживать все его, даже самые непопулярные, решения, то есть у этой партии руки связаны изначально. Результаты подобного рода решений могут пагубно сказаться на имидже, а впоследствии на будущем партии. Ведь исполнительной власти, при случае, никто не помешает спихнуть собственные грехи на свою «карманную» партию парламентского большинства. В подобной ситуации лидерам партии, целиком и полностью зависящим от Кремля, нечего будет ответить. И, в-третьих, в «Единой России» подавляются все попытки разворачивания внутренних дискуссий, что ведет к застою и деградации партии. До настоящего времени предложения о начале внутрипартийных дебатов в ЕР пресекались.

Наиболее стабильная ситуация на левом фланге. Там продолжают конкурировать КПРФ и «Родина»<sup>8)</sup>. В этом споре наиболее отчетливо просматриваются перспективы «Родины». «Родинцы» не ассоциируют себя с коммунистической идеологией и ВКП(б) – КПСС. «Родина» не сотрудничает с леворадикальными движениями, вроде «Трудовой России» В.И. Ампилова и НБП Э.В. Лимонова. «Родина», в отличие от КПРФ, находится на политической арене гораздо меньше и, соответственно, с нее и спросу меньше. Многие избиратели на думских выборах 2003 отдали свои голоса «Родине», потому что потеряли доверие к КПРФ. Решающим аргументом в споре «Родины» и КПРФ оказалась национально-патриотическая риторика и антиолигархическая позиция Рогозина-Глазьева. Данный факт говорит о том, что патриотизм с националистическим окрасом способен твердо укрепиться в общественном сознании, в отличие от зюгановских призывов возврата в советское прошлое.

Но у «Родины» кроме очевидных плюсов, есть и минусы. После победы на парламентских выборах 2003 года новоиспеченную партию «затрясло». Начались внутрипартийные «разборки», за которыми последовали оргвыводы и репрессии. На определенном этапе многочисленные сопредседатели «Родины» – Рогозин, Глазьев, Бабурин, Шеин – видели собственную выгоду от сотрудничества. Но после прохождения в Государственную Думу и распределения депутатских кресел, их пути разошлись. Конечно, раскол стал следствием изначального блокового, временного строительства «Родины». Ведь, как таковой партии под названием «Родина» не было. Существовало предвыборное объединение, включавшее в себя небольшие разношерстные объединения. В монолитную политическую партию «Родина» превратилась после выборов. Но к этому времени ее покинули многие известные личности. А раскол фракции «Родина» в Государственной Думе РФ на две части уже вошел в историю новейшего российского парламентаризма. Поэтому, несмотря на перспективность идеологии «Родины», не известно в каком виде партия подойдет к следующим парламентским выборам. И, вообще, неизвестно, утвердится ли «Родина» на политическом олимпе после пережитого внутрипартийного кризиса. Тем не менее, в настоящий момент конкуренцию КПРФ могут составить только «Родина» и набирающая обороты «Российская Партия Пенсионеров».

Наиболее чувствительный удар на выборах принял правый фланг. СПС потерпел прогнозируемое поражение. Лидеры радикал-демократов настолько дискредитировали себя и либеральную идею, что за четыре года пребывания в Государственной Думе, растеряли массу сторонников. А вот поражение РДП «Яблоко» целиком и

полностью «заслуга» Г.А. Явлинского. Людям попросту надоел «вечный оппозиционер», который занимался критиканством и ничего не делал. В вину Г.А. Явлинскому можно поставить его постоянное нежелание вступать в единую демократическую коалицию. А ведь блок СПС – РДП «Яблоко» мог преодолеть 5% барьер на выборах в Государственную Думу 2003 года. Теперь, когда планка для прохождения в нижнюю палату российского парламента возросла с 5% до 7%, Явлинский согласился на создание широкой демократической коалиции, но опять таки, во главе с РДП «Яблоко» и, естественно, с самим собой, хотя открыто об этом не говорилось. Правда, проблем от этого не уменьшится, ибо правый фланг российской партийной системы находится в глубочайшем кризисе, хотя именно СПС и РДП «Яблоко» являются самыми популярными партиями правого политического спектра. Но вот в чем парадокс.

У правых партий, активно выступающих за всеобщую избираемость губернаторов, Законодательных Собраний и местного самоуправления, зачастую отсутствуют политические, экономические и кадровые ресурсы для участия в выборах. Правые, порой, не выставляют своих избирательных списков на выборах в местные парламенты. В тех регионах, где СПС или РДП «Яблоко» все же принимают участие в борьбе за депутатские мандаты в местных органах власти, они терпят поражения. Необходимо учитывать и позицию «Единой России», которая объявила себя правоцентристской партией, заняв, таким образом, нишу СПС и «Яблока». Сегодня вновь, как было в 93, 95, 99 и 2003 годах, перед правыми встает вопрос об объединении усилий и создании не просто широкой коалиции, а сильной дееспособной партии. В противном случае, на демократах «старой волны» можно будет поставить точку.

Рассматривая партийную систему России в целом, нельзя ни в коем случае игнорировать региональный аспект деятельности политических партий<sup>9)</sup>. Ведь не смотря на то, что официальная партийная жизнь проходит в Москве (съезды, конференции, собрания), любая серьезная партия опирается на низовые структуры, называемые партийными ячейками или региональными отделениями партий. Региональные отделения играют огромную роль в жизнедеятельности той политической партии, которая претендует на власть, а не на статус «диванного» объединения, напоминающего политический салон 19 века.

*Партийная система на региональном уровне.* В регионах, к большому сожалению, партии постоянно находятся под прессингом местных лидеров и бизнес элит. Этот прессинг зачастую оказывает негативное влияние на партии, как монолит. Очень часто партийные съезды вынуждены разбираться с «раскольниками» и заниматься поисками компромиссов между враждующими сторонами, вместо разработки стратегии своего дальнейшего развития и взаимоотношений с обществом и властью. Правда, нельзя не отметить, что реформа региональной избирательной системы повлияла на усиление роли партий в регионах. В частности, отныне региональные парламенты разделены на партийцев и мажоритарников<sup>10)</sup>. Для создания фракции в Законодательном Собрании субъекта федерации, политическим партиям придется преодолевать барьер, закрепленный юридическими нормами. Как показала практика, там, где избирательный порог высокий, происходит развитие политических партий. Там, где порог низкий – растут политическая конкуренция и расколы. Тем не менее, по заключению П.В. Панова, исследовавшего региональную деятельность политических партий, переход к смешанной системе выборов «придал мощный импульс развитию партий»<sup>11)</sup>.

Интересные исследования на эту тему провел эксперт МИГПИ А.В. Кынев<sup>12)</sup>.

---

---

Он сопоставил динамику электоральной поддержки населением ведущих политических партий РФ на федеральном (выборы 2003) и региональном (выборы 2004/2005) уровнях. В основе исследования лежат статистические данные по итогам избирательных кампаний в Законодательные Собрания регионов. Выборы по новой избирательной системе проходили с осени 2004 года по весну 2005 года. За это время жители 18 регионов избрали новые Законодательные Собрания. Ключевой момент выборов заключается в снижении симпатий граждан к тем политическим партиям, которые побеждали в этих же регионах в декабре 2003 года. Поддержка «Единой России», КПРФ, ЛДПР, РДП «Яблоко» и СПС резко снизилась.

В региональных избирательных кампаниях многое зависит от отношений партий с местной политической элитой. На федеральных выборах местная власть, так или иначе, вынуждена поддерживать те партии, которые продвигает в парламент кремлевская администрация. Кроме того, на общероссийских выборах граждане чаще всего отдают голоса за конкретного политика, возглавляющего список партии, а не за программу, которую он озвучивает. Например, ЛДПР четко ассоциируется с Владимиром Жириновским, а «Единая Россия» с Президентом РФ Владимиром Путиным. В регионах же нет ни В. Жириновского, ни В. Путина. Предвыборный список возглавляют местные политики. Тот же губернатор вполне может поддержать не «Единую Россию», а блок, в котором сконцентрированы прогубернаторские силы.

Исследования А.В. Кынева подтверждают тенденцию к снижению уровня поддержки ведущих партий России на региональных выборах. К примеру, КПРФ сумела повторить результаты думских выборов лишь в 5 регионах из 18, в 6 регионах рейтинг коммунистов возрос, а в остальных снизился. У «Единой России» произошло падение популярности в 15 областях<sup>13</sup>). Аналогичные проблемы постигли правых. После того как СПС и РДП «Яблоко» потеряли представительство в Государственной Думе, их рейтинги резко пошли вниз. Многие члены этих партий перешли в «Единую Россию», считая свою деятельность в демократических партиях бесперспективной. К тому же в некоторых регионах правые вообще не пошли на выборы.

В российской провинции наиболее популярна идея регионального патриотизма. Именно этот тезис в своих программах активно продвигали «Родина», АПР и РПП. «Родина» предпочитала идти на выборы в блоке с региональными объединениями, за счет чего практически всегда добивалась успеха. Также поступали АПР и РПП. Именно поэтому, эти три партии выходили победителями из всех региональных компаний. Правда, до результатов «Единой России», выигрывающей одни региональные парламентские выборы за другими, им еще очень далеко. Вдобавок, РПП и «Родина» относительно молодые партии. Этот существенный факт не мог не привлечь к ним избирателей. Политическая и экономическая обстановка в России такова, что люди просто теряют веру в те партии, лидеры которых на протяжении многих лет обещали улучшить жизнь, придя к власти в стране. Происходило же все наоборот. С каждым годом улучшалась жизнь лидеров партий, прошедших в Государственную Думу, а народ продолжал сводить концы с концами. Негатив в отношении публичных политиков, естественно, перекинулся и на партии. На фоне старых участников российских политических процессов, ничем не дискредитировавшие себя АПР, «Родина» и «Российская Партия Пенсионеров» выглядели более привлекательными для избирателей.

Любопытно, но все три объединения представляют левый фланг. «Аграрная Партия России» в последнее время пытается выйти из тени КПРФ и предстать перед

гражданами самостоятельной политической организацией, защищающей интересы крестьянства, что дает ей преимущество на региональных выборах. Сельская местность зачастую голосует за аграриев. АПР умело играет на противоречиях, возникших в КПРФ, постепенно прибирая к рукам левый электорат. Даже несмотря на кризис и непонимание внутри партии между партийной верхушкой и представителями региональных отделений АПР. А появившаяся относительно недавно «Российская Партия Пенсионеров – Партия Социальной Справедливости», откровенно противопоставила себя КПРФ. Об этом говорит само название партии. РПП повела борьбу за голоса пенсионеров, традиционно поддерживающих КПРФ. И, тем не менее, АПР с РПП во многих случаях предпочитают идти на выборы в блоке с местными объединениями, дабы показать избирателям, что они настроены исключительно на плодотворную работу во благо регионов, а не на выполнение команд из Москвы.

Наиболее последовательно популярную идею регионального патриотизма претворяет в жизнь партия «Родина». «Родина» показывает достаточно стабильные результаты на выборах, что говорит о правильно проведенной избирательной кампании, отсутствии явных провалов в деятельности партии и ее лидеров на федеральном уровне, а также четко выстроенной системе отношений с местной исполнительной властью и местными политическими объединениями. Например, в выборах Тульской областной Думы участвовал блок «Засечный рубеж – партия Родина», а избирательную кампанию в Сахалинскую областную Думу выиграл блок «Наша Родина – Сахалин и Курилы»<sup>14</sup>. И в каждом случае «Родина» в союзе с тем или иным региональным движением добивалась успеха. Хотя, случались и провалы.

В целом, результаты региональных выборов значительно отличаются от результатов федеральных выборов. Партии, которые получают высокий процент на выборах в Государственную Думу, проваливаются на региональных выборах. И, наоборот, партии, порою не слишком удачно выступающие на федеральном уровне, стабильно побеждают в регионах. Откуда же берется эта тенденция?

В регионах, как было отмечено выше, важную роль играют губернаторы, местные бизнес-элиты, и, особенно, общественность. Потому, что общественная позиция «во многом отождествляется не с политическим движением, партией или идеологией, а с персоной, лидером»<sup>15</sup>.

Соответственно, в регионах «на первое место выдвинулась проблема такого лидера, то есть главы, губернатора»<sup>16</sup>. В 90-е годы губернаторы, оседлав волну народного недовольства, постепенно вышли на ведущие роли в обессиленном смутой российском государстве. Введение выборов местной исполнительной власти вывело губернаторов из-под контроля ослабленного федерального центра. В результате, они превратились в самостоятельных политических игроков. Волей-неволей, Кремлю пришлось считаться с их политическим влиянием на внутреннюю и внешнюю политику государства. Естественно, региональные лидеры вовсе не горели желанием делиться властью с политическими партиями и местными Законодательными Собраниями.

Но полностью игнорировать политические партии местные лидеры не могли. В частности, приходилось вести диалог и сотрудничать как с партиями власти – «Выбором России», НДР, «Единство, «Единая Россия», – так и с оппозицией, представленной в регионах в основном коммунистами. Не случайно большинство губернаторов, начиная с 1996 года, отождествляли себя с представителями той или иной политической партии. Уже после выборов, региональные лидеры начинали выбирать форму взаимоотношений с партиями. Одни губернаторы ради усиления

---

---

собственных позиций во власти предпочли поддерживать исключительно партию власти. А другие региональные лидеры работали с несколькими партиями, создавая, таким образом, систему сдержек и противовесов, заключающуюся в недопустимости усиления какой-то одной партии и попадания под ее влияние.

Чтобы избежать давления со стороны партий, губернаторы постепенно превращали их в инструмент по укреплению собственных политических позиций<sup>17)</sup>. Подобного рода проекты главы регионов активно претворяли в жизнь. Тем более, что за политическими партиями практически всегда стояли местные группировки, имеющие интересы во власти и бизнесе. Договариваясь с партиями, губернаторы договаривались и с местной элитой, упрочивая свою власть. А общественное мнение играло в этом проекте не последнюю роль. Главы регионов могли играть на психологии людей, донося до них собственные мысли и видение конкретной политической ситуации с позиции «свой – чужой». Названная формула эффективно применялась на выборах в местные парламенты. Используя свои ресурсы, губернаторы влияли на ход избирательных компаний, помогая побеждать лояльным им, губернаторам, политическим силам. Поэтому выборы в регионах практически всегда проходили по одномандатным округам. Именно в одномандатных округах легче всего удавалось проводить в Законодательное Собрание «нужных» людей.

Отсюда вытекают два варианта развития партийной системы на периферии. Сильные губернаторы, не желающие от кого-то зависеть, активно выстраивают упомянутую вертикаль власти, предполагающую систему сдержек и противовесов. Соответственно, роль партий в таких регионах неизменно повышается. У слабых губернаторов все наоборот. Делая ставку на одну партию, они фактически «перекрывает кислород» другим политическим объединениям, действующим в их регионе, попадая в зависимость к этой партии и людям, стоящим за ней.

Реформа региональной избирательной системы, конечно же, добавила «головной боли» всем, без исключения, губернаторам. Отныне, закон закрепил за политическими партиями половину депутатских кресел во всех 89 региональных Законодательных Собраниях<sup>18)</sup>. Это означает, что партии выйдут на новый уровень развития. Нововведения подтолкнули их к активным действиям, к борьбе за власть и влияние в регионе. А партийные верхушки начнут уделять больше внимания региональному аспекту своей деятельности.

*Перспективы партийной системы России.* Проведенный анализ позволяет говорить о кризисе партийной системы России, подтверждением чему послужили итоги выборов в Государственную Думу РФ в 2003 г.<sup>19)</sup>

Все это происходит потому, что в настоящий момент партии рассматриваются гражданами России как организации, действующие в государственной системе, как часть государственной машины, один из атрибутов российской модели демократии. Избиратели, приходя на участок для голосования, чаще всего не имеют четкого представления о программах политических партий, собирающихся защищать их интересы во власти. Россияне продолжают «голосовать сердцем» или за конкретных людей из первой тройки партийного списка, что говорит об отсутствии гражданского общества в стране. А также о том, что партии не рассматриваются как посредники между властью и обществом. Власть имущие вспоминают о партиях лишь перед выборами. Вся избирательная кампания направлена на создание лояльного исполнительной власти парламента.

К сожалению, эту же модель взаимоотношений исполнительной и законодательной властей на федеральном уровне переносят на региональный уровень

губернаторы. Конкуренты не стесняются в выборе средств борьбы друг с другом. Подобного рода циничные технологии отталкивают многих потенциальных избирателей от активного участия в политической жизни страны, формируют апатию к выборам и политике. Большинство людей не доверяют партиям, безжалостно уничтожающим оппонентов на выборах при помощи грязных приемов. Они не верят, что известные политики, возглавляющие партии смогут защитить их интересы. Всплески активности ведущих политических партий, к сожалению, проявляются лишь перед выборами.

Серьезную озабоченность вызывает недоверие россиян *партийному институту* как таковому. Многие граждане просто не ходят на выборы и не принимают активного участия в политической жизни страны, руководствуясь различными соображениями. Чаще всего можно натолкнуться на две основные точки зрения. Первая заключается в своеобразной формуле «мы люди маленькие и наш голос, даже если мы проголосуем, ни на что не повлияет». Вторые испытали полнейшее разочарование в выборах, пустых обещаниях политиков, и предпочитают рассчитывать на собственные силы, а не ждать «манны небесной» от бесконечных избирательных компаний, бесчисленных депутатов, губернаторов и исполнительной власти.

Отрицательное влияние на гражданскую позицию оказывают и сами политики – лидеры политических партий. К примеру, в один день утром, на парламентском заседании, они могут предстать перед публикой непримиримыми врагами, готовыми разорвать друг друга и ненавистных олигархов, а вечером тихо и мирно, на каком-нибудь фуршете, устроенном этим самым ненавистным олигархом, они бегают в обнимку, делясь впечатлениями от хорошо проведенных отпусков на Канарах или Швейцарии, оплаченных им из государственной казны.

Рухнула и система деления на правых, левых и центристов, которая применялась в 90-е годы прошлого века. Правый фланг в лице СПС и РДП «Яблоко» находится в глубочайшем кризисе, а его место активно прибирает к рукам «Единая Россия». На левом фланге продолжается борьба «новых», «Родины», и «старых», КПРФ, партий. Пока победителей нет. Наиболее стабилен политический центр. Но никто не сможет предсказать, на какое время хватит этой стабильности. Так что система «правые – центр – левые» проходит перерождение.

В регионах дела обстоят еще хуже. Если на федеральном уровне партийные лидеры обладают неким авторитетом, позволяющим им выставлять условия исполнительной власти, то на региональном уровне политические партии, получая некоторую автономность от центра, целиком и полностью попадают в зависимость от местного начальства и бизнес-элиты. Фактически, у первичных партийных организаций изначально связаны руки. Любой губернатор, даже будучи членом «Единой России», не станет прилагать усилий для победы его партии на региональных выборах. Здесь действует принцип – «своя рубашка ближе к телу».

Зачастую местный начальник продвигает в областное законодательное собрание своих людей под видом независимых депутатов или прогубернаторские политические блоки. В крайнем случае, он пытается провести в региональный парламент несколько объединений, чтобы впоследствии, используя их противоречия, усилить собственную власть. Поэтому, политические партии федерального уровня чаще всего терпят поражения на местных выборах. Что четко показывает слабость подобной системы. Хотя, нельзя не признавать и очевидные плюсы от реформы региональной избирательной системы. В частности, повысилась роль партий в политической жизни субъектов федерации. Теперь голос представителей партий, в лице

фракций в законодательном собрании, совершенно однозначно будет услышан. Но в данный момент результаты региональных выборов не совпадают с общероссийскими. Почему? Потому что очевиден кризис новых идей и новых личностей.

Уже не одно десятилетие участие в выборах принимают одни и те же политики, дающие одни и те же обещания. Народ попросту от них устал. На фоне этой усталости от надоевших общероссийских политиков, периферия выдвигает собственных ничем не запятнавших себя общественных деятелей. И они становятся народными героями. Они организуют альтернативные политические объединения с экзотическими названиями или выдвигаются на первые роли в региональных структурах тех политических партий, которые не успели себя дискредитировать. И, в конце концов, добиваются результата. Порой, на выборах в региональные парламенты, они начисто переигрывают давнишних участников политического процесса, партии с именем.

Так есть ли перспективы у нынешней партийной системы России? Теоретически есть. Но практически они появятся только тогда, когда партии действительно станут необходимым институтом гражданского общества России, когда граждане страны смогут по-настоящему ощутить потребность в подобных политических институтах, отстаивающих их интересы. Как только партии, начиная с первичных ячеек, смогут жестко заявлять о своей позиции по отношению к тем же губернаторам, мэрам, муниципалитетам и исполнительной власти с позиции простого человека, труженика, люди начнут относиться к ним по-другому, увидят в них защитников собственных интересов. Как только представители партий начнут отвечать за свои слова, начнут нести ответственность за жизнедеятельность граждан, путем вхождения в исполнительную власть (такой вариант возможен в том случае, если представители победившей партии получают возможность формировать правительство страны, выбирать своего губернатора), можно будет смело заявить о том, что партийная система России перешла из разряда проходящей становление в разряд реальной. Но для этого, все-таки, необходима полнейшая смена поколений во всех без исключения эшелонах политических партий России. Ибо, как показывают исследования, граждане хотят альтернативы нынешним политическим партиям и их лидерам. Пока же партии проталкиваются к активной политической жизни страны путем законов, разработанных исполнительной властью, что свидетельствует о кризисе и неконкурентоспособности нынешней партийной системы Российской Федерации.

**Примечания:**

1. См.: Комаровский В.С. Административная реформа в России // Политические исследования. — 2005. №4. — с. 172 — 179.
2. См.: Трухин А.С. Политические партии в избирательных процессах современной России: федеральный и региональный аспекты. Диссертация на соискание ученой степени КПН. — Екатеринбург, 2005, — 130 с.
3. См.: Лихачев В. Нацизм в России. — М.: РОО «Центр Панорама», 2002. — с. 64 — 65.
4. См.: Севастьянов А.Н. Русская идея, век XXI-й. — М., 2002. — с. 5 — 89.  
См.: Лисичкин В.А. Шелепин Л.А. Глобальная империя зла. — М. 2001. — с. 234 — 235.
5. Макаренко Б.И. Парламентские выборы 2003 как проявление кризиса партийной системы // Политические исследования. — 2004. №1. — с. 53.
6. Севастьянов А.Н. Русская идея, век XXI-й. — М., 2002. — с. 76.
7. См.: Воскресенский Е.А. Политическая оппозиция после выборов 2003-2004 гг.: новые вызовы. — М., 2004. — 55 с.

8. См.: Богданов А.П. Политические партии как субъекты региональной политики. Диссертация на соискание ученой степени КПН. – Саратов, 2003, – 171 с.
9. См.: Панов П.В. Реформа региональных избирательных систем и развитие политических партий в регионах России. Кроссрегиональный сравнительный анализ // Политические исследования. – 2005. №5. – с. 102 – 118.
10. Там же. с. 115.
11. См.: Кынев А.В. Региональные выборы // Политические исследования. – 2005. №3. – с. 117 – 129.
12. Там же. с. 117 – 129.
13. См.: Отчет фракции «Родина» ГД ФС РФ о работе в 2004 году. – М., 2004. – с. 82 – 93.
14. Качанов А.А. Статус губернатора как фактор формирования и трансформации региональной идентичности // Вестник МГУ. Серия 12. Политические науки. – 2005. №4. – с.102.
15. Там же. с. 102.
16. См.: Политические партии и выборы в российских регионах. Под ред. Сельцера Д.Г. – Тамбов, 2004. – 212 с.
17. См.: Кынев А.В. Переход к смешанным выборам в регионах: «принудительная трансформация» // Полис. – 2004. №2. – с. 115.
18. См.: Макаренко Б.И. Парламентские выборы 2003 как проявление кризиса партийной системы // Политические исследования. – 2004. №1. – с. 66 – 74.

---

---

## Раздел 3.

### Проблемы истории философии и философских дисциплин

**Абросимова Л. В.,**

старший преподаватель кафедры истории и философии образования и науки АПКИППРО (Москва)

#### Проблема методологических оснований науки в философии диалогизма

Разработка философами-диалогистами (М. М. Бахтин, М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси) собственного понимания методологических оснований науки XX века опирается на критический анализ ими парадигмальных установок науки и гносеологии Нового времени.

Современная наука как способ познания природных субстанций, по мнению Э. Гуссерля, опирается на два фундаментальных принципа, сформулированных ещё Галилеем. Он исходил, во-первых, из того, что подвластное науке «проявляется чувственным образом и может быть математизируемо», и, во-вторых, «при этом абстрагировался от субъектов как личностей, ведущих частную жизнь, от всего духовного, от всей человеческой практики, придающей вещам культурные свойства». (1.) В результате такого абстрагирования, утверждает Э. Гуссерль, возникло «понимание новой идеи «природы» как реально и теоретически замкнутого мира вещей». Вслед за этим произошло и полное изменение «идеи мира вообще»: «он раскололся на два мира: природу и душу, последняя, правда, в своей соотнесенности с природой не была самостоятельным миром». «Расколотость и смысловые метаморфозы мира» Э. Гуссерль считает «интеллектуальным результатом парадигмальности естественнонаучного метода... или, другими словами, естественнонаучной рациональности». (2.)

Превалирование этого метода приводило к тому, что в философии сознание могло принимать любую метафизическую форму: «сознания вообще», «абсолютного», «абсолютного духа», «нормативного сознания». (3) В науке результатом познания оказывалась «идея как монологический вывод», содержащая «голый остов основных линий и смысловых моментов», - утверждает М. М. Бахтин. (4.) Созданный наукой «заочный образ мира (умерщвляющий)», в котором она «хочет замкнуть...становящуюся жизнь и смысл», не содержит «голова самого мира... и его говорящего лица», в нём есть «только спина и затылок». Заочный образ мира, по мнению философа, «лишён диалогичности и незавершимости». (5.)

Так возник монологический мир рационального, теоретических научных знаний, в котором нет места множеству реально существующих в жизни сознаний, а, следовательно, всему, что являлось для личности значимым, относилось к сфере нравственности и ценностей культуры. Это означало, что научная истина рассматривалась как «единая и единственная», включающая в себя только существенное, лишённое индивидуальности. «С точки зрения истины нет индивидуации сознаний..., всякое истинное суждение не закрепляется за личностью...». Однако, М. М. Бахтин уверен в том, что «единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально не вместима в пределы одного сознания» и «рождается в точке соприкосновения разных сознаний». (6.)

Анализ результата и способов познания на основе принципов естественнонаучной рациональности позволил философу придти к очень важному для понимания

проблем и современной философии познания выводу: «Монологическая форма восприятия познания и истины — лишь одна из возможных форм». (7.) Ограниченность её, по мнению М.М. Бахтина, состоит в том, что «монологизм в пределе отрицает наличие вне себя другого равноправного и ответно-равноправного сознания, другого равноправного «Я» («Ты»)), и тем самым исключает «существенное взаимодействие сознаний» и «существенный диалог». (8.)

Итак, установив монологическую природу естественнонаучной рациональности, М.М. Бахтин утверждает необходимость перехода к диалогическим принципам познания, где главным является взаимодействие участников процесса познания: «Активность познающего и активность открывающегося (диалогичность)». (9.)

Опираясь на эту методологию, М.М. Бахтин рассматривает проблему субъекта-объекта. В познании бытия необходимо, с его точки зрения, различать познание «вещи» и познание личности. В парадигме естественнонаучной рациональности объект познания - «чистая мёртвая вещь, имеющая только внешность», субъект - личность, которая активно познаёт и действует. Отношения субъекта и объекта приобретают однонаправленный характер: вещь, «существующая только для другого», может быть раскрыта «сплошь и до конца односторонним актом этого другого (познающего)». (10.)

Понимание «вещи» М.М. Бахтиным существенно отличается от господствовавшего в науке подхода. По его мнению, «мёртвая вещь в пределе не существует, это абстрактный элемент (условный)», возникающий в процессе научного познания. В сложной системе связей «всякое целое (природа и все её явления, отнесённые к целому) в какой-то мере личностно», - утверждает философ. (11.) Это ярко проявляется в системе образов художественной литературы, где «вещь» предстаёт как живая. В произведениях А. Белого и Н. Гоголя, считает М.М. Бахтин, имеет место общая «тема разрастания вещи в пустой атмосфере», у А. Белого и Л. Толстого присутствует «детализация вещей, вещная конкретность, любовь к вещам и их подробностям, к аромату вещи». Пушкину свойственна пластика вещей. (12.) В стихах В. Маяковского возникает «новое отношение к материальным вещам, гулу вещей и материальной жизни становится ритмом». (13.)

Таким образом, включенные в контекст человеческого бытия, вещи перестают быть «мёртвыми», непостижимыми кантовскими «вещами в себе», они становятся изменчивыми, подвижными, не одинаковыми в своем значении для людей. Трактовка вещи в художественной литературе и отношение к этому М.М. Бахтина — это его своеобразный протест против рационализма и осознание того, что познание строится на основе диалога субъекта (личности), «Я» с «вещью», которая перестает быть мёртвым объектом и становится «Ты». Возможность такого отношения возникает потому, что по своей природе вещь и её свойства, как утверждает Хайдеггер, - само присутствие мира. (14.) М.М. Бахтин увидел, что художники слова в отличие от учёных способны раскрыть тайну вещи, обнаружить в ней скрытые черты мира и духовный опыт человека, создавшего вещь. И чем богаче интеллектуальное и духовное содержание личности «человека познающего», тем более глубоким может оказаться понимание и смысловая интерпретация вещи. Именно поэтому, хотя в познании «нельзя изменить фактическую вещь с одной стороны прошлого, но смысловая, выразительная, говорящая сторона может быть изменена, ибо она незавершима и не совпадает сама с собой (она свободна)».

Отсюда следует вывод, представляющий подход М.М. Бахтина к познанию в целом: «Познание — понимание прошлого в его незавершимости (в его несовпа-

---

---

дении с самим собою)». (15.) В этом утверждении М.М. Бахтина раскрывается вся глубина его подхода к процессу познания. Познание, обращенное к прошлому, уже состоявшемуся, даёт знание, фиксирующее в понятиях и категориях общие свойства бытия как данности, где уже стёрты следы поступков конкретного человека. Однако, для М.М. Бахтина познание – это понимание. И его содержание может меняться, если меняются участники процесса познания, ведущие субъект-субъектный диалог и порождающие новые, лично значимые смыслы. Поэтому и прошлое философ рассматривает как бытие-событие, считая его незавершённым, не совпадающим с самим собою в разные отрезки времени. В диалоге происходит «вечное преображение прошлого», понимание вещной стороны бытия связано с рождением новых смыслов, поиском новых средств выражения в результате изменения естественного или искусственного языка, преодоления личностью боязни живого слова, самораскрытия и откровения.

Итак, уже в познании и понимании вещной стороны бытия М.М. Бахтин применяет диалогический принцип. Тем более значимым он оказывается в познании человеческого бытия, которое «никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своём смысле и значении». (16.) Кроме того, человеческая специфика проявляется и в том, что человек «всегда выражает себя (говорит), т.е. создаёт текст...». (17.) Именно поэтому предмет гуманитарных наук М.М. Бахтин определяет как «выразительное и говорящее бытие». (18.)

Особенности предмета определяют и специфику познания человеческого бытия. На него, считает М.М. Бахтин, «нельзя переносить категорий вещного познания (грех метафизики)», так как в них фиксируется бытие – данность, устойчивость и «связанность вещного бытия». Человеческое бытие, бытие человеческой души М.М. Бахтин рассматривает как бытие-событие, «раскрывающееся свободно для нашего акта познания». (19.) Из этого следует, что гуманитарные науки, кроме понятий и категорий, должны использовать и другие средства и методы познания, зависящие от свойств субъекта – личности «человека познающего», его отношения к предмету исследования. «Ценностное многообразие бытия как человеческого (соотнесенного с человеком) может быть дано только любовному созерцанию, только любовь может удержать и закрепить это много - и разнообразие, не растеряв и не рассеяв его...», - пишет М.М. Бахтин. (20.) При этом М.М. Бахтин подчёркивает связь эмоций с деятельностью: «Переживать можно события, поступок», но не теоретическую «чистую данность». (21.) В поступке проявляется уникальность личности, творческая активность и ответственность субъекта, возникает возможность преодоления «бытия-данности» и становления «бытия-события». Здесь же философ усматривает органичную связь деятельности (поступка) и познания: «Создание и есть познание». (22.) Именно таким образом обнаруживается, по мнению М.М. Бахтина, что познание есть творчество.

В познании и деятельности выясняется, что личность – одновременно объект и субъект познания. Поскольку личность имеет собственный кругозор, это предполагает «взаимодействие кругозора познающего и кругозора познаваемого» как равноправных и равнозначных, их внутренний и внешний диалог. Так возникает отношение, при котором «я существую для другого и с помощью другого», оказывается возможным «проникновение в другого (слияние с ним и не слияние с ним)». (23.) На примерах героев Ф.М. Достоевского М.М. Бахтин показывает, как диалог меняет жизнь, «растопляет в своей стихии все без исключения внутренние и внешние определения как самих героев, так и их мира. Личность утрачивает свою грубую вне-

шнюю субстанциональность, свою вещную однозначность, из бытия становится «бытием». (24.) Анализ значимости личностных качеств субъекта познания приводит М.М. Бахтина к выводу: «Категории самосознания, ...приятие и неприятие, бунт или смирение становятся теперь основными категориями мышления о мире. Поэтому высшие принципы мировоззрения – те же, что и принципы конкретнейших личных переживаний». (25.)

Анализ оснований философии и теоретической науки Нового времени производит и О. Розеншток-Хюсси. «В династии мыслителей от Платона и Аристотеля до Фомы Аквинского и И. Канта существует фикция богоравного «нуса», мышления в себе и для себя», - пишет он. (26.) Это особая субстанция, чистое мышление, явившееся результатом познавательного отношения человека к материальной природной среде, характерного для прежней философии. Сущностью отношения человека к природе, по мнению О. Розенштока-Хюсси, «является объективность»: изучая материальные вещи, мы считаем их, классифицируем, исследуем с помощью эксперимента, подвергаем описанию и контролированию. Мир становится для нас чем-то внешним и рассматривается как нечто, с нами никак не связанное, отчужденное от всей системы человеческой жизни. При этом в познании «ученый заставляет себя исключать из общей картины свои эмоции, привязанности, свою любовь и ненависть», постигая лишь часть истины. (27.) В итоге «предметы» и «объекты», считает О. Розеншток-Хюсси, предстают как «умерщвленное настоящее. Предмет и настоящее относятся друг к другу как смерть и жизнь». (28.) Наука в своих понятиях фиксирует это прошедшее состояние объектов. По мнению О. Розенштока-Хюсси, тот, «кто живет понятиями, живет в прошлом». (29.)

Этот упрек он адресует элите науки, называя учёных «чистыми мыслителями», «расой мыслителей», «специалистами». Превознося «логическое мышление», они создают «понятия, формулируют дефиниции, привносят их в мир из своего рассудка» и «поклоняются своим собственным понятиям как идолам». (30.) Размышляя о мире как объекте с помощью чистых понятий, представители наук о природе и науки об обществе присвоили себе право упорядочивать мир и заранее высчитывать его развитие. В монологе профессионалов даже люди низводятся до уровня вещей в мире, «исчисляемых и находящихся за пределами беседы, которую ведут между собой теоретики» на языке логики и научных дефиниций. (31.) Нередко специалисты используют знания и научный язык для демонстрации своей власти и превосходства и превращают людей в объект своих манипуляций. «Ученый мир гордится своим духом без души», в то время как он должен «уравновесить свое лишенное совести знание совестью неспециалиста», - пишет философ. (32.) По его мнению, специалист должен отвечать за то, как отразится его знание, действие, поступок на жизни каждого человека, общества.

Достижение этой цели, считает О. Розеншток-Хюсси, возможно при определенных условиях: во-первых, специалист должен превратить свою теорию в ответ на те вопросы, которые возникают у сомневающегося и страдающего человека. «Ratio» любого специалиста должен быть скорректирован посредством беседы с предметом этого мышления. В ходе беседы предмет перестает быть объектом, и специалист и неспециалист становятся партнерами. Во-вторых, имена создателей теории должны быть названы, известны всем. «В нас, людях, соединяются именование и бытие. Мы таковы, как мы называемся», - полагает О. Розеншток-Хюсси. (33.) Имена носителей теории – единственное средство защиты от безгранично широкого воздействия их концепций на жизнь людей, поскольку имя творца теории очерчивает границы

ее применения.

Итак, согласно концепции О. Розенштока-Хюсси, методом корректировки теории оказывается переход от монологической структуры научного познания к живому диалогу, в ходе которого становится очевидным, что наука должна ориентироваться не только на получение истины, но и на смысл своего существования относительно человека.

Осознавая ограниченность парадигмы естественнонаучной рациональности, своё понимание принципов познания сформулировал и М. Бубер: «Человек, познающий мир, - это человек с человеком», а человеческое мышление - это «друг-с-другом-мышление», - пишет он. (34.) Иначе говоря, в основе принципов гносеологии лежит диалогическое отношение человека с человеком. С этой позиции в работе «Я и Ты» он и критикует рационалистический, сциентистский подход к бытию, к миру, в пределах которой они предстают как скопление вещей, предметов, орудий, каждое из которых занимает то или иное место в пространстве и времени, существует в ряду причинно-следственных связей. Этот мир застывших мертвых вещей, отчужденных от человека объектов, М. Бубер называет миром «Оно».

Подход «Я-Оно», по Буберу, возможен как к природным вещам, так и в отношении к людям и даже к Богу. Объект при этом предстает как «некая точка в пространственно-временной сети мира..., нечто наличное, познаваемое на опыте и поддающееся описанию, слабо связанный пучок поименованных свойств». (35.) Характеризуя объект, М. Бубер соотносит его свойства с понятиями, имеющими отношение к свойствам времени и пространства: «Объект – это не длительность, но остановка, прекращение». Объекту присущи «оторванность, самоощепенение, отделённость», «отсутствие отношения, отсутствие присутствия». (36.) Объект существует только в прошлом, его нет в настоящем. (37.) Объект не вступает в отношения, не оказывает воздействия на субъект. Познавая объекты, человек «извлекает из них знания об их наличном состоянии, некий опыт», который, однако, не делает человека сопричастным миру. Философ подчеркивает, что и мир не сопричастен опыту, он дает узнавать себя, но не содействует приобретению опыта и с ним ничего не происходит. М. Бубер считает, что поскольку между субъектом и миром не возникают отношения, следовательно, диалога между ними не происходит.

Взамен прежнего понимания субъекта – объекта М. Бубер предлагает иной подход, при котором односторонняя связь субъекта и объекта «Я – Оно» сменяется отношением «Я – Ты». Здесь объект предстает как равноправный партнер, собеседник, друг. В качестве Ты может выступать другая личность, реальный собеседник, автор произведения, природа, Бог. Они все равнозначны Я, поэтому относиться к ним следует как к равным себе. Единственным условием этого является отношение взаимности как «духовная связь с миром». (38.) Встреча Я и Ты, в которой возникает «действительное отношение людей друг к другу, выражающееся в их общении», порождает диалог как сущностную характеристику всякой действительной жизни, а, следовательно, и познания. (39.)

Итак, философы - диалогисты в своём анализе парадигмы естественнонаучной рациональности показали, что её методологическим основанием является монологический принцип, который предопределил характер отношения субъекта и объекта в познании, где активность может проявлять преимущественно субъект. Однако, в своей активности и сам субъект представлен односторонне. Результатом познания является единое «сознание вообще» и единственная истина, исключая индивидуальное.

Методология, предлагаемая М.М. Бахтиным, М. Бубером, О. Розенштоком-Хюсси), строится на основе диалога «Я» и «Ты», при котором происходит встреча «человека познающего» с другим, равнозначным ему субъектом. Их отношение рождает понимание, включающее как знание об общих свойствах предметов, так и их индивидуальные особенности. В диалоге достигается знание бытия – события, участником и творцом которого является «человек познающий», личность с её иррациональным и рациональным, эмоционально-волевым и ценностным отношением к миру, личность, стремящаяся к достижению понимания.

**Примечания:**

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 615.
2. Там же. С. 616.
3. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. // Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 – томах. М., «Русские словари». 1997. Т.2. С. 60-61
4. Там же С. 173.
5. Бахтин М.М. Риторика в меру своей лживости. //Бахтин М.М. Собр. соч. Т.5. С.68.
6. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 2. С. 60.
7. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 2. С. 60.
8. Бахтин М.М. 1961. Заметки. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. С. 350.
9. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. С. 7.
10. Там же. С. 7.
11. Там же. С. 7.
12. Записи лекций М.М. Бахтина по истории русской литературы. Записи Р.М. Миркиной. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 2. С. 338 – 339.
13. Бахтин М.М. Теория романа. Теория смеха. О Маяковском. //Бахтин М.М. Собр. соч. Т.5. С.54.
14. Хайдеггер М. Вещь. 1950. //Время и бытие. С. 317.
15. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т.2. С.9.
16. Там же. С. 8.
17. Бахтин М.М. Проблема текста. //Бахтин М.М. Собр. соч. Т.5. С. 311.
18. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т.2. С.8.
19. Там же. С.8.
20. Бахтин М.М. К философии поступка. // Философия и социология науки и техники. М.: Наука. 1986. С. 130.
21. Там же. С. 105-106.
22. Там же. С. 130.
23. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук. //Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. С. 8.
24. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. // Бахтин М.М. Собр. соч. Т.

2. С. 175.
25. Там же. С. 57.
26. Розеншток-Хюсси О. Раса мыслителей, или Голгофа веры. // Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. М. – СПб. 2000. С. 7.
27. Розеншток-Хюсси О. Проникновение Креста. // Язык рода человеческого. С. 504.
28. Розеншток-Хюсси О. Рабочие учат слишком мало, а учителя слишком много: разгадка Августином загадки времени. // Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. С. 61.
29. Там же. С. 61.
30. Розеншток-Хюсси О. Раса мыслителей, или Голгофа веры. // Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. С. 25.
31. Там же. С. 13.
32. Там же. С. 23-24.
33. Там же. С. 17.
34. Бубер М. Проблема человека. // Бубер М. Два образа веры. С. 191.
35. Бубер М. Я и Ты. // Бубер М. Два образа веры. С. 22.
36. Там же. С. 22.
37. Там же. С. 22.
38. Бубер М. Затмение бога. // Бубер М. Два образа веры. С. 367.
39. Бубер М. Я и Ты. // Бубер М. Два образа веры. С. 99.

### Диалектика социальной философии, социологии и права в мировоззрении С.Л. Франка

Определяя место С.Л. Франка в истории русской философии, В.В. Зеньковский писал: «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, - не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии»(1).

Касаясь этой проблемы, И.И. Евлампиев отмечает, что в философской системе С.Л. Франка основным положением была идея абсолютного бытия. Таким образом, С.Л. Франк переосмыслил проблему Абсолюта, опираясь на фундаментальные идеи Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Л. Шестова, Н.А. Бердяева. Вместе с тем, следует признать, что истоки социальной философии С.Л. Франка заключались не только в прочной *традиции русской философии*, но и в значительной степени в *социальных процессах*, характерных для первой трети XX века.

Об этом говорил С.Л. Франк в речи на съезде русских студентов в Германии (май 1923 года), отмечая, что в духовном пути мыслящего русского человека, «пережившего последнюю четверть века нашей, столь трагической, общественной и духовной истории... содержится нечто объективно ценное и в особенности нужное ныне подрастающему поколению русской молодежи»(2). Речь идет, согласно Франку, не только о крушении некогда признававших обществом кумирах, «которыми была соблазнена душа русского интеллигента XIX века и поклонением которым еще в значительной мере доселе живет западноевропейское человечество»(3).

Исследовательская программа С.Л. Франка состояла в определении общей основы общественной жизни путем опровержения эмпирического сознания, которое представляло эти основы в виде множества «конкретных проявлений в пространстве и времени»(4).

Познание сущности общественной жизни С.Л. Франк рассматривал как проблему социальной антропологии, поскольку основным вопросом знания является определение места человека в структуре социального бытия. Впрочем, не менее важной, согласно Франку, является понимание места общественной жизни в бесконечном космическом бытии, а также установление к какой «области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?»(5)

Опираясь на традиции русской философии начала XX века, в частности, на труды Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франк полагал, что определение природы и смысла общественной жизни есть часть проблемы определения «природы и смысла человеческой жизни вообще - проблемы человеческого самосознания», проблемы истинного назначения человека в мире.

Вопрос этот, по Франку, религиозно-философский, предполагающий определение важнейшей цели человеческой мысли и содержания умственных исканий великих мыслителей. Онтологической основой такой постановки вопроса являлось убеждение С.Л. Франка, согласно которому «конкретно человеческая жизнь... всегда есть совместная, т.е. именно общественная, жизнь»(6), имеющая в сознании милли-

---

---

онов абсолютный смысл.

Аксиологической основой осмысления общественной жизни, согласно Франку, лежит убеждение, что «всякая отдельная общественная цель приобретает ценность и смысл только как средство осуществления... общей цели и, следовательно, общего существа общественной жизни, как таковой»(7).

Известные в истории государств и народов отступления от данного принципа подтвердили *необходимость познания* «общественной жизни, развития подлинного общественного самосознания»(8).

Решение этой задачи определяется существенными особенностями положения человека первой трети XX века. Первая заключалась в том, что человечество вступило в эпоху войн, потрясений, то есть утраты устойчивости международной и внутренней политики. В результате произошло разрушение известных и появление новых европейских государств, для которых характерно отсутствие глубокого социального опыта.

Разрушение социальной стабильности характерно и для народов Востока, которые всегда жили, согласно исламу, в условиях устойчивого общества. В начале XX века они угрожают основам европейской цивилизации. В итоге С.Л. Франк, опираясь на глубокие предсказания В.С. Соловьева, делает вывод, что период мирного развития человечества заканчивается. Главное состояло в том, что рушится «гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможность устроения, земными человеческими средствами, земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью»(9).

Но трагедия современного мира, показывает Франк, состояла не столько в разрушении кумиров, сколько в том, что «угасающая гуманистическая вера не сменилась никакой иной положительной верой»(10). В результате, делает вывод С.Л. Франк, человечество погрузилось в состояние глубочайшего безверия и духовной разочарованности. «Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи»(11).

С.Л. Франк отмечает, что в эпоху всеобщего безверия история может твориться только обновленной верой. В этом заключается спасительный парадокс эпохи. Потеряв способность творить историю, человечество погибнет, если окончательно попадет во власть «непросветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил»(12), выход из которых возможен на пути осознания своего бессилия и понимания, что историческая задача человечества не сводится к заботе о текущих нуждах и выработке исторического самопознания; а в обретении «положительной веры», в осознании вечных незыблемых начал человеческой жизни, вытекающих из осознания самого существа человека и общества.

Таким образом, задача социальной философии состоит в переходе от намеченного Г.С. Сковородой *самопознания к познанию сущности и природы общества*, то есть в ответе на вопрос, «какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает»(13).

Решение этого вопроса имеет не только философское, но и практическое значение, поскольку позволит в максимальной степени осознать непреходящую *ценность* общественной жизни. «Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия»(14), то есть к философскому уяснению и обоснованию общественного самопознания через «поз-

вание вечных и общих основ общественного бытия»(15).

Самая серьезная опасность на этом пути, согласно Франку, состоит в заблуждении, что философия нередко уводит мысль от познания конкретной реальности, единственно необходимой для совершенствования практической жизни. Критикуя идеологию социального эмпиризма, С.Л. Франк обосновывает положение, согласно которому только «общее - именно подлинно общее - не есть абстракция, оно есть целое... Напротив, все единичное, вырванное из связи с общим и рассматриваемое изолированно, есть именно абстракция; оно искусственно обеднено, обесцвечено, умерщвлено, ибо оно живет только в целом, будучи укоренено в нем и питаясь его силами. Истинно и конкретно есть не часть, а только целое; все частное именно тогда можно понять в своей полноте и жизненности, когда оно постигнуто на фоне целого, как неотъемлемый момент и своеобразное выражение целого»(16).

*Социальная философия*, по Франку, является единственно конкретной наукой, направленной на познание всеединства, то есть реальности во всей ее полноте. Истинный философ тот, кто широкий Божий свет, тот, кто умеет увидеть реальность в ее полноте и объективности. Таким образом, социальная философия есть попытка «увидать очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности»(17). Но решая эту задачу, С.Л. Франк утверждает, что вопрос о характере и методологической природе обобщающего социального знания предполагает определение отношения социальной философии и *социологии*.

Возникнув в трудах Огюста Конта «социология», как полагает Франк, после неудачных попыток радикальных реформаторов осуществить общественные мечты и создать совершенное человеческое общество, сформулировала убеждение, согласно которому человечеству поставлены вечные, неизменяемые начала общественной жизни, над которыми не властна человеческая воля. Таково именно основное содержание религиозно осмысленной интуиции Жозефа де Местра, под влиянием которой возник замысел «социологии» Огюста Конта, решившего отказаться от «абстрактного» или «метафизического» мировоззрения XVIII века, хотевшего строить общественный порядок на основании отвлеченных принципов. В результате О. Конт приходит к выводу, что «социология» есть положительная наука об обществе, познающая «естественную, независимую от человеческой воли закономерность общественной жизни»(18). Так возникла идея создания обобщающего социального знания, которое в течение уже почти 100 лет развивается под именем социологии.

Однако, отмечает С.Л. Франк, несмотря на столетнюю историю «социология» не имеет ни точно определенного предмета, ни общепризнанных методов и научных традиций. Анализируя основной недостаток социологии, С.Л. Франк отмечает, что «социология» поставила своей задачей познать «законы» общественной жизни, аналогичные «законам природы»; то есть ее представители хотели превратить ее в положительную науку об обществе *по образцу естествознания*. Согласно Франку, опыт подобного социологического познания никаких положительных результатов не принес. Причина состоит в том, что общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа. Именно поэтому познание общественной жизни неизбежно носит характер самопознания человека(19).

С.Л. Франк делает вывод, что *отказ от философского познания* общественных явлений и понимание общества как только объективной предметной действительности, познаваемой «положительной» наукой, обрекает на неудачу любого исследователя. Понимая под обществом специфическую форму бытия, С.Л. Франк считает основными задачами исследователей решение вопроса об отношении между свобо-

---

---

дой и необходимостью, между идеалом и действительностью, о наличии и своеобразии закономерности общественной жизни, что является *исключительной* задачей социальной философии.

«Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы феноменологии духа и потому требуют философского изучения. Положительная наука, изучающая эмпирию действительности, здесь - как и всюду - может быть только специальной наукой; нити, связующие частные области в высшее, общее единство, проходят через глубину, не доступную эмпирическому знанию»(20).

Когда положительная наука, отмечает Франк, опирается на категории натуралистического мировоззрения, она исходит из положения, что предмет ее познания ничем не отличается от предмета естественных наук, она ведет познание по неправильному пути, поскольку натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное. «Признаем ли мы или нет законность науки, именуемой «социологией», из сказанного во всяком случае ясно, что она не может заменить собою ясно и сознательно поставленного замысла социальной философии и что подлинно обобщающее, достаточно глубоко и широко захватывающее свой предмет обществоведение может быть только социальной философией»(21).

Следующей проблемой С.Л. Франка является определение системы отношений социальной философии и *философии права*, глубочайшие идеи которой сформулированы Гераклитом, Платоном и Аристотелем. Обращаясь к этой проблеме, С.Л. Франк полагает, что «философия права по основному, традиционно-типическому ее содержанию есть познание общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества»(22). С.Л. Франк считает философию права нормативно-теоретической основой существования идеального бытия. Неизбежная ограниченность правового сознания, согласно Франку, заключается в том, что в нем не ставится вопрос о смысле и сущности самого общественного бытия. Ограничиваясь проблемами социальной этики, большинство исследователей природы общественного идеала не занимались социальной феноменологией и онтологией. Между тем, понять условия возможности самой философии права невозможно без установления характера теоретических отношений между онтологией и этикой.

Следующее направление в философии права есть учение об общественном идеале, которое строится на философском мировоззрении, а также на анализе природы общества и человека. Такое учение С.Л. Франк считает частью социальной философии (23), а одним из представителей его называет П.И. Новгородцева, опиравшегося в своих исследованиях на философские идеи Платона, Канта, Гегеля, В.С. Соловьева.

Высокого оценивая достижения представителей этого направления, С.Л. Франк считает их общим недостатком опоры на кантовское противопоставление этики онтологии, в результате чего философия права мыслится как чисто «нормативная наука», как автономная система норм и предписаний. Между тем, познание любого общественного идеала должно учитывать онтологический аспект исследования бытия. Выводя правовые нормы исключительно из общественного идеала, из идеи добра и необходимости социальной гармонии, сторонники такого рассмотрения практически полностью игнорируют онтологическую природу общества и человека. Создаваемое ими идеальное бытие имеет этико-телеологический, по существу

безусловный характер, глубинной основой которого является недооценка онтологической природы общества и полное игнорирование опыта предшествующих поколений.

Развивая эти положения, С.Л. Франк полагает, что «Добро» не есть «идеал», устанавливаемый человеческой волей, иначе оно оставалось бы произвольным; добро, как таковое, не есть только «должное», требование, - таким оно выступает лишь в отношении несовершенной человеческой воли. Добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности (24).

«Но из этого же непосредственно вытекает, что этика онтологически определяется не только существом Бога, но и существом человека. То и другое вообще не существует отдельно, а существует лишь в неразрывном единстве Богочеловечества. Нравственное сознание человека есть вообще не что иное, как практическая сторона сознания его богочеловеческого существа»(25). Это обстоятельство и дало основание С.Л. Франку сделать вывод, согласно которому «в области общественного самосознания основополагающей наукой является не философия права, не самодовлеющее познание общественного идеала, а именно социальная философия как феноменология и онтология социальной жизни»(26).

Таким образом, планы будущего идеального устройства общества заслуживают внимания только в том случае, если они учитывают весь исторический опыт человечества, а не строятся на отвлеченных принципах или нравственных идеалах. Отсюда вывод, что «конкретная реальная нравственная воля человека есть подлинное содержание нравственной жизни...Идеал - в жизни личной, как и в жизни общественной - есть лишь момент целостной конкретной человеческой жизни. И потому как этика вообще подчинена как производная часть религиозной философии и антропологии, так и философия права подчинена социальной философии»(26).

Совершенно очевидно потому, что социальную философию С.Л. Франк рассматривает с точки зрения ее онтологического содержания и подчеркивает, что современные общественные науки игнорируют религиозное убеждение человека в наличии вечных божественных законов, поскольку ориентируются главным образом на эмпирические закономерности общественной жизни. В качестве примера С.Л. Франк ссылается на трактовку нравственного идеала, источником которого является сознание человека, а не вечная онтологическая необходимость. В противоположность этому социальная философия, согласно Франку, должна опираться на вечные закономерности бытия, поскольку человек «не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни. И последняя задача социальной философии - найти и определить основные из этих законов»(27).

Анализируя отмеченную особенность русской философии конца XIX-середины XX века, С. Л. Франк, показал, что *для западной философии* со времени Р. Декарта, Дж. Локка и И. Канта основой признания существования мира была определенная форма сознания. Само бытие было практически непостижимо для знания и замещалось в сознании его феноменологическим образом, то есть бесспорное существование бытия обосновывалось существованием мысли о нем. *Для русской философии* непосредственно очевидным было бытие как таковое, данное не посредством сознания и не как его предметное содержание. Таким образом, предметом их исканий

---

---

стала реальная, а не мыслимая связь между бытием и познающим субъектом. А это означало, что самая глубокая сущность онтологизма русской философии состояла в признании своего бытия частью бытия всеобщего. Используя формулу С.Л. Франка, можно сказать, что «не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма», видевшего в человеке не маленькую часть мира, а мир бесконечных потенциальных сил, часть земного и космического целого. Эта кардинальная идея отечественной философии была разработана Н.О. Лосским в работе «Бытие и ценность» в 1931 году.

**Примечания:**

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. – С. 158, 177.
2. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. – С. 113.
3. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. – С. 114.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. – С.
5. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 15.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 15.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 15.
8. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 16.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 16.
10. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 16.
11. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 17.
12. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 17.
13. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 17.
14. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 17.
15. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 17.
16. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 18.
17. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 18.
18. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 19.
19. См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 19.
20. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 20.
21. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 21.
22. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 21.
23. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 22.
24. См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 23.
25. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 24.
25. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 25.
26. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 25.
27. Франк С.Л. Духовные основы общества. – С. 35.

## Социально-политическая философия Вл. Соловьева в контексте русской истории\*

В последние годы в основном с подачи действующих политических сил в общественное сознание России активно стали внедряться различные идеологические «метки» как-то — консерваторы, либералы, правые, центристы и т.д. Подчас присвоение того или иного определения не является обоснованным в силу неясности самого термина для тех, кто им пользуется. Подобная же ситуация наблюдалась в России в конце XIX- начале XX вв. - существовала масса течений, движений, направлений общественной мысли, сталкивающихся и жестко дискутирующих между собой. Весьма значительной фигурой в общественной жизни страны конца XIXв. был философ, публицист и религиозный деятель Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900), сын известного русского историка С.М. Соловьева. Определяя отношение различных течений русской общественной мысли кон.XIX- нач.XX вв. к концепции Соловьева, можно выявить как существенные аспекты самих этих течений, так и типологизировать собственно Соловьевскую доктрину.

Общественно-политическая позиция Соловьева была весьма сложна. С одной стороны, в ней присутствовали явно религиозно-утопические элементы, например, - идея установления Царства Божьего и всеобщее воскрешение умерших [11.498]. В соответствие с этой установкой, высшей формой человеческой организации Соловьев признавал церковь, которая «как Царство Божие должна обнимать собою всё безусловно» - и союз религиозный, и государство, и экономику [12.1/178]. При этом не стоит забывать, что Соловьев настаивал на сознательном и свободном подчинении человеческой воли Божественной. Он указывал в «Великом споре», что *церковь насильственно над кем-либо господствовать не может*. Поэтому он требовал свободы для Церкви, свободы от государства и писал, что присвоение государством высшего духовного авторитета есть безумная и пагубная узурпация [11.496,505,509,531-532; 12.1/437]. Но это был лишь один из аспектов социальной философии Соловьева. Были в ней и явные рационалистические элементы, которые представляются в наше время наиболее ценной частью его философского наследия. Религиозные идеалы Соловьева были еще современниками признаны утопическими и неосуществимыми, хотя сам философ твердо держался обратного мнения. А вот то рациональное зерно, которое, несомненно, было в социально-политических воззрениях Соловьева, к сожалению, не было воспринято и востребовано современниками и по большому счету забыто потомками. А ведь социальная программа философа конца позапрошлого века, по прихоти истории, сейчас оказывается не менее актуальной.

Изначально, несмотря на всю религиозную риторику в отношении феномена государства Соловьев не выходит за традиционные рамки новоевропейской рационалистической философии. Для объяснения сущностного значения государства Соловьев использует гегелевское определение права, которое есть равновесие меж-

---

\* В данной статье в квадратных скобках первая цифра указывает на номер издания по списку литературы, вторая — на страницу издания, если второе число дробное, то первая цифра дроби указывает на номер тома или журнального выпуска, вторая — на страницу в нем; разные издания отделяются точкой с запятой, страницы — запятой.

---

---

ду двумя нравственными принципами – личной свободой и общим благом [11.453]. Здесь Соловьев прямо следует гегелевской традиции полагать в основу гражданско-правовой организации общества принципы индивидуальности и всеобщности. В свое время Гегель указывал, что гражданское общество создается посередине между семьей (индивидуальным началом) и государством (всеобщим началом), но не раньше, а позже государства. Благо единичного лица и его права существенно переплетены с благом и правом всех, основаны на них и лишь в этой связи действительны и обеспечены [3.211-212].

Но не только на гегельянстве строил свою политологическую доктрину Соловьев. В ней можно найти и элементы влияния просветительских теорий, в частности Руссо, который писал, что противоположность частных интересов создало необходимость государства. Благодаря ему человек теряет неограниченное право на все, что его прельщает, но выигрывает гражданскую свободу и право собственности на все, чем владеет. Даже терминология Соловьева и Руссо совпадают – оба называют государства телами, организмами [9.13,14,17,21,30; 11.461]. Тех же воззрений на государство, как на силу, способную умерять непримиримые классовые противоречия, дабы удержать общество от распада, придерживались и непосредственные приемники Руссо и Гегеля – марксисты [17.176].

Собственная Соловьевская концепция строится на том основании, что поскольку Церковь посредством христианства не смогла полностью овладеть человечеством, его мыслями, стремлениями, побуждениями, и в человечестве сохранились стремления к нарушению права, к беззакониям, поэтому для реализации минимальных нравственных норм, представленных в праве, оно всегда должно быть связано с санкцией, т.е. с угрозой кары за неисполнение нормы. Для того, чтобы санкция имела действительную силу, необходима власть, способная положить предел всем человеческим беззаконным стремлениям и принудить всех и каждого к исполнению права, т.е. государство. Оно подчиняет насилие – праву, произвол – законности, истребительное столкновение частных элементов природного человечества заменяется при государственности правильным порядком существования [11.460-462,520].

Соловьевская концепция по содержанию очень близка системе другого религиозного философа кон. XIX в. Н. Федорова, который также полагал, что государство с его юстицией, полицией есть печальная, но необходимая. И пока единство человечества не имеет выражения в действии, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении. А пока не исчезнет убийство, не исчезнет и его необходимое следствие – суд земной. Поэтому государство возникает как чрезвычайная мера против опасности взаимного истребления родов. Оно необходимо, пока не образовалось всемирное родство [17.104]. Видно, что оба философа всеединства говорили почти одинаковыми словами об одной и той же, выявленной европейской философской традицией закономерности.

Таким образом, перед нами вполне рационалистическое объяснение Соловьевым значения государства, как охранителя права и основ человеческого общежития. Подобную задачу Соловьев называет консервативной. Как совершенно верно указывал критик Соловьева, для последнего задача государства состояла не в том, чтобы обратить мир в Царство, а в том, чтобы он не превратился до времени в ад, поскольку ограждение общественной безопасности необходимо для самого существования общества, а его уничтожение означало бы ликвидацию и самого нравственного начала [12.2/157,159].

Однако Соловьев пошел дальше в своих рассуждениях о государстве. Он на-

стаивал на расширенном толковании функций и обязанностей государства. И в этом заключается оригинальность его доктрины, и ее значение для истории общественной мысли. Он пишет, что консервативную задачу ставили перед собой только языческие государства, а христианское – должно ставить прогрессивную, т.е. улучшать человеческое существование для приготовления человечества к Царству. Христианское государство должно постепенно поднимать мирское общество до высоты церковного идеала и преобразовывать его по образцу Церкви [10.257,257,262]. Государство должно улучшать существующий общественный порядок, проводить социальные реформы, устранять препятствия для развития страны и личности. Не случайно Соловьев восхищался великим актом Освобождения крестьян, проведенным Государем Александром II [11.337,338]. В частности Соловьев требовал от государства проведения христианской политики, которая, например, выражалась в требовании обеспечить право каждого производителя на известную минимальную степень материального благосостояния как необходимое условие для достойного человеческого существования и развития [10.257; 11.426,534]. Мысль Соловьева совершенно рациональна и даже в некотором смысле, материалистична. Без материального улучшения жизни никакие разговоры в конце XIX века о духовном преображении человечества в Царствие Божие были невозможны. Это на заре христианства можно было обещать убогим жителям Римской империи скорое второе пришествие, а во времена Соловьева подобные призывы могли расцениваться не иначе, как попытка подсадить народ на духовный опиум.

Здесь необходимо отметить, что несмотря на свой традиционалистски-религиозный консерватизм, Соловьев не видит в государстве субстанциональности и полагает вне его высшие ценности. Для Соловьева государство есть лишь зависимая функция от неизменного аргумента, оно должно выполнять свою, поставленную ему извне цель. Оно не должно присваивать себе высший духовный авторитет, что есть безумная и пагубная узурпация<sup>а3</sup>. Наоборот, оно должно как можно менее стеснять внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному воздействию церкви и вместе с тем как можно шире обеспечивать внешние условия для достойного существования и совершенствования людей [11.529-533]. При этом и церковь не должна действовать принуждением, но подчинение человеческой воли Божественной должно быть сознательным и *свободным*. В одном из своих произведений - «Великий спор и христианская политика» - Соловьев прямо писал, что *церковь насильственно над кем-либо господствовать не может*.

Но именно так действовала официальная русская церковь, на которую и ее руководителя обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева (1827-1907) Соловьев обращает свое скрытое негодование. Он возмущается тем, что государство, присвоив себе церковный авторитет, учит своих подданных истинному богословию, допуская при этом, чтобы они оставались безграмотными, чтобы они умирали с голоду или от заразы. Такое государство – заключает Соловьев - теряет причину своего существования [11.426,533,534]. Остается только догадываться, что имел в виду Соловьев, высказывая эту фразу. Однако всего 20 лет спустя от выхода в свет «Оправдания добра»(1897г.) то самодержавное государство, о котором писал Соловьев, действительно прекратило свое существование.

Разрыв Соловьева с Победоносцевым начался, когда в 1881 г. к власти в стране пришел Александр III вместе со своим ближайшим советником – Победоносцевым и официальной государственной идеологией стал крайний национализм, понимаемый не только как преобладание господствующей народности, но и как необхо-

---

---

димось ущемления прав инородцев. Именно в период правления Александра III в России возник еврейский вопрос, и представители этой народности в бесчисленном множестве пошли в революцию. Соловьев не принимал националистических идей в узком их понимании, он думал, в первую очередь, о всем человечестве. Как очень верно замечает А.Ф. Лосев, Соловьев слепо и аффективно верил во вселенский универсализм и ради этой вселенской истины он считал необходимым отказ от национального эгоизма. Всю официальную идеологию Соловьев называл безыдейным национализмом, звериным патриотизмом и православным фанатизмом. В статье «Китай и Европа» Соловьев использовал для определения официальных национал-патриотов понятия «реакционеры» и «ложные консерваторы», разумея, что есть еще и *истинные консерваторы*, к каковым он относил себя [6.378;7.143; 10.407].

Словом, граница между реакционерами-охранителями и истинными консерваторами пролегла у Соловьева по следующим позициям: национальный вопрос, положение церкви и функции государства. О национальном вопросе Соловьевым было написано более всего полемических статей против охранителей. Относительно независимости церкви от государства Соловьев вынужден был высказываться достаточно сдержанно, не называя прямо имя Победоносцева, но постоянно подразумевая его в своих сочинениях. В целом по этим двум вопросам позицию Соловьева можно охарактеризовать как защиту *свободы* (совести, слова, культурной идентичности и т.д.). Однако на основании защиты Соловьевым свободы его нельзя признать классическим либералом. Он оставался консерватором в европейском, «истинном» смысле. Ведь даже столпы европейского консерватизма — де Местр и де Шатобриан защищали свободу против посягательств на нее легитимных монархов. Известно, сколько проблем у Шатобриана было с режимом Бурбонов во время Реставрации [16]. В этом смысле русские охранители-реакционеры представляли из себя типологически тех европейцев, которые в свое время защищали Старый порядок до и во время буржуазных революций кон. XVIII- XIX вв. А главное различие консерватизма Соловьева от либерализма крылось в определении функций государства.

Во-первых, следует выяснить отношение к государству русских реакционеров. Они обожествляли государство как фактическую силу (М.Н. Катков) [8.79]. Их позиция вполне соответствовала гегелевской - наивысшей обязанностью человека является быть членом государства. Фактически получается, что государство, по Гегелю, привнесено в мир не человеческой волей, и следовательно от нее не зависимо, а есть шествие бога в мире, т.е. имеет не человеческую, а высшую, абсолютно-духовную сущность и априорно дано человеку, которому остается только подчиниться ему, как прежде он подчинялся церкви [3.263,268]]. Предъявление каких-либо требований к государству, пусть даже — проводить политику в христианском духе — почиталось святотатством и оскорблением величества. Но именно так относился Соловьев к государству — как к функции, способствующей построению Царствия. Конечно, отношение к государству как к функции, зависимой от общественного аргумента, есть чистой воды либерализм. Но русские либералы-современники Соловьева не приняли его концепцию.

Главным критиком Соловьева выступил известный историк, юрист и политический деятель эпохи Освобождения Б.Н. Чичерин (1828-1903). Главную проблему, которую истинный либерал XIX в. замечает у Соловьева — это угроза полного отрицания свободы личности в процессе построения Царства принудительными действиями государственной власти [14.9/76,11/84,1/44/72]. Фактически, Чичерин критикует именно синтез правых и левых элементов Соловьевской концепции. Правые

элементы он критикует за утопическую, средневековую идею Царства и ограничение свободы личности перед лицом Церковного авторитета и всецелой организации человечества, т.е. за тоталитарные элементы традиционалистской доктрины Соловьева. Левые элементы, представленные расширительным толкованием функций государства, также не приемлемы для представителя буржуазной юриспруденции, поскольку классический либерализм исходит из невмешательства государства в экономику и социальные отношения.

Касаясь этих проблем, Чичерин весьма характерно называет Соловьева социалистом и уподобляет его идеи «фантастическим построениям» Руссо. Упоминание Чичериным французского просветителя не случайно. Именно Руссо был одним из первых в мировой истории мысли, кто обосновывал функциональное отношение к государству, указывая, что акт, которым народ подчиняет себя начальникам, не есть договор, а есть поручение, должность, а начальники есть простые чиновники суверена, т.е. народа. Так же Руссо высказал, правда, очень сумбурно, что, однако, вполне соответствовало не разработанности социального вопроса в его время, те идеи, которые впоследствии легли в основу как материалистического, так и христианского социализма, а именно то, что государство обязано позаботиться, чтобы его граждане не были настолько бедны, чтобы были вынуждены продавать себя [14.11/88-89; 9.44,49].

Зато решение Соловьевым национального вопроса Чичерин оценивает вполне положительно. И это было то общее, что объединило либерала Чичерина и консерватора Соловьева против реакционного направления общественной мысли.

Таким образом, консерватизм Соловьева и либерализм Чичерина объединяет равно негативное отношение к крайностям национализма, охранительства, превознесению государства, как нравственной категории, а так же трепетное отношение к свободе (Чичерин полагал, что в концепции Соловьева для нее нет места, но выше мы говорили о действительной роли свободы в его системе). Различия же их сводятся к (не)признанию за государством социальных функций. Здесь становится заметна некоторая «отсталость» Чичерина, не говоря уже о Победоносцеве. Последний жил представлениями о Старом порядке, другой – лишь о современном ему буржуазном мире. Соловьев же был, возможно, самым прогрессивным русским философом. Он не только призывал Россию пойти по пути, по которому в тот момент шла Германия, но и даже больше – он предвещал эпоху демохристианского социализма в Европе.

При жизни Соловьева О. фон Бисмарк (1815-98) в Германии, будучи классическим европейским консерватором, начал проводить в 1880-е гг. социальные реформы – первые в своем роде, положившие начало целой политической тенденции, названной буржуазным реформизмом [4.89; 15.275,341]. А спустя полвека после смерти русского философа, по окончании великой войны европейские государства (Франция, Италия), во главе которых стояли различные христианско- и социал-демократические партии закрепили в своих конституциях обязанность государства и общества гарантировать личности необходимые условия для их развития [5.89,124].

Соловьев создал очень сложную универсалистскую социально-политическую концепция, соединившую в себе как традиционалистски-религиозный консерватизм, так и рациональные либеральные и социальные элементы. Не зря русские философы-критики Соловьева указывали, что он, выполняя завет Достоевского, высказанный в Пушкинской речи - примирил Чаадаева с Хомяковым и создал синтез западничества и славянофильства, национальный универсализм [1.152; 2.226].

В целом участие Соловьева в развитии отечественной мысли выглядит сле-

дующим образом: он предлагал консервативную западного типа альтернативу общественного развития, предполагавшую сохранение основополагающих традиций – религиозной веры, монархической государственности, народности – с предоставлением свободы личности, совести, слова и т.д., т.е. всего того, что было на Западе после буржуазных революций и отчасти появилось России при Александре Освободителе. При нем Россия приблизилась по своему социально-политическому статусу к европейским государствам второго эшелона капитализма – Германии, Австрии, Италии и т.д. Разница с либералами, русскими или европейскими, состояла только в том, что консерваторы выдвигали на первый план традиционализм и государственность, а либералы – принципы свободы и невмешательства. Однако консерваторы не отрицали принципов свободы и даже более чем либералы были готовы идти на социальные реформы. Именно такого склада была социально-политическая концепция Соловьева, не реализовавшаяся на русской почве.

Для современности имеет несомненное значение обоснование Соловьевым *функциональной* сущности государства, *долженствующего* выполнять определенные общественные задачи. В этом вопросе Соловьев опирался на гуманистические принципы естественных прав человека, толкуя их расширительно. В свое время просветительская Декларация независимости 1776 г. закрепила за человеком право на стремление к счастью. Это право принадлежит человеку как разумно-свободному существу, оно является неотъемлемым атрибутом сущности человека. Соответственно, Соловьев и декларирует, что для поддержания личного достоинства, своей сущности человек должен обладать указанным правом в смысле «известной минимальной степени материального благосостояния». Государство не может вмешиваться во внутренний мир человека, обеспечивать ему духовный комфорт и счастье, но в его силах обеспечить человеку материальные возможности для свободного духовного развития. В этом собственно и будет заключаться гармоничное существование личности в мире – экономическое благосостояние, обеспеченное государством, и не ограниченная государством духовная свобода. Эта гармония и была для Соловьева путем к Царствию. Разумеется, оно не могло быть построено даже при выполнении всех этих условий за 20 лет (равно как и коммунизм). В одном разговоре с Федоровым Соловьев признался, что срок исполнения подобного проекта 10-25 тысяч лет. И эта дата показывает, насколько Соловьев мыслил не утопично, а реалистично. Действительно даже 10 тысяч лет назад, жившие в каменном веке, но уже разумные люди и представить себе не могли, что спустя этот срок их далекие потомки будут запускать искусственные спутники к планетам, которые они по невежеству своему сейчас обожествляют. Что же касается доктрин Соловьева, то именно в их духе, но противоречиво и сложно шло развитие государств в XX в.: человек, поскольку он – сущность, имеет право на необходимые условия для своего развития, а государство, поскольку оно – функция, обязано обеспечить ему их.

**Примечания:**

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996.
2. Булгаков С. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? //Труды по социологии и теологии. М, 1999. Т.1. От марксизма к идеализму.
3. Гегель Г.Ф.В. Соч. Т.VII. Философия права. М-Л, 1934.
4. Кертман Л.Е., Рахшмир П.Ю. Буржуазия Западной Европы и Северной Америки на рубеже XIX-XX вв. М, 1984.
5. Конституции буржуазных государств. М, 1982.

6. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М, 2000.
7. Лосский Н.О. История русской философии. М, 1991.
8. Новгородцев П. Идея права в философии Вл.С. Соловьева //Вестник МГУ. Сер.7. 1992, №3.
9. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. М, 1938.
10. Соловьев В.С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998.
11. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. в 2-х т. М, 1988. Т.1.
12. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. В 2-х т. М, 1995.
13. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве // Соб. соч. в 4-х т. М, 1995. Т.1.
14. Чичерин Б.Н. О началах этики //Философские науки, 1989, № 9-11; 1990, № 1, 4.
15. Чубинский В.В. Бисмарк: политическая биография. М, 1988.
16. Шатобриан Ф.Р. де Замогильные записки. М, 1995. Кн.25, 28.
17. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М, 1989

## Традиция святоотеческого антропоцентризма в русской философии

Многие современные исследователи констатируют, что современный человек нуждается в решительных и существенных изменениях. Ему нужно вернуться к самому себе, к полноте своего развития, к своей гуманной сущности, жизненной истинности, простоте и человечности. Идеи о внутренней, духовной активности, о необходимости духовно-нравственного развития человека, о приоритете социально-духовного, соборного бытия перед бытием чисто экономическим, наличие идеала, совершенства, к которому необходимо стремиться, возникшие в святоотеческой византийской традиции, могут быть востребованы современным обществом как необходимые жизненные основания. В этой связи актуализируется обращение к одному из аспектов святоотеческой традиции понимания человека, святоотеческому антропоцентризму, нашедшему свое отражение и дальнейшую разработку в русской религиозной философии.

Для русской религиозно-философской мысли характерно понимание человека как *центральной* категории философии. Внимание русских философов было сконцентрировано на человеке как центре Вселенной, как субъекте, наделенном высоким достоинством, особой миссией, заключенной в воссоединении естественного и сверхъестественного миров. Эти представления о человеке в русской философии были тесно связаны с византийской антропологией. Византийские мыслители, Отцы Церкви, такие как Григорий Нисский, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин создали *традицию понимания человека*. В соответствии с этой традицией, человек являлся центром мироздания, микрокосмом, наделенный телом и душой, он был связующим звеном между миром телесным и духовным. Согласно византийским мыслителям, человек потому имеет столь высокое достоинство, что сотворен по образу и подобию Божию, и в результате этого становится проводником Божественных действий. Такое понимание высокого предназначения человека в мире позволило определить византийскую концепцию понимания человека как *святоотеческий антропоцентризм*.

Такое понимание человека, сформировавшееся в византийской традиции существенно отразилось в русской религиозной философии. Для ее представителей в конце XIX – первой половине XX века было актуально осмысление роли человека в Космосе, проблемы смысла жизни, феномена смерти и истинных ценностей. Это было связано с кризисными явлениями в общественном развитии и духовной сфере, и, в связи с этим, в обращении мыслящей части общества к православию с целью его философского осмысления. Православное мировоззрение мыслилось как необходимая основа для восстановления жизненных сил общества. В этой связи оказались востребованными и представления о предназначении человека в Космосе, о смысле человеческой жизни, сформированные византийскими философами и богословами.

Святоотеческий антропоцентризм проявился в русской религиозной философии в разных вариантах. Классифицируя антропоцентрические воззрения русских философов, представляется возможным выделить два основных подхода к пониманию человека: *традиционный подход*, питаемый в основном святоотеческой традицией, в соответствии с которой человек – сотворенная сущность, не обладающая возможностями Создателя, и *персоналистический* подход, при котором человек

представляется Творцом, подобным Богу, активно творящим субъектом.

Традиционный подход к пониманию человека предполагал наиболее последовательное восприятие святоотеческой традиции. В соответствии с этим подходом, хотя человек воспринимался субъектом, наделенным высоким достоинством, имеющим назначение воссоединения ныне разделенных миров, не лишенным, соответственно, творческого таланта, однако, его творческая мощь не сравнима с Божественной возможностью творения. Притязания же человека на сравнение с Богом, на равенство или подобие их творческого потенциала представлялись дерзостью и умалением Божественного достоинства.

Русским философом, наиболее полно следовавшим в русле святоотеческой традиции, был П.А. Флоренский. По мысли философа, все истины уже были изложены византийскими христианскими мыслителями, к ним только необходимо вновь обратиться.<sup>1</sup> Человек, по мысли философа, является центральной фигурой исторического процесса. Но роль человека в мире двойственна. Он повинен в том, что в результате его грехопадения Космос разделился на бытие и сверхбытие, мир божественный и «во зле лежащий». Но это же определяет необходимо активную позицию человека в этом мире. Он должен исправить земной мир, воссоединить его со сверхбытием. Это представляется возможным совершить П.А. Флоренскому через любовь к ближнему, через воссоединение и очищение всех людей в любви и тогда наступит Царствие Небесное на земле.

Таким образом, понимание П.А. Флоренским человека и его роли в мировом процессе ретроспективно и потому традиционно. Мыслитель делает акцент на духовном совершенствовании человека, на его очищении от грехов, которое приведет всех людей в Царство Небесное, позволит воссоединить два мира.

Подобное понимание человека свойственно и С.Н. Булгакову. В его философии человеку как центру мироздания и человеческой деятельности уделяется особое внимание. Творчество для Булгакова свободное и трудовое воспроизведение и воссоздание бытия из уже имеющихся элементов, наперед данных образцов. Человек как тварное существо ничего метафизически нового создать не может. Такое творение принадлежит только Творцу.<sup>2</sup> По мысли философа, человек есть, с одной стороны, потенциальное все, потенциальный центр антропокосма, хотя и нереализованного еще, но реализуемого, а с другой он есть и продукт этого мира, этой эмпирии.

С.Н. Булгаков отмечает также двойственность человеческой природы. «В хозяйственном отношении к миру открывается и величие призвания человека и глубина его падения».<sup>3</sup> Человек есть микрокосм, как Логос мира и душа его. В хозяйстве как труде, осуществляется полнота действительности человека не только как физического работника, но и как разумной воли в мире. «Научное естествознание и техника раскрывают пред человеком мир как безграничные возможности. Глухая бесформенная материя делается прозрачна и духовна».<sup>4</sup> Этим выявляется космизм человека, его господственное призвание в мире. Словом, по мысли философа, истинное призвание человека в возвращении мира к утраченному совершенному бытию, и это возвращение он осуществляет через свою хозяйственную деятельность.

Традиционный подход в осмыслении человека отражен и в философских построениях М.М. Тареева. Цель человеческой жизни, по мысли М.М. Тареева — слава Божия, которая достигается в ведении духовной жизни и состоит в непрестанном богообщении. Достижение духовной жизни иными путями, кроме того, который открыл Христос, невозможно. Этот путь неизбежно связан с самоуничижением, готовностью к страданиям во зле лежащем мире ради славы «будущего века», а также с

---

---

отказом от честолюбия, благополучия, почестей, которых нельзя достичь, оставаясь духовно чистым. «Приобретение Богу славы в ничтожестве — вот цель мировой и человеческой жизни. Эта цель неизбежно достигается в данной действительности. Уже то одно, что мир существует, свидетельствует о победе жизни над смертью». <sup>5</sup> Осмысляя феномен смерти, М.М. Тареев писал, что «душевно-личная смерть есть только свободное условие зарождения духовной жизни, а ее действительный источник в Боге, — она есть Царствие Божие, она есть жизнь божественная». <sup>6</sup> «Мировая жизнь есть только бывание — переход от жизни к смерти, но зато каждая смерть в мире есть переход к новой жизни» <sup>7</sup>. Итогом эсхатологических воззрений философа является идея всеобщего воскресения для полноты духовной божественной жизни, в которой человечество ожидает духовное блаженство. Но возможно оно будет лишь для тех, кто воспринял духовную жизнь в мире земном.

Другой подход к пониманию человека в русской философии, персоналистический, характеризуется представлением о личности как первичной творческой реальности и высшей духовной ценности. Человек, личность становились фундаментальными категориями философии. Человек представал основным проявлением бытия, в котором волевая активность, деятельность сочеталась с непрерывностью существования. Человек и его опыт становились в этом подходе единственной реальностью, истоки которой коренятся не в ней самой, а в едином начале, в Боге. В соответствии этим подходом, проблема постижения всего многообразия мира, поиска смысла жизни является приоритетной именно для религиозной философии, которая единственная способна разрешить ее.

Подобный новаторский подход к пониманию человека наиболее выражено представлен у Н.А. Бердяева. Для его концепции человека характерен творческий пафос, которого практически лишены философские построения представителей традиционного подхода. Он отметил особое предназначение человека, великий смысл его существования. <sup>8</sup> По мысли философа, само сознание человека как центра мира, в себе таящего разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть предпосылка всякой философии. Для него человек — существо творческое, богоподобное, центральное и занимающее активную позицию по отношению к себе и космосу. Он призван помогать Богу в творении мира, как созданный по Его образу и подобию. Только при активной совершенной деятельности человека возможно достижение Царства Небесного. Однако современный человек далек от своего идеала и предназначения, ему необходимо совершенствоваться.

Н.А. Бердяев как религиозный, православный мыслитель опирался в своей философской рефлексии на византийскую богословскую традицию. Вместе с тем, философ интерпретировал византийское предание с целью поиска *смысла и ценностей*, которые в нем потенциально заложены и могут быть раскрыты в контексте новой социокультурной и пространственно-временной заданности. Философское понимание Н.А. Бердяевым византийских богословских текстов, его своеобразная их интерпретация, делала их актуальными для современной мыслителю действительности.

Вслед за византийскими мыслителями, человек представляется философу точкой пресечения всех миров. Об этом, по мысли Н.А. Бердяева, свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. <sup>9</sup> Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двойится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царскую свободу и свою рабскую зави-

симось, сознает себя образом и подобием Божиим и каплей в море природной необходимости.<sup>10</sup>

Мыслитель вырывается за пределы святоотеческого понимания человека. По его мнению, бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм. Человек сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров. «Человек не только природное существо, но и сверхприродное существо, существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в «мире сем», но «не от мира сего».<sup>11</sup> Человек является существом двух миров, не вмещающимся в природный мир необходимости, трансцендирующим себя. Человек есть существо не только конечное, но и бесконечное, он есть бесконечность в конечной форме. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному есть обнаружение божественного в человеке. Человек не может быть самодостаточен. Он преодолевает свою ограниченность, трансцендирует к высшему. То, что выше человека, то есть Бог, не есть сила внешняя, над ним стоящая и им господствующая, а то что в нем самом делает его человеком, есть его высшая свобода.<sup>12</sup>

Исследовавшая творчество Н.А. Бердяева П.П. Гайденок отметила, что в понимании человека, личности раскрывается ядро персонализма Н.А. Бердяева: более всего философа страшит растворение личности в безликой стихии, утрата ею самостоятельности, свободы.<sup>13</sup> Поэтому личность для него есть творческий акт, она есть «сопротивление, бунт, победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством». Н.А. Бердяев отвергал трактовку свободы как подчинения всеобщему нравственному закону. По мнению философа, нравственный закон, прежде всего, требует, чтобы человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ним жалости, чтоб человек никогда не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспредельное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества.

Человеческое «Я» не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, пред которым только оно и ответственно. Философ наделяет человека божественным всемогуществом: он, подобно Богу способен творить из ничего. У Н.А. Бердяева снимается традиционное различие конечного и бесконечного творца: человеческий дух, по его убеждению бесконечен и, в сущности, ничем от божественного не отличается. Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно искуплению. Человек должен осуществить своего рода скачок из царства необходимости в царство свободы, создав новый, прежде неведомый мир. Творчество у философа становится теургическим актом.

По мысли Н.А. Бердяева, человек – микрокосм, высшая царственная ступень иерархии природы как живого организма. Человек-микрокосм ответствен за весь строй природы. Человек живит, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим падением в материальную необходимость.<sup>14</sup> Мир сей, мир природной необходимости пал от падения человека, и человек должен отречься от соблазнов мира сего, преодолеть «мир», чтобы вернуть себе царственное положение в мире. Человек должен стыдиться своей рабской зависимости от того, что ниже его и должно зависеть от него. Природа должна быть очеловечена, одухотворена человеком. Человек неотделим от космоса и его судьбы. Освобождение и творческий подъем человека есть освобождение и творческий подъем космоса. Судьба микро-

---

---

косма и макрокосма нераздельна, вместе они падают и поднимаются. Человек не может просто уйти от космоса, он может лишь изменить и преобразить его. И только человек, занявший место в Космосе, уготованное ему Творцом, в силах преобразить Космос в новое небо и новую Землю.

Н.А. Бердяев объясняет причину несовершенства этого мира. Отпадение человека от Бога повлекло за собой отпадение космоса от человека. Это и есть падшее объективированного мира. По мысли философа, прорыв из этого порочного круга есть акт духа, а не подчинение органическому космическому ритму. Власти космически-органического над человеком нужно противопоставить свободу духа, начало личности.

Таким образом, в отличие от святоотеческой традиции, понимание человека Н.А. Бердяевым *активно-эволюционное*. Он строит свою концепцию человека не на приятии, а на отталкивании от святоотеческой традиции. По его мнению, о том, что человек – Творец – подобный Богу-Творцу, ничего не раскрыто в сознании отцов и учителей Церкви.<sup>15</sup> Человек не только восстанавливает мир, но и участвует в его творении. Мировой процесс это продолжающееся творение, восьмой день, завершением которого будет Царствие Небесное.

В представлениях о человеке Н.О. Лосского также отражен персоналистический подход.<sup>16</sup> Понимание человека Н.О. Лосским исходит из его концепции о *субстанциональных деятелях*. Мыслитель выстроил иерархическую лестницу субстанциональных деятелей, в которой низшую ступень занимают электроны, протоны, «а может быть какие-либо еще более простые существа, которые будут открыты со временем физикою».<sup>17</sup> За ними идут деятели, составляющие царство органической природы, еще выше – наделенные сознанием и разумом, как человек. Но и человек – далеко не высший среди субстанциональных деятелей. Его превосходят более совершенные субстанции, менее зависимые от чувственного начала и наделенные большей творческой силой. Самую совершенную из них философ назвал Высшей субстанцией. В соответствии с идеей божественного творения все субстанции сотворены Богом.

Главным определением субстанционального деятеля у Лосского является воля. Именно в качестве воли субстанциональный деятель есть источник силы, есть динамическое начало в мироздании. Как центры воли субстанциональные деятели совершенно самостоятельны, и ничто внешнее не может оказать на них причинного воздействия. Никакой предмет, находящийся вне субстанционального деятеля, не может вторгнуться в сферу его индивидуальности и породить перемену в нем: всякая перемена в субстанциональном деятеле, например в человеке, есть его собственное действие, собственное проявление. События внешнего мира могут быть только поводом для действий субстанции, а не причиной. Только сама субстанция, ее творческая сила является подлинной причиной, порождающей события, которые входят в состав реального бытия. Причиной этого является то, что воля субстанции свободна, а это значит, что все ее проявления могут определяться только ею одной.

Каждому деятелю дарована свобода воли и предоставлена возможность работать в себе эмпирический характер, то есть определенные качества – вести жизнь минерала или растения, животного, человека, или избрать высший путь и стать совершенной личностью, членом Царства Божьего. Все зависит при этом от воли деятеля, от выбора им самого себя, тех ценностей, которые становятся целью его стремлений и его деятельности. Выбор, который осуществляют наделенные свободной волей субстанциональные деятели, это выбор между добром и злом, между лю-

бовью к Богу-Творцу и другим сотворенным существам и эгоистической любовью только к самому себе. Те существа, которые любят Бога больше, чем себя, и далее, любя все существа как себя, каждому из них хотят содействовать в достижении абсолютной полноты жизни, становятся членами Царства Божия и в благодатном единении с Богом, а также в сотрудничестве со всеми членами Царства Божия действительно обладают предельною полнотою бытия. Несовершенными становятся такие деятели, которые избрали иной путь поведения; которые любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире.

Таким образом, в центре философской системы Н.О. Лосского находится личность, наделенная свободной волей, жизненной силой и творческой потенцией. «Личность, по мысли философа, есть центральный онтологический элемент мира». <sup>18</sup> С помощью учения о субстанциальных деятелях философ стремился укоренить личность в самом фундаменте бытия, дать онтологическое обоснование ее бессмертия и свободы. В акцентировании его философии на проблеме личности, ее свободы, ее творческой силы проявляется персонализм человека в представлениях философа. В то же время содержательное наполнение этих понятий отличается от воззрений Бердяева. Человек у Н.О. Лосского не дерзает быть Творцом из ничего, равным Богу.

Так в истории русской религиозной философии сложились два варианта восприятия святоотеческой традиции антропоцентризма - традиционный и персоналистический. Вместе с тем, представляется возможным не полное их разведение, но сближение на основе общих идей, исходящих из святоотеческого предания. Предлагается определить *антропоцентризм* в русской философии как совокупность воззрений о человеке как центре мироздания, богообразном и богоподобном существе, осуществляющем связь телесного и духовного миров, творческом субъекте, призванном к восстановлению гармоничного Божественного Космоса.

### **Примечания:**

1. Флоренский П.А. Избранные статьи // Оправдание космоса. СПб.: РХГИ, 1994. – 224с.
2. Булгаков С.Н. Душа социализма.// Русский космизм. Антология философской мысли. М.: Педагогика – пресс, 1993. – 365с. С. 134
3. Там же. С. 141
4. Там же. С. 142
5. Тареев М.М. Цель и смысл жизни.// Смысл жизни. Антология. М.: Прогресс-культура, 1994. – 592с. С. 170
6. Там же. С. 188
7. Там же. С. 170
8. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2т. М.: Искусство, 1994. Т.2 – 510с. С. 77; он же. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. – 480с.; он же.
9. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. С. 79
10. Там же. С. 79
11. Там же. С. 94
12. Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М.: «Издательство В.Шевчук», 2001. – 542с. С. 445
13. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-традиция, 2001. – 472с. С. 303

14. Бердяев Н.А. Человек. Микрокосм и макрокосм. // Русский космизм. Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. – 365с. С. 171
15. Бердяев Н.А. Философия творчества...С. 100
16. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1992. – 367с.; он же. Мир как осуществление красоты. М.: Прогресс – традиция, 1998. – 416с.; он же. Ценность и бытие. Москва-Харьков: Фолио: АСТ, 2000. – 861с.;
17. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. – 432с. С. 334
18. Лосский Н.О. Ценность и бытие. С. 74

## Проблема взаимосвязи гражданского общества и политики в социальной философии Ю. Хабермаса

Проблема публичной сферы и конституирующегося в ее границах гражданского общества занимает центральное место в произведениях Ю. Хабермаса. В известной мере можно предположить, что теоретические размышления этого автора по поводу значимости коммуникативного действия как главной движущей силы развития общества в значительной мере обусловлены именно его повышенным вниманием к феномену гражданской активности. Одновременно теория коммуникативного действия вряд ли может быть понята как простой вариант философского анализа лишь этой проблемы. Она дает собственную стратегию ее трактовки в свете глубинных вопросов, сопряженных с кризисом метафизической установки и потребностью обнаружения коммуникативного фундамента обновленного типа философской рефлексии [5, р. 28-53; 2, с. 19]. Хабермас полагает возможным видение этого сложного теоретического вопроса только в перспективе собственной либерально-республиканской политической установки, которая представляется ему значимым звеном, сопутствующим рождению философского теоретизирования на базе коммуникативной платформы. Таким образом, обсуждение проблемы гражданского общества и конкретных тем, связанных с этим сюжетом, ведется нами в контексте тех сложных мировоззренческих и политических размышлений Хабермаса, составляющих стержень его учения.

Хабермас считает, что гражданское общество рождается как феномен публичной сферы общественной жизни. Сама по себе публичная сфера отличается как от частной и функциональных подсистем, так и от политической подсистемы социального целого, в силу особых выполняемых ею функций. «В комплексных сообществах публичная сфера состоит из опосредующей структуры между политической системой, с одной стороны, и приватным сектором жизненного мира и функциональных систем — с другой. Она представляет собою высоко комплексную сеть, которая устремлена во вне в переплетающемся ветвящемся многообразии международных, национальных, региональных, локальных и субкультурных проявлений» [4, р.374]. Более того, отдавая должное диверсификации публичной сферы, Хабермас полагает возможным говорить о таковой в связи с присущей ей «плотностью» коммуникации, организационной комплексности и широты охвата. Широта охвата мыслится им как обладающая различными вариантами от эпизодических проявлений публичности в кофейнях и тавернах до своего воплощения на среднем уровне в театральных спектаклях, на концертах и партийных собраниях, церковных конгрессах и т.д. Ее кульминация обнаруживается, по его мнению, в «абстрактной публичной сфере» изолированных читателей, слушателей и зрителей, сплачиваемых воедино лишь медийными структурами.

Хабермас убежден, что гражданское общество обладает, прежде всего, ресурсом внутренней трансформации и лишь косвенным образом влияет на политическую сферу. Оно влияет на людей, которые функционируют в границах политической системы и на программу управления таковой. Он считает иллюзией представление о гражданском обществе как некоем макросубъекте, подчиняющем себе развитие социального целого. Административная власть как таковая, как с иронией подмеча-

---

---

ет он, не является сама по себе наилучшей средой для возвращения общественной активности, а, стало быть, есть в определенном смысле некая полярность таковой. Эмансипированные, свободные формы общественной активности пробуждаются в потоке демократизации, а не санкционируются свыше политической властью путем декретирования [4, с. 374].

Высказав подобную точку зрения, Хабермас, однако, сразу же оговаривается, что автономия публичной сферы и формирующейся в ее границах среды отнюдь не означает констатации их неспособности повлиять на судьбы общества как целостности. Такая ситуация возможна. Дело в том, что политическая подсистема, где собственно и принимаются административно значимые решения и проводится контроль их исполнения, сама не продуцирует знания и опирается в экспертных решениях на интеллектуальную продукцию, производимую в иных сферах. Поэтому, если в пределах гражданского общества может появиться значимая среда присвоения и экспертного использования знания, то это означает расширение возможностей его влияния на развитие социального целого как такового.

В этом отношении немецкий философ, безусловно, прав, и его мысли заслуживают внимания на фоне тех значимых изменений, которые происходят в современных высокоразвитых обществах, стремящихся обрести *основу знания* как устойчивую базу собственного развития. В такой среде политическая власть не может не опираться на знание и специализированные экспертные системы. Однако если исходить из задачи постоянной «перенастройки» общества такого типа, то тогда становится понятным, что оно не может обойтись и без экспертизы, которая формируется в независимых структурах гражданского общества. Это означает, что гражданское общество в глобальном информационном пространстве обретает новые грани взаимодействия с политической сферой. События, свершавшиеся в XX веке в Европе и в мире, заставили Хабермаса прийти к подобным выводам [3, с. 269-340].

Хабермас проводит достаточно продуктивную классификацию субъектов-акторов, работающих в контексте публичной сферы. С его точки зрения, необходимо выделять субъектов публичной сферы, которые возникают в самой ее ткани, и тех акторов, которые появляются в этой среде с целью ее использования. Именно последние обладают организационной властью, ресурсами и нужными для осуществления действия санкциями. «Естественно, что акторы, которые более надежно укоренены в гражданском обществе и участвуют в воспроизводстве публичной сферы также зависят от поддержки «спонсоров», которые поставляют необходимые денежные ресурсы, организацию, знание и социальный капитал. Но патроны или спонсоры-«единомышленники» не обязательно уничтожают подлинность общественных деятелей, которых они поддерживают» [4, р. 375]. Те субъекты, которые просто вторгаются в публичную сферу, обычно имеют собственные денежные ресурсы. Обычно к числу подобных коллективно действующих субъектов относятся различного рода заинтересованные группы и сложившиеся партии. При этом, как справедливо полагает Хабермас, далеко не всегда можно легко идентифицировать субъектов, оперирующих в публичной сфере. Это удастся проделать относительно акторов, чье функционирование на арене общественной жизни достаточно просто определяемо. В иных случаях — такого рода идентификация совсем не столь уж проста и требует подчас значительного времени. В особенности, это обстоятельство существенно для социальных движений, которые изначально проходят через стадии самоидентификации и самолегитимации.

Однако на сцене публичной жизни, по Хабермасу, действуют отнюдь не толь-

ко два охарактеризованных типа субъектов-акторов. Имеется еще и третья группа, в число членов которой входят журналисты, рекламные агенты различного толка и люди, принадлежащие к прессе в широком смысле этого слова, т.е. те, кто собирает информацию, принимают решения относительно выбора и презентации программ, контролируют тематику и авторские коллективы, отбирают материал, циркулирующий в средствах массовой информации. Хабермас резонно полагает, что значимость «четвертой власти» неуклонно возрастает. Медийная индустрия, разумеется, существует в правовом поле, но в значительной степени зависит от финансовых возможностей тех или иных компаний и политических сил. Он приходит к весьма справедливому заключению, что коллективные акторы, выпадающие из спектра политической системы или крупных организаций, имеют мало шансов влияния на содержание и воззрения, представленные в средствах массовой информации.

Одновременно Хабермас верно замечает и то обстоятельство, что в условиях конкуренции медийные структуры ориентированы одновременно на коммерческий успех. Значит, складывается и определенное противоречие, между их интенцией на следование в определенном фарватере и задачей завоевания репутации наиболее компетентного и хорошо охватывающего события источника. Констатируя это обстоятельство, нуждающееся в пристальном внимании исследователей, Хабермас правильно подмечает и то, что очевидная ложь и тенденциозность может обернуться и большими финансовыми убытками. Поэтому в медийных структурах различного уровня сегодня присутствует стремление своеобразной сбалансированности высказываний в полемике с потенциальными партнерами по диалогу.

Вторжение медийных структур в политическую публичную сферу всегда носит сугубо индивидуальный характер и результирует в конкретном варианте. И все же, Хабермас полагает возможным и желательным соблюдение некоторых универсальных для свободного демократического сообщества моральных и правовых принципов, необходимых для функционирования медийного поля в интересах общества и его граждан. «В соответствии с понятием рациональной политики, эти принципы выражают простую идею: средства массовой коммуникации должны осознать себя как востребованные просвещенной публикой, чье желание знать и способность к критике они изначально предполагают, принимают как востребованные и усиливают. Подобно судебной власти, они должны сохранять свою независимость от политического и социального давления» [4, р. 379]. Сообразно с подобными нормативными принципами, политические и социальные субъекты получают разрешение использовать публичную сферу только для убедительного разрешения проблем, которые вызывают общественную озабоченность и появились в поле обсуждения того или иного сообщества с всеобщего согласия. В том же нормативном ключе можно требовать определенных стандартов поведения и от политических партий, вторгающихся в общественную сферу путем направленного формирования общественного мнения и воли средствами использования прессы. Им вменяется делать это в интересах развития самой публичной сферы, а не патронирования масс.

Конечно же, подобные требования относительно функционирования прессы, радио и телевидения, равно как и желательные стандарты ограниченного вмешательства политических организаций в дела публичной сферы могут в первом приближении показаться всего лишь несбыточной мечтой. Однако в практике жизни стран, чей строй отмечен устойчивой демократической традицией, такого рода тенденции вполне реальны, близки к реалиям социально-политической действительности. Сами механизмы функционирования медийной сферы уже не раз выявляли

---

---

юридические и экономические потери, которые следуют из крайне тенденциозного освещения тех или иных событий.

В целом Хабермас полагает, что взаимосвязь политической и публичной сфер в постановке социально значимых проблем, начинающихся обсуждаться по каналам массовой коммуникации, складывается по трем возможным сценариям. В первом варианте инициатива исходит от политических лидеров и лиц, занимающих важные позиции в бюрократическом аппарате, при доминирующей пассивности масс, которые либо исключены из процесса, либо обладают на него малым влиянием. Второй сценарий предполагает, что инициатива вновь исходит от политической системы, но ведущие лица должны мобилизовать публичную сферу, нуждаясь в активности определенных групп для успешной реализации собственных планов. Только в третьем случае инициатива исходит от периферийных сил, находящихся вне политической системы.

Именно тогда в дело вступают ресурсы гражданского общества посредством мобилизации общественного мнения. «Для наших целей достаточно допустить, что в ощущаемой ситуации кризиса акторы гражданского общества, до сих пор не принимаемые во внимание в нашем сценарии, могут обрести удивительно активную и значимую для момента роль. Несмотря на меньшую организованность и более слабую способность к действию, а также структурные вышеупомянутые негативные черты, в критический момент убыстряющейся истории эти акторы обретают шанс ниспровержения нормального течения коммуникации в политической системе и публичной сфере. Таким путем они могут поменять весь способ решения проблем в этой системе» [4, р. 380-381]. В силу периферийности своей ситуации по отношению к политическому центру, субъекты, действующие в границах публичной сферы, оказываются гораздо более чувствительными к жгучим социальным и культурным проблемам.

Субъекты, обнаруживающие свои интересы в области гражданской активности в публичной сфере, действительно могут достаточно нетривиально взглянуть на складывающиеся в обществе проблемы именно в силу относительной свободы от побуждений политического истеблишмента. Хабермас убедительно показывает, что гражданское общество наиболее гибко реагирует на всю совокупность самых жгучих проблем современности от гонки вооружений и внедрения новейших технологий до экологических угроз, нищеты третьего мира, эмиграции, нарушений гражданских прав и свобод, мультикультурализма и т.д. Именно страты интеллектуалов, озабоченных течением событий профессионалов, гражданских активистов, а не функционеры госаппарата, крупные корпорации, функциональные системы выражают свое несогласие с происходящим и инициируют публичные дискуссии, которые имеют далеко идущие последствия для общества как целого.

В своем движении от дальней периферии эти жгучие темы прокладывают свой путь на страницы периодической печати и заинтересованных ассоциаций, клубов, профессиональных организаций, академических сообществ и университетов. Они выстраивают платформы единения граждан различного толка, отливаясь в финальной инстанции в социальные движения и новые субкультуры. И на этом витке для развития проблем, требующих общественного внимания, подключаются средства массовой информации. Так вырастают проблемы, которые достойны «общественного обсуждения». Такими всплесками общественного интереса к определенному роду вопросам стимулируется успех не только политических радикалов, но и респектабельных партий, чувствительных к биению пульса времени.

Конечно же, такого рода поступательное движение наболевших проблем от периферии к центру системы специфично для общественных организмов с устоявшейся «либеральной» публичной сферой. Если же гражданское общество подавлено и не сформировано как таковое, то вряд ли возможен радикальный вариант возбуждения общественного интереса и поддержки прессы в отношении общественно значимых проблем.

«Лишь в либеральных публичных сферах, разумеется, - заключает Хабермас, - субинституциональные политические движения, отбрасывающие привычные пути заинтересованной политики, с тем, чтобы повысить конституционно регулирующую циркуляцию власти в политической системе, идут в этом направлении. В противоположность этому авторитарно искаженная публичная сфера, взятая в качестве союзника, всего лишь создает форум для плебисцитарной легитимации» [4, р. 382]. В этой связи возникает еще и вопрос о том, чем же собственно отличается незрелая или деформированная публичная сфера.

Хабермас и здесь, как представляется, предлагает достаточно взвешенное решение вопроса. Он говорит о том, что «наличие должного уровня рационализации жизненного мира, либеральных стереотипов деятельности и ценностей политики — залог формирования гражданского общества, способного к эффективному функционированию в публичной сфере» [4, р. 371]. Подтверждением его теоретических выкладок являются многочисленные эмпирические свидетельства, говорящие о том, что при отсутствии названных условий рождаются подчас очень мощные популистские движения, которые способны дестабилизировать существующий общественный строй, подрывая основы конституции, сложившиеся легитимные правовые устои.

Активность представителей гражданского общества может привести к постановке вопросов, которые демонстрируют иллюзорность легитимности существующих и санкционированных законом состояний в границах социальной целостности. В этом случае возникают движения гражданского неповиновения, которые свидетельствуют о кризисе системы и ориентированы против принимаемых политических решений, рассматриваемых в качестве не согласующихся с базисными конституционными принципами.

Такого рода движение гражданского неповиновения адресует свои программы в двух направлениях. Они призывают, во-первых, к тем парламентариям и лицам, стоящим во главе государственной машины, которые способны изменить ситуацию сверху, изнутри политического истеблишмента. Во-вторых, движения гражданского неповиновения апеллируют к «чувству справедливости большинства сообщества», о котором, по Хабермасу, верно говорит Д. Роулс [1, с. 120]».

В последнем случае мобилизуется сила общественного мнения. «Независимо от конкретного объекта противоречия, гражданское неповиновение является всегда внутренним призывом связать организованное политическое выражение воли с коммуникативным процессом публичной сферы» [4, р. 382]. Таким образом, возможный процесс гражданского неповиновения обращен к самим его истокам, укорененным в гражданском обществе. Он актуализирует нормативное содержание конституционной демократии средствами общественного мнения и направляет его против инерции и косности институционализированной политики.

В ситуации кризиса гражданское неповиновение заставляет модифицировать состояние взаимоотношений гражданского общества и политической системы, вопрошая относительно легитимности тех или иных правовых актов. Более того, граж-

---

---

данское неповиновение предполагает динамическое понимание конституции как незавершенного проекта [4, р. 384]». В долгосрочной перспективе конституционное государство, как представляется Хабермасу, не являет собою некоторой завершенной системы. Оно призвано быть чувствительным к духу времени и каждый раз реализовать систему гражданских прав вновь в изменившейся ситуации. Система прав подлежит более корректной интерпретации, более корректно институциализирована и использована.

С реконструктивной точки зрения, как считает Хабермас, конституционные права и принципы лишь объясняют перформативный характер самоконституирования общества свободных и равных граждан. Организационные формы конституционного государства делают эту практику постоянной. Любая демократическая конституция выглядит, прежде всего, историческим документом, относящимся к некоторым пространственным и временным рамкам. В то же самое время ее нормативный характер означает еще и задачу интерпретации и рассмотрения системы прав в том виде, в котором это возможно каждый раз для нового поколения. В этом смысле проекта справедливого общества конституция рисуется Хабермасу как основание постоянно обновляющейся и незавершенной процедуры законотворческого процесса. В этом понимании он, разумеется, углубляет то видение взаимосвязи гражданского волеизъявления, прав человека и законодательства, которое сложилось в различных вариантах теории общественного договора, в учениях Канта и Гегеля. Именно в немецкой классической философии Хабермас заимствует то видение взаимосвязи морали, нравственности и права, которое в модифицированном виде лежит в основе его теории коммуникативного действия.

Теория взаимосвязи гражданского общества и политики Хабермаса выглядит весьма продуктивной, демонстрируя, что именно в публичной сфере реализуется потенциал коммуникативного действия, дающего импульс социальной и системной интеграции общества. Именно в этой общетеоретической перспективе и следует рассматривать значимость деятельности, осуществляемой субъектами в контексте гражданского общества, отсутствие развитых форм которого является существенным препятствием на пути развития социального сообщества как целого.

**Примечания:**

1. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Санкт-Петербург, 2001.
2. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург, 2000.
3. Хабермас Ю. Политические работы. М., 2005.
4. Habermas J. Between Facts and Norms. Cambridge, 1998.
5. Habermas J. Habermas J. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays. Cambridge, 1993.

## Мистический анархизм как стадия формирования русского символизма

Рассматривая символизм, как литературное и философское течение, необходимо остановить взгляд на фигуре, оказавшей влияние на многих представителей данного направления, в их числе – А.Белый, Д.С.Мережковский, В.И.Иванов и другие. Речь идет о Георгии Ивановиче Чулкове. Его называют одним из самых ярких последователей символизма, его произведения были отмечены Вяч.Ивановым. Однако, наиболее выдающимся его созданием было своеобразное эклектичное, более философское, нежели политическое, течение под названием «мистический анархизм».

Скорее всего, последний зародился в разговорах между Г.И.Чулковым и Вяч.И.Ивановым. Результатом явилась, изданная в 1906г. брошюра Г.Чулкова «О мистическом анархизме» с предисловием Вяч.Иванова. В нем шла «переоценка разных незыблемых идей» [9.С.93]. Основным постулатом было отречение от всех норм и ценностей, «прыжок из царства необходимости в царство свободы»[9.С.93], которую возможно обрести только когда кончится история, ибо здесь главенствует стремление к гармонии, а в пределах истории она невозможна. Борьба, которую ведет человек должна быть не только внешней, но и внутренней. Речь здесь идет о перемещении в некое абстрактное царство свободы, а символисты и стремились к внутренней свободе, т.е. обретению внутреннего царства. Автор говорит о том, что внешние изменения не принесут желаемого результата, если не будут сочетаться с «духовным огнем». Впрочем общественность не приняла эти идеи, и Чулков замечает, что если бы выражал свои мысли более осторожно и обстоятельно, они бы нашли отклик в умах людей. Увы!

В понимании Чулкова, в обществе произошло следующее: «...предложенный мною термин «мистический анархизм» истолковали не в том смысле, что подлинный и последовательный анархизм предполагает изначальный мистический опыт «неприятя мира» (как в диалектике Достоевского), а в том смысле, что надо разрушить всякое цельное мироотношение, заменив его каким-то апофеозом бесформенного дионисийского восторга.»[9.С.94] Скорее всего именно на этом аспекте, т.е. попытке философского утверждения дионисийского восторга в качестве базы фактического философского направления – «мистический анархизм», строил свою концепцию и Вяч.Иванов.

В журнальной среде часто возникали разнообразные идейные группы. В «Вопросах жизни», где работали Вяч.Иванов и Г.Чулков, была и мистико-анархическая, которая быстро сошла на нет. Было выпущено три альманаха под названием «Факелы» и брошюра Г.Чулкова «О мистическом анархизме» (1906). Впрочем, альманахи, по словам главного редактора, не представляли «единого и цельного направления.»[6.С.0]

По воспоминаниям Г.Чулкова, несмотря на неоформленность мистико-анархической идеи и критику, его «мысли о «последнем освобождении», ...встречали горячий отклик среди молодежи» [9.С.100]. Его лекции собирали толпы народа, что смущало и пугало Чулкова. Все упиралось в своеобразие восприятия идей каждым конкретным слушателем. Видимо, у автора не получалось донести до всех те мысли,

---

---

которые для самого казались четкими и ясными, делая психологические ударения на отрицании, а не утверждении. Следовательно, для анархо-мистиков приоритетным были внутренние, а не внешние изменения, без которых невозможна революция.

По признанию самого автора термина «мистический анархизм», корни его «...уходили все-таки в декадентство. А эта почва ненадежная – и, вернее, это вовсе даже не почва, а самая жуткая беспочвенность».[9.С.101] Настроения пассивности и безнадежности, присущие декадансу оказали значительное влияние на российскую культуру рубежа XIX-XX веков, особенно на литературу. Невозможно привязать декаданс, как свойство, к какому-либо конкретному литературному направлению, но наиболее яркое воплощение он обретает именно в символизме. Жестокая действительность разрушала красоту и искусство, отсюда проявления индивидуализма, который являлся бунтом против губительной реальности, обращением внутрь себя и поиском выхода из духовного тупика.

Г.Чулков отмечает различия жизненных воззрений у петербургских (к которым он принадлежал) и московских декадентов. «В московском кружке поэтов... процветал довольно невинный эстетизм, и этим все дело ограничивалось. Зато в Петербурге...собрались более проникательные люди, уразумевшие смысл событий и свое место в мире. Они прислушивались чутко к грядущей буре».[9.С.103]

Если для петербургских символистов была важнее философия, то московские декаденты больше заботились о появлении литературной школы и «тут столкнулись две психологии, прямо противоположные».[9.С.112] Московские символисты не дорожили символизмом как мироотношением, иронизировали над рассуждениями о религии. «В Петербурге, - пишет Чулков, - политика была на третьем плане, на втором – эстетика, а на первом – вопросы «религиозного сознания».[9.С.113] Поэтому, очевидно зарождение мистического анархизма именно в петербургской среде, где он нашел отражение и понимание в душах символистов, как эстетическое, и не более, течение, с примесью третьеплановой политики.

Впрочем, о стремлении Г.Чулкова сделать мистический анархизм новым религиозно-философским направлением вряд ли может идти речь. Хотя, сам автор находит некоторую общность между движением мистического анархизма и неохристианами: основа обоих – мистический реализм, отрицательное отношение к православной церкви и государственному началу, поиски пути для последнего освобождения и утверждения личности, те и другие «провозглашают принцип соборности, принцип свободного союза в любви.»[11.С.19] Различия между ними лежат в понимании идеи нормы и догмы. Мистики-анархисты – «отказываются признавать догматы, как истины объективно данные; норма для них не есть форма идеи, предопределенная авторитетом, стоящим вне личности, а лишь тот путь, который личность сама создает автономно и независимо.»[11.С.20] Здесь налицо признаки индивидуализма, характерного для символистов. Уместно указать и на то, что Вяч. Иванов считал возможным заменить термин «мистический анархизм» на «сверх-индивидуализм», на его взгляд, «анархия выросла из индивидуализма, индивидуализм осознал себя как сверх-индивидуализм через мистику.»[3.С.19]

По утверждению Г.Чулкова, последователи мистического анархизма не опровергают того, что в мистическом плане жизнь должна строиться на гармонии, иначе говоря на нормах. Однако, они отрицают постулат неохристиан «что возможно теперь в рациональных формулах определить природу мистических норм...»[3.С.23] Мистические нормы, по Чулкову, отличаются от эмпирических тем, что создаются самим человеком, который путем их утверждения обретает свободу, что в свою оче-

редь приводит его к жизни в Боге. Здесь же возникает другое сопутствующее мистикам-анархистам понятие – Эрос: «..жить в Боге – это значит жить не только в свободе, но и в любви, в Эросе.»[3.С.23] Личность отрицает внешние нормы, навязанные эмпирическим миром, она утверждает себя в любви и стремится создать религиозную общественность, свободный и любовный союз. В нем нет теократии, т.к., по мнению Чулкова, идея власти несовместима с идеей Бога, однако в союзе бог есть и имя ему – Эрос. Его Чулков отмечал как положительное содержание мистического анархизма в планах к одной из ненаписанных статей. А для Вяч.Иванова Эрос – возникший, управляющий колесницей религиозной свободы, он же – Логос, который сопровождает в прогулке по запредельности «планетную душу человека»[5.С.233].

Вяч.Иванов, в отличие от Г.Чулкова, видел в мистическом анархизме как в опоре для «истинного символизма» задатки религиозно-эстетического движения. Связь символизма и мистического анархизма для Вяч.Иванова мыслится явной и неслучайной: «течение символизма естественно окрашивается в цвета мистического анархизма, будучи пронизано лучом соборности.»[3.С.22] Вяч.Иванов понимает соборность как «сверхличное утверждение последней свободы»[3.С.21], а ее внешней формой провозглашает «...общины – союзы мистического избрания по сходству взаимно угаданного их членами друг в друге последнего «Да» и «Так да будет», погребенного в их последнем Молчании».[3.С.21] Здесь снова все упирается в Молчание, ибо только в нем - истина.

На одном из двух путей мистики, первый из которых подразумевает наличие на нем «вечной женственности», а второй - «внутреннее высветление человечества из своего божественного и единосущного Логосу я, мистическую энергию, направленную к выявлению того мира, в котором Бог будет «всяческая во всех»[5.С.235], а именно на втором видит Вяч.Иванов развитие мистического анархизма. Само же понятие мистического анархизма, по его мнению, обозначает любовь дерзающую.

Основываясь на идее неприятия мира, Вяч.Иванов характеризует мистический анархизм как патетику неприятия мира аналогичной Эросу Невозможного. Именно любовь к невозможному он считает основным принципом любых творческих порывов и религиозных исканий, главной чертой современной ему души: «..тот не анархист, кто примиряется с иным, чем свобода безусловная; и не мистик, кто не знает, что то, что зовется «невозможным» на языке рационального сознания, «чудом» на языке сознания религиозного, имеет его в внутреннем Слове (оно же его Молчание) иное Имя, общее всему, что мудрецы прозревают как воистину сущее, как единую реальность мира.»[3.С.22-23] «Свобода» и «реальность мира» открывают путь к «истинному символизму», поискам для него нового языка, способного открывать истинный смысл слов, зашифрованных в поэзии и прозе, путь, который для Вяч.Иванова лежит через Молчание, о чем в свое время писал Ф.Тютчев («Есть некий час всемирного молчанья...»).

Саму идею неприятия мира Вяч.Иванов называл истинно мистико-анархической т.к. «раскрытие ее необходимо выводит нас в круг мистических переживаний личности, и противопоставляя необходимости последнюю свободу человека, постулирует соборность как последнюю свободу человечества... с другой стороны, мистический анархизм утверждает свою подлинную сущность только в этом споре, *против мира данного*, во имя мира должествующего быть – так что идея неприятия мира является ближайшим определением мистического анархизма».[3.С.16] И религии, и политике мистический анархизм отказывает в принятии каких-либо их идей в силу того, что и одна, и другая устанавливают нормы и ограничивают индивидуальную

---

---

свободу человека. Как доктрину Вяч.Иванов относит мистический анархизм к той области духовных исканий, которая определяется как *одегетика* т.е. философствование о путях, а не целях свободы. То, что речь повсеместно идет о свободе не вызывает нареканий, т.к. анархия, по воззрениям и Чулкова, и Иванова – освобождение от известных рамок и границ, как внешних, так и внутренних.

Издание Чулковым брошюры «О мистическом анархизме», а так же еще одной его же книжки «Анархические идеи в драмах Ибсена» должно было, по видимому, вывести мистический анархизм в свет, стать его программой. Впоследствии, сам их автор писал о первой из них, что она была написана в спешке, была неудачной и не стоило бы вовсе о ней вспоминать, если бы она не вызвала в обществе такой яркой полемики. Над ней смеялись все от декадентов до марксистов. Не спасла ее даже предварявшая эту книжку статья Вяч.Иванова, которого тоже критиковали со всех сторон, хотя к нему относились более мягко.

Сам Чулков в своих воспоминаниях пытается частично себя оправдать, он пишет о том, что вопреки всем приписываниям не претендовал «на провозглашение какого-то нового миропонимания. В брошюре было точно сказано: «мистический анархизм не является законченным мирозерцанием» и «мистический анархизм не есть цельное мирозерцание, замкнутое в себе: он является лишь путем»...[9.С.103-104]

Но проблема восприятия обществом мистического анархизма для его провозвестника стояла очень остро. Г.Чулков осознавал, что его взгляды были истолкованы «как проповедь «анархического мистицизма, т.е. как проповедь какого-то бесформенного, безрелигиозного, темного, демонического мистицизма...»[9.С.104] Это обвинение было для него страшным ударом еще и потому, что в жизни и явлениях культуры той эпохи, на его взгляд, анархический мистицизм праздновал победу.

Различия этих двух понятий: «мистический анархизм» и «анархический мистицизм» Чулков планировал осветить в так и не написанной статье в середине 1910-х гг. Существует ее план: «1. Что такое декадентство? 2. Что такое общественность? 3. Предел декадентства – анархический мистицизм. 4. Предел общественности – мистический анархизм. 5. Положительное содержание мистического анархизма – Эрос. 6. Религиозное содержание совершенной общественности – Церковь. 7. Предел церкви – Христос».[10.С.691] Одними из важнейших аспектов в данном наброске видятся эти самые пределы для общественности и декадентства. Скорее всего, Чулков предполагал, что «анархический мистицизм» может стать пределом для декаданса в отрицательном смысле, т.е., проще говоря, декаданс способен деградировать до уровня «анархического мистицизма». В обратном случае, «мистический анархизм» является положительным пределом общественности, т.е. до него еще нужно дорасти. Г.Чулков замечает, что отравленные декадансом люди, считали, что все позволено, нет норм, святынь, что являлось уже именно анархическим мистицизмом «то есть идея бунта и своеволия, доведенная до бессмысленности, до темного, зловещего идиотизма.»[9.С.105]

Необходимо подчеркнуть, что «мистический анархизм» тоже содержал в себе идею бунта, но этот бунт был совершенно другого рода, Г.Чулков выделяет в психологии современного человека два полюса к которым тот тяготеет: это «быт» и «бунт». Бунт, в смысле неприятия *обязательных* моральных и религиозных норм - философский анархизм, но личность не может им ограничиться. «Движение в сторону бунта является не целью, а средством для утверждения личности, а для последнего утверждения личности необходимо обратиться к основам бытия, т.е. к мистике.»[8.С.157] Исключительно внешним бунтом невозможно обрести цельности личности, вполне

утвердиться, если не вспомнить о мистических основах бытия.

Появление такого явления в обществе как «анархический мистицизм», кажется Чулкову вполне закономерным, т.к. «всякая идея, доведенная до своего предельного развития, вызывает диалектически иную идею, прямо противоположную. В мистическом анархизме личность дошла до предельного отрицания.»[9.С.105] В этом автор видит кризис декадентства, т.к. считал его не только литературой, оно находилось за пределами любой эстетической категории, выходило за рамки психологизма и имело свою изначальную сущность.

Скандал вокруг мистического анархизма разгорался постепенно. К сотрудничеству в альманахе «Факелы» Чулкову удалось привлечь многих представителей разных литературных школ и направлений. В основной массе это были все же символисты. Этим Чулков хотел подчеркнуть, что «Факелы» не являются печатным органом новой поэтической школы, а объединяют представителей разных течений одной общей идеей. Однако, все тот же В.Я.Брюсов, являвшийся на тот момент сам сотрудником «Факелов» подверг альманах жесткой критике в своем журнале «Весы», обвинив Чулкова в попытке создать новую литературную школу, хотя, по соображениям создателя альманаха, он должен был ознаменовать не литературный, а идейный и психологический кризис. Брюсов полагал, что поэты и писатели, которых включали в ряды последователей мистического анархизма, не в состоянии сказать ничего нового.

На последнее утверждение хлестко ответил Вяч.Иванов, сказав, что «...и старым певцам Муза нашептала новые песни».[4.С.54] Упрекал Брюсов Чулкова и в отсутствии четкой программы, утверждая, что без нее невозможно основать новую литературную школу за которую продолжал принимать мистический анархизм. Но даже то, что он соглашался назвать программой ему виделось абсолютно нежизнеспособным и невыполнимым, т.к. оно, по его словам, «отвергает всякое искусство».[1.С.56] Одним из основных упреков, высказанных Брюсовым, был упрек в абсолютной несамостоятельности мышления Г.Чулкова и эклектичности мистического анархизма, включавшего в себя идеи: Кропоткина, Бакунина, В.Розанова, Д.Мережковского, Вл.Соловьева, Ф.Достоевского и др. Да, Брюсов не был лишен дальновидности, сравнивая мистический анархизм с нежизнеспособным гомункулом. Движение просуществовало недолго. Даже признание Брюсовым литературного и философского таланта Вяч.Иванова не оправдало последнего. Весь дух поэзии Вяч. Иванова представляется Брюсову диаметрально противоположным тем идеям, которые содержал мистический анархизм.

Однако вслед за этим развернулась полемика на страницах «Весов», Вяч. Иванов категорически возражал, что те статьи, которые были написаны Чулковым, нельзя принимать за манифесты, коими их обозначил Брюсов.

Для Вяч.Иванова, четко осознающего кризис индивидуализма, «Факелы», пронизанные новыми взглядами, выражали «*устремление из уединения к соборности*». К последней же устремлен и символизм, который, достигнув ее, пропитывается и мистическим анархизмом, где «под анархизмом разумеется синтез индивидуализма и соборности, а под мистикой – свобода и святое безумие нашего последнего глубинного подсознательного и уже сверхличного волевого самоопределения и самоутверждения.»[4.С.55]

Мистический анархизм был подвергнут далее жесткой критике со стороны З.Гиппиус (Антон Крайнего) и Андрея Белого, обличительные статьи которых продолжали выходить в «Весях» в течение 1906 и начала 1907гг. А.Белый не находит для

---

---

новых идей места нигде: ни в религии, ни в искусстве.

А.А.Блока также причисляли к последователям мистического анархизма, однако сам он категорически с этим не соглашался: «...я никогда не имел и не имею ничего общего с «мистическим анархизмом», о чем свидетельствуют мои стихи и проза.»[2.С.676] Создается впечатление, по прочтении всех этих «критических» статей, что символисты под прикрытием критики самого течения пытались выяснять отношения между собой. Об этом метко сказал Д.Философов, который, однако, сам печатался в тех же журналах: «но как бы декаденты не старались мы, профаны, по прежнему будем совать их в один мешок мистического анархизма, потому что их разногласие – это домашние ссоры обитателей одного и того же улья».[7.С.3]

Таким образом, мистический анархизм может быть рассматриваем как одна из стадий на пути проб и ошибок в формировании символизма как литературного течения с философской концепцией, которая пронизывала жизнь и творчество его последователей. Крах его был обусловлен отсутствием четкой программы и приверженцев. Эстетическое течение, основанное на идее неприятия мира внесло еще больший разлад в стан символистов, что в конце концов приведет через несколько лет к значительному кризису в его рамках.

**Примечания:**

- 1) Аврелий (В.Брюсов) Факелы// Вопросы жизни, сентябрь, 1905.
- 2) Блок А.А. Собрание сочинений в 8-ми т. М.-Л., 1962.
- 3) Иванов В.И. Идея неприятия мира и мистический анархизм//Г.Чулков О мистическом анархизме.Со вступит.ст.Вяч.Иванова. СПб., 1906.
- 4) Иванов В.И. О «факельщиках» и других именах собирательных: По поводу статьи Аврелия («Весы», май 1906)// Весы, 1906, №6.
- 5) Иванов В.И. О любви дерзающей//Факелы. Кн.2. СПб., 1907.
- 6) Факелы Кн.2. СПб., 1907.
- 7) Философов Д. Письмо в редакцию // Товарищ, 1907, 23 сентября №379.
- 8) Чулков Г. Генрик Ибсен// Покрывало Изиды. Критические очерки. Соч. т.5. Петроград, 1912.
- 9) Чулков Г.И. Годы странствий. М., 1999.
- 10) Чулков Г.И. Записная книжка. РГАЛИ. Ф.548. Оп. 1. Ед. хр. 107// Цит. по: Чулков Г.И. Годы странствий. М., 1999.
- 11) Г.Чулков Об утверждении личности//Факелы Кн.2. СПб., 1907.

## Социальная жизнь и рациональность в концепции М. Вебера

В XX веке актуальным стало освоение, осмысление и исследование теоретического наследия Макса Вебера (1864-1920). Переход к рыночной экономике связан с кардинальными изменениями системы экономических отношений, ломкой старых хозяйственных структур и связей, рождением новых. Это делает чрезвычайно актуальным и интересным исследование проблем рациональности и динамики развития современного российского общества. Поэтому особенно подвергается анализу теория, являющаяся центральной в философии М. Вебера – это теория рациональности, которая раскрывает рациональность действий людей, рациональное понимание другого человека, где автор рассматривает мир как рациональное соглашение людей друг с другом, проводит мысль о рациональности как определяющей черте современной европейской культуры. М. Вебер основоположник *«понимающей» социологии и теории социального действия*, применивший ее принципы к экономической истории, к исследованию политической власти, религии, права. Питер Уинч, анализируя теорию рациональности Вебера, высказывает идею о том, что «любое осмысленное поведение должно быть социальным, поскольку оно может быть осмысленным только в том случае, если оно управляется правилами, а правила предполагают социальное окружение» [1, с.87]. Мысль М. Вебера о возможности рационального максимального поведения, проявляющегося во всех сферах человеческих взаимоотношений, нашла свое дальнейшее развитие в различных научных школах Запада, что вылилось в своеобразный «веберовский ренессанс».

Методологические принципы веберовской социологии тесно связаны с другими теоретическими системами, характерными для обществознания XIX века – позитивизмом О. Конта и Э. Дюркгейма, социологией марксизма. С К. Марксом М. Вебер открыто полемизирует, говоря об учении о формальной рациональности. Да, Вебер никогда не отрицал влияние на него Маркса, более того, относил К. Маркса к мыслителям, которые наиболее сильно воздействовали на социально-историческую мысль XX века. Особо отмечается влияние баденской школы неокантианства, прежде всего воззрений одного из ее основоположников Г. Риккерта, согласно которым взаимосвязь бытия и сознания строится на основе определенного отношения субъекта к ценности. Как и Риккерт, Вебер разграничивает отношение к ценности и оценку, из чего следует, что наука должна быть свободна от оценочных суждений субъективного толка.

Но это не означает, что ученый должен отказаться от собственных пристрастий, просто они не должны вторгаться в научные разработки. В отличие от Риккерта, который рассматривает ценности и их иерархию как нечто надисторическое, Вебер полагает, что ценность детерминирована характером исторической эпохи, определяющей общую линию прогресса человеческой цивилизации. В общем, ценности, по Веберу, выражают общие установки своего времени и, стало быть, историчны, относительны. Они в концепции М. Вебера своеобразно преломляются в категориях идеального типа, которые составляют квинтэссенцию его методологии социальных наук и используются как инструмент понимания явлений человеческого общества, поведения его членов.

М. Вебер берет в качестве исходной категории тот идеальный случай дейс-

---

---

твия, когда он не может быть расщеплено на две разные реальности — смысловую и психическую, когда цель действия и цель действующего не расходятся между собой. В качестве методологического фундамента социологии у него выступает *целерациональное действие*. «Лишь постольку и лишь на этой целерациональной основе метод понимающей социологии будет «рационалистическим» [2, с.498], — подчеркивает М. Вебер.

Вебер рассматривает целерациональное действие как идеальный тип, поэтому он заявляет, что «рационалистический» характер его метода вовсе не предполагает рационалистической трактовки самой социальной реальности. *Целерациональность* — это, по Веберу, *лишь методологическая, а не онтологическая установка социолога, это средство анализа действительности, а не характеристика самой этой действительности*. Этот момент Вебер специально подчеркивает: «Этот метод, — пишет он, — конечно, следует понимать не как рационалистический предрассудок социологии, и лишь как методическое средство, и, следовательно, не надо рассматривать его, например, как веру в фактическое преобладание рационального начала над жизнью. Ибо оно ровным счетом ничего не говорит о том, насколько рациональные соображения определяют фактическое действие в реальности» [2, с.502].

Как видим, Вебер достаточно заботится о том, чтобы отделить целерациональное поведение как конструируемый идеальный тип от самой эмпирической реальности, которая с его помощью анализируется. Однако, проблема соотношения идеально-типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так проста, и однозначного решения этой проблемы у самого Вебера нет. Как бы не хотелось ему раз и навсегда четко разделить эти две сферы, но при первой же попытке реально работать с идеально-типической конструкцией эта четкость разделения исчезает. В общей форме мы выявили те трудности, которые возникают здесь у Вебера. Проанализировав детальнее структуру целерационального действия, мы сможем увидеть, в какой форме воспроизводятся те же затруднения.

Рассмотрим предпосылки, важные для социологической теории, содержащие в себе целерациональное действие. Выбирая целерациональное действие в качестве методологической основы, Вебер тем самым отходит от тех социологических теорий, которые в качестве исходной реальности берут такие социальные «тотальности», как «народ», «общество», «государство», «экономика» и т. д. Вебер резко критикует в этой связи «органическую социологию», рассматривающую отдельного индивида как часть, «клеточку» некоего социального организма, решительно возражает против рассмотрения общества по биологической модели. Способ рассмотрения индивидуального действия по аналогии с «действием» клетки в организме Вебер считает неприемлемым для социологии, хотя с присущей ему осторожностью принципиально не отвергает возможности и такого рассмотрения. «Для других познавательных целей может быть полезно или необходимо понять отдельного индивида, например, как некое обобществление «клеток» или комплекс биохимических реакций. Но для социологии (в употребляемом здесь значении слова), так же как и для истории, объектом познания является именно *смысловая связь поведения*» [2, с.513].

Органицистский подход к изучению общества абстрагируется от того, что человек есть существо, действующее сознательно. Аналогия между индивидом и клеткой тела (или органом тела) возможна лишь при условии, что фактор сознания признается несущественным. Против этого-то и возражает Вебер, выдвигая такую модель социального действия, которая примет этот фактор в качестве существенного. А поскольку этот фактор Вебер объявляет необходимой предпосылкой социологии,

постольку он исходит в своих исследованиях не из «целого», а из отдельно индивида. «Действие как поведение, ориентированное на понятный смысл, существует для нас всегда только как действие одной или многих отдельных личностей» [2, с.515].

Говоря об индивидуальном целерациональном действии, Вебер не утверждает, что оно есть характеристика самой реальности социальной жизни, а принимает его в качестве идеального типа, который сравнительно редко встречается в действительности. Так как целерациональное действие – категория методологическая, то методологический исходный пункт Вебера можно было бы сформулировать так: человек сам знает, чего он хочет [4, с.67]. Разумеется, в действительности человек далеко не всегда знает, чего он хочет, ведь целерациональное действие – это идеальный случай.

Итак, социальное действие определяется Вебером как такое поведение, с которым действующий индивид связывает некоторый субъективно подразумеваемый смысл. Вторым неотъемлемым моментом социального действия Вебер считает ориентацию действующего лица на другого индивида (или других индивидов). «Социальным действием следует считать такое, которое по своему смыслу, подразумеваемому действующим или действующими, отнесено к поведению других и этим ориентировано в своем протекании» [4, с. 534]. Разъясняя, о какой именно ориентации идет здесь речь, Вебер пишет, что социальное действие «может быть ориентировано на прошлое, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других индивидов (месть за нападение в прошлом, оборона при нападении в настоящем, меры защиты против будущего нападения). В качестве «других» могут выступать известный индивид или неопределенно многие и совсем неизвестные (например, «деньги» означают средство обмена, которое действующий индивид принимает при обмене, так как ориентирует свое действие на ожидание того, что в будущем при обмене их в свою очередь примут неизвестные ему и неопределенно многие другие)» [4, с.624].

Введение в социологию принципа «ориентации на другого» представляет собой попытку внутри методологического индивидуализма найти нечто всеобщее, принять во внимание ту «субстанцию» социального, без которой целерациональное действие остается классической моделью робинзонады. Авторы робинзонад не предусматривали в действиях индивида никакой «ориентации на другого»: в основе действия индивида для них лежал индивидуальный «интерес», – и не случайно именно робинзонады послужили моделью так называемого «экономического человека». Согласно Веберу, социология начинается там, где обнаруживается, что экономический человек – слишком упрощенная модель человека. Однако при этом социология в ее веберовском понимании не должна рассматривать «социальность» вне и помимо индивидов, она не должна допускать субстанциализацию социального; лишь поскольку всеобщее признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение, лишь постольку оно существует [4, с.19].

Веберовская категория «ориентации на другого» ведет свое происхождение из области права и представляет собой социологическую интерпретацию одного из ключевых понятий правоведения и философии права – «признания». Как видим, социология права – это не только один из частных разделов социологии Вебера: «признание», составляющее важнейший принцип правосознания, объявляется Вебером конститутивным моментом всякого социального действия вообще. *Наличие субъективного смысла и ориентация на других – два необходимых признака социального действия.* В соответствии с этим определением не всякое действие, как подчеркивает Вебер, может быть названо социальным. Так, если действие индивида ориентирова-

---

---

но на ожидание определенного «поведения» не со стороны других индивидов, а со стороны вещественных предметов (машин, явлений природы и т. д.), то оно не может быть названо социальным действием в принятом Вебером смысле слова. Точно так же не является социальным действием религиозная акция индивида, предающегося созерцанию, одинокой молитве и т. д. Хозяйственная деятельность индивида только тогда становится социальным действием, если при распоряжении определенными экономическими благами во внимание принимается другой (или другие) индивид и действие по его содержанию протекает с ориентацией на этих других [2, с.627].

В этом смысле, естественно, нельзя считать социальным действие многих индивидов, если оно определяется по характеру и содержанию ориентацией на какое-либо природное явление. «Если на улице, — пишет Вебер, — множество людей раскрывают зонты, когда начинается дождь, то при этом (как правило) действие одного не ориентировано на действие другого, а действие всех в равной мере вызвано потребностью предохраниться от дождя» [2, с.629].

Вебер не считает социальным и чисто подражательное действие, совершаемое индивидом как атомом массы, толпы; такое действие, описанное в частности Г. Лебоном, Вебер считает предметом исследования «психологии масс». Хотя и социология, по Веберу, может рассматривать действие многих, а не только одного индивида, но она рассматривает такое *коллективное действие по модели индивидуального*, раскрывая субъективно подразумеваемый смысл действий составляющих коллектив индивидов и их взаимную установку друг на друга и на «третьего». По аналогии с поведением толпы, собранной в определенном месте, Вебер рассматривает также поведение толпы нелокализованной. «Массой» отдельные индивиды становятся в том случае, если их поведение обуславливается одновременно и сукцессивно действующим поведением множества других, что достигается, например, с помощью прессы» [2, с.627]. Благодаря тому простому факту, что индивид чувствует себя частью некоторой «массы», впервые становятся возможными определенные типы реакции, в то время как другие типы реакции затрудняются. В результате определенное событие или человеческий поступок могут вызвать самые разные чувства: веселье, радость, воодушевление, отчаяние и всевозможные страсти, которые не возникли бы (или, по крайней мере, так легко не возникли бы) при разобщенности. И все это — без всякого смыслового отношения между поведением индивида и фактором его омассовленности — по крайней мере, во многих случаях.

Как именно применяется идеальная модель целерационального действия, мы можем понять, рассмотрев другие виды действия и соотнеся их между собой. М. Вебер указывает *четыре вида социального действия*: целерациональное, ценностно-рациональное, аффективное и традиционное. Хотя определение целерационального действия нам уже известно, но, поскольку все виды действия Вебер дает путем сравнения, приведем определения всех четырех. «Социальное действие подобно всякому действию, может быть определено: 1) целерационально, то есть через ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и при использовании этого ожидания как «условия» или как «средства» для рационально направленных и регулируемых целей (критерием рациональности является успех); 2) ценностно-рационально, то есть через сознательную веру в этическую, эстетическую, религиозную или как-либо иначе понимаемую безусловную собственную ценность (самоценность) определенного поведения, взятого просто как таковое и независимо от успеха; 3) аффективно, особенно эмоционально — через актуальные аффекты и чувства; 4) традиционно, то есть через привычку» [2, с.628].

Нельзя сразу же не обратить внимание на то, что аффективное и традиционное действия не являются социальными действиями в строгом смысле слова, так как здесь мы не имеем дело с осознанным и положенным в основу действия смыслом. М. Вебер отмечает, что «строго традиционное поведение, так же, как и чисто реактивное подражание, целиком и полностью стоит на границе, а часто и по ту сторону того, что можно назвать вообще действием, ориентированным «по смыслу», ибо это очень часто лишь притупленная реакция на привычные раздражения, протекающая по однажды принятой привычной установке» [2, с.628].

Только *ценностно-рациональное и целерациональное действия суть социальные действия*, в веберовском значении этого слова. «Чисто ценностно-рационально, — пишет Вебер, — действует тот, кто, не считаясь с предвидимыми последствиями, действует в соответствии со своими убеждениями и выполняет то, чего, как ему кажется, требует от него долг, достоинство, красота, религиозное предписание, пietet или важность какого-либо... «дела». Ценностно-рациональное действие... всегда есть действие в соответствии с «заповедями» или «требованиями», которые действующий считает предъявленными к себе. Лишь поскольку человеческое действие... ориентируется на такие требования... мы будем говорить о ценностной рациональности» [2, с.629]. В случае ценностно-рационального действия цель действия и оно само совпадают, они не расчленены, так же как и в случае аффективного действия; побочные следствия как в первом, так и во втором в соображение не принимаются.

В отличие от ценностно-рационального действия последний, четвертый тип — целерациональное действие во всех отношениях поддается расчленению. «Целерационально, — пишет Вебер, — действует тот, кто ориентирует свое действие в соответствии с целью, средством и побочными последствиями и при этом рационально взвешивает как средства по отношению к цели, как цели по отношению к побочным следствиям, так, наконец, и различные возможные цели по отношению друг к другу» [2, с.629].

*Реально протекающее поведение* индивида, говорит Вебер, ориентировано, как правило, в соответствии с двумя и более видами действия: в нем имеют место и целерациональные, и ценностно-рациональные, и аффективные, и традиционные моменты. Правда, в разных типах обществ те или иные виды действия могут быть преобладающими: видимо, можно сказать, что в обществах, которые Вебер называет «традиционными», преобладают традиционный и аффективный типы ориентации действия, хотя, разумеется, не исключены и два более рациональных вида действия. Напротив, в индустриальном обществе наибольшее значение приобретает целерациональное действие, но все остальные типы ориентации в большей или меньшей степени присутствуют и здесь. Вебер отмечает, что описанные четыре идеальных типа не исчерпывают собой всего многообразия видов ориентации человеческого поведения, — но их можно считать самыми характерными.

Вебер не случайно и расположил четыре типа социального действия в порядке возрастания рациональности; такой порядок — не просто методологический прием, удобный для объяснения: Вебер убежден, что рационализация социального действия есть *тенденция* самого исторического процесса. И хотя этот процесс протекает без помех и отклонений, европейская история последних столетий и вовлечение других, неевропейских, цивилизаций на путь индустриализации, проложенный Западом, свидетельствуют, по Веберу, о том, что рационализация есть всемирно-исторический процесс. «Одной из существенных компонент «рационализации» действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям

---

---

планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия «рационализации» действия. Ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно — в направлении сознательной ценностной рационализации, а негативно — не только за счет разрушения нравов, но также за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения также и ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности» [2, с.635].

*Рационализация* представляет собой, по Веберу, результат соединения целого ряда исторических фактов, предопределивших направление развития Европы за последние 300-400 лет. Рационализация, с его точки зрения, есть не столько необходимость исторического развития, сколько судьба этого развития в Европе. В определенное время, в определенном месте мира встретились несколько феноменов, несших в себе рациональное начало: античная наука, рациональное римское право, рациональный способ ведения хозяйства. Фактором, позволившим как бы синтезировать все эти элементы, оказался, согласно Веберу, протестантизм, создавший мировоззренческие предпосылки для осуществления рационального способа ведения хозяйства. Прежде всего для внедрения в экономику достижений науки и превращения последней в непосредственную производительную силу, поскольку экономический успех был возведен протестантской этикой в религиозное призвание. В результате в Европе впервые возник новый, прежде никогда не существовавший и потому не имеющий аналогий в истории тип общества, который современные социологи называют индустриальным.

М. Вебер раскрывает возрастание роли целерационального действия с точки зрения структуры общества в целом, говоря о том, что рационализируется способ ведения хозяйства, рационализируется управление как в области экономики, так и в области политики, науки, культуры — во всех сферах социальной жизни; рационализируется образ мышления людей, так же как и способ их чувствования и образ жизни в целом. Все это сопровождается возрастанием социальной роли науки, представляющей собой, по Веберу, наиболее чистое воплощение принципа рациональности. Наука проникает прежде всего в производство, а затем и в управление, наконец, также и в быт — в этом Вебер видит одно из свидетельств универсальной рационализации современного общества.

**Примечания:**

1. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество, XXI, 1996.
2. Вебер М. Избранные произведения. / Пер. с нем. Ю.Н. Давыдова, П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.
3. Вебер М. Избранное. Образ общества.: Пер. с нем. М.: Юрист, 1994.
4. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. М.: Политиздат, 1991.

**Мачужак А.В.,**  
ассистент кафедры психологии и философии ТГТУ,  
аспирант кафедры истории и теории культуры  
Твеского университета

## Роль схематизма творческого воображения в культурфилософии Умберто Эко

Один из видных философов современности – Умберто Эко по праву считается выдающимся семиотиком, внесшим немалый вклад в эту науку. Не переставая удивлять новыми идеями и неожиданной постановкой проблемы, он по сей день остается верен своей манере обескураживать. Именно это он делает в одной из последних своих крупных работ – книге, которая на сегодняшний день так и не переведена на русский язык «Kant and The Platypus» («Кант и утконос»). Пытаясь раскрыть неизведанные стороны семиозиса, Эко задает провокационный вопрос: Что сказал бы Кант, если бы встретил утконоса? Дело в том, что по мнению Эко, «процесс семиозиса – как никогда полно представлен при означивании незнакомого объекта (коим выступает утконос), а Кант, как наиболее авторитетный мыслитель, просто обязан поучаствовать в этом эксперименте» (7, с.125).

Эко утверждает, что выбор утконоса продиктован не просто прихотью. Впервые утконос был обнаружен в Австралии в конце 18 века и вначале назывался «водяной крот» или «утко-крот». В 1799 году заспиртованный экземпляр был привезен в Англию, и натуралисты не могли поверить своим глазам, подозревая таксидермистов в провокационной шутке. В то время, когда Европа узнала об утконосе, Кант уже написал все свои работы и был стар, возможно, кто-то и обсуждал с ним этот факт, но в любом случае информацию нельзя считать достоверной. К тому времени, когда ученые определились во мнении, что утконос яйцекладущее млекопитающее, Кант уже восемьдесят лет, как умер. Поэтому мы свободны провести свой эксперимент и вообразить, что бы сказал Кант, столкнувшись с утконосом (7, с.91).

Строя предположения о том, в каком направлении мыслил бы Кант, Эко заявляет: «Кант не смог сформулировать проблему названия незнакомых феноменов самостоятельно, что он свел этот процесс к анализу суждения (а следовательно к лингвистическому знанию), а Пирс вывел, что природа знания была не лингвистическая, а семиотическая» (7, с.81). Правда в том, что Кант не смог сделать этого в первой Критике, но он двигался в этом направлении в Третьей, но для того, чтобы проделать этот путь, он справился с трудностями, встречающимися в первой Критике, введя в игру такое понятие как схема.

Кант говорит: «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям, это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой – чувственным» (3, с.244). Именно такова трансцендентальная схема.

Изначально схема не имеет отношения к семиотике, т.к. создавая ее, Кант не говорил о проблемах языка. Но, как утверждает Эко, похожее понятие мы можем встретить в теории Чарльза Пирса, хотя он и не ссылается на Канта. Анализируя работы Пирса, Эко предполагает, что Пирс старается переформулировать Кантовское понятие схемы, но «действительно ли Пирс думал о Кантовском схематизме, не пытаясь развести категории и схему и категории и многообразие проявлений чув-

---

---

твенной интуиции» (7, с.72)? Он постоянно возвращается к понятию схемы. В своих трудах он, не стесняясь, называет кантовскую схему «диаграммой», он говорит о ней в абстрактной манере, ссылаясь на эмпирические мысли в целом: «Многие диаграммы напоминают свои объекты вовсе не внешним видом, их сходство состоит только в том, что касается отношений их частей» (5, с.204). Действительно ли Пирс переформулировал схему или «открыл» свою диаграмму самостоятельно — нам не так важно, но подобная ситуация доказывает, с одной стороны, значимость такого явления как схема для знаково-символической деятельности, а с другой — необходимость ее изучения с точки зрения семиотики.

Мы знаем, что посредством трансцендентальной схемы, логические функции рассудка связаны с чувственным созерцанием и объясняют связь посылок о невозможности познания до опыта, и обосновании необходимости существования априорного знания для возможности опыта. Согласно «Критике чистого разума» схемой является «формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении» (3, с.245).

Схема не картинка, потому что картинка — продукт репродуктивного воображения, в то время как схема чувственных понятий это продукт чистой априорной способности вообразить. Проясняя понятие схемы, Эко говорит: «Можно сказать, что Кантовская схема, больше, чем то, что в большинстве случаев понимают как «мысленную картинку» (что ассоциируется с идеей фотографии), суждение, понимаемое как, например, «модель» в научно-исследовательском смысле» (7, с.81). В то же время «мы не можем думать о линии без прочерчивания ее в наших мыслях, мы не можем думать о круге без его описания (в то же время для его описания у меня должно быть правило, которое подсказывает мне, что все точки окружности удалены от центра на одинаковое расстояние)» (3, с.118).

И хотя, как уже упоминалось, Кант не говорил ничего о проблемах знаково-символической деятельности, Эко отмечает, «что в этот момент мы радикально изменили и прояснили начала Кантовской скрытой семиотики, потому что мыслить — это не только применять чистые понятия, извлекая их из предшествующей вербализации, но и учитывание схематичных представлений» (7, с.83).

Казалось схематизм рассудочных понятий не вызывает вопросов, но Эко обращает внимание на то, что «именно в главе о схематизме Кант приводит примеры, имеющие отношение к эмпирическим понятиям» (7, с.90). Иными словами, это не только точка зрения на то, как схема позволяет нам соотнести понятия целостности и реальности, неделимости и существования, это и создание определенного алгоритма. Например, схема собаки: «Понятие собаки означает правило, согласно которому мое воображение может всегда нарисовать образ четвероногого животного» (7, с.93). При этом, возникает вопрос о происхождении этого правила: разве не получим мы образ слова «собака», указав пальцем на какую-либо собаку? Но даже если не принимать во внимание того, «что значение слова «собака» может обогащаться и модифицироваться от культуры к культуре (для того, чтобы определить значение слова «корова», житель Индии, как и мы, укажет на корову, но для него значение этого слова неизмеримо богаче, чем для нас), то в случае таких слов, как «красота», «единорог», «однако», «Бог», не знаешь, на что и указывать» (6, с.60).

Можем ли мы говорить, что схема имеет значение, соответствующее термину, на который мы ссылаемся? Отвечая на этот вопрос, Эко отмечает, что «Кант почти не использует слово «значение» (Bedeutung), но если он его употребляет, то делает это исключительно говоря о схеме: понятия совершенно несовместимые, они также

не могли бы иметь никакого значения, пока объект не предстанет перед каждым из них или элементы, из которых они состоят» (7, с.81).

Тогда возникает вопрос — откуда появилась схема? В случае с геометрическими фигурами достаточно обратиться к чистому понятию пространства и схема будет нарисована самим интеллектом, но этого не будет достаточно в случае с собакой. Эко говорит, что «В этом случае у нас должен был быть запас, если не врожденных идей, то врожденных схем: запас включал бы схему собачности, лошадиности и т.д, пока мы исчерпали бы весь инвентарь существующего мира» (7, с.90). А в таком случае мы должны будем вооружиться также врожденной схемой утконоса, которого до этого никогда не видели, в противном случае мы не будем уверены в том, что мы видим то, что есть на самом деле.

Эмпиристы могли бы сказать, что схема нарисована опытом: схема собаки не более чем Локковская идея собаки. Согласно философским воззрениям Локка, человек обретает идеи предметов в детстве: «для объяснения того, что обозначают имена простых идей или субстанций, детям обыкновенно показывают вещь, идею которой хотят сообщить им, и потом повторяют обозначающее ее название, например: «сладкий», «молоко», «собака»» (4, с.538). Но это утверждение недопустимо для кантовской точки зрения, утверждающей, что это опыт опирается на схематизм. Эко говорит: «Я не могу абстрагировать схему собаки от интуитивных данных, потому что данные становятся мыслимыми только при условии применения схемы — получается, что мы оказались в замкнутом круге, из которого первая Критика (могу сказать по секрету) нас не выводит» (7, с.56).

Она дает только одно решение: обрабатывая данные чувственной интуиции, сравнивая их, оценивая, используя врожденное и запрятанное в глубине человеческой души, мы не абстрагируем, а *конструируем* схему. «То, что схематизм Канта предполагает конструктивизм — не оригинальная идея, но схема может и должна быть конструкцией, которая не должна вытекать из факта, к которому отсылает предыдущее обозначение» (7, с.69), — реальная проблема заключается в том, что случается, когда нам нужно создать схему незнакомого нам объекта?

Есть смысл при создании схемы отталкиваться от чувственных впечатлений, но в данном случае эти впечатления не могут быть взяты из предыдущей схемы. Как может кто-либо соотнести клюв и когтистые лапы с шерстью и брововым хвостом, или идею бобра с идеей яйцекладущего животного?

Эко повторяет свой вопрос — с какой проблемой столкнулся бы Кант, если бы увидел утконоса? Внедряя схематизм в первую версию системы, Кант столкнулся с взрывным понятием, которое вынудило его продвигаться дальше: в направлении «Критики способности суждения». Эко комментирует это следующим образом: «следует сказать, что от схемы мы пришли к рефлексивному суждению, а сущность определяющего суждения вводит нас в замешательство, потому что оно не является само по себе правилом, которое определяет объект, определяющее суждение ограничивает себя в подведении объектов под определенные правила» (7, с.90).

Эко напоминает, что Кант в разговоре о правилах ссылается на природные явления: «Одно дерево порождает другое — с теми же качествами, которое в свою очередь растет и тоже размножается, продолжая свой вид; а росток одного дерева, привитого к другому, создает новое растение, с новыми свойствами; дерево растет как единое целое, в нем уживаются разные свойства, с тех пор как листья, растущие на дереве, но листопад триумфально не завершит процесс развития — тем не менее дерево живет, растет, подчиняясь своим природным законам» (2, с.244). Но в чем

---

---

заключается этот закон нельзя понять, глядя на дерево — на феномен, который ничего не говорит о номене. И априорные формы чистого разума также ничему нас не учат, потому что сущности природы подчиняются своим особым законам. Кроме того, они будут считаться важными согласно закону единства многообразия, который все еще неизвестен нам.

И все же если мы пытаемся построить понятие дерева, как если бы деревья были такие, как мы о них думаем? Мы воображаем что-либо как возможное согласно понятию, которое мы можем мыслить как организм, подчиняющийся конечной цели. Чтобы что-либо интерпретировать *как если бы* это было, означает выдвинуть какую-либо гипотезу, потому что рефлексивное суждение должно подчиняться закону уже данного «следовательно, есть лишь принцип рефлексии о предметах; у нас для них объективно нет никакого закона или понятия объекта, достаточного, чтобы служить принципом для встречающихся случаев» (2, с.258).

Эко говорит, что «это должна быть очень смелая гипотеза, потому что из Результата необходимо вывести еще неизвестное правило, а чтобы найти правило, необходимо предположить, что Результат является основанием для формулирования Правила. Конечно, сам Кант не изъяснялся этими терминами, это делал кантианец Пирс: очевидно, что рефлексивные суждения — ни что иное как абдукция» (7, с.90). То есть согласно теории Пирса — «это метод составления общего предсказания без положительной уверенности, что оно будет успешным в каком-то отдельном случае» (5, с.159).

Конечно, это Кант убедил философов, что строить предложение длиной в двадцать две строки вполне нормально, и все же это прекрасный пример абдукции, достойной Робинзона Крузо:

«Если кто-либо обнаружит в стране, кажущейся ему необитаемой, нарисованную на песке геометрическую фигуру, например, правильный шестиугольник, то его рефлексия, занимаясь понятием этой фигуры, проникнет, с помощью разума, хотя и не отчетливо, в единство принципа возникновения фигуры, и согласно разуму этот человек не сочтет основанием для возможности появления подобной фигуры ни песок, ни близко находящееся море, ни ветер, или следы известных ему животных, ни какую-либо другую лишенную разума причину, ибо случайность встретить понятие, возможное только в разуме, представилась бы ему столь невероятной, что, казалось бы, можно допустить, будто для создания его вообще не действуют законы природы, что, следовательно, не надо искать и причину в действующей чисто механически природе, а что только понятие о таком объекте как понятие, дать которое и сравнивать с которым объект может лишь разум, способно содержать каузальность такого действия; следовательно, это действие может рассматриваться как цель, но не как цель природы, а как продукт искусства (*vestigium hominis video*)» (3, с.243).

В процессе абдукции общее и частное не просто случайные классификации — а если бы такими и были, то укрепились бы после абдукции, которая происходит на следующей стадии создания понятия. В свете третьей Критики можно допустить, что рефлексивные суждения имеют в конце концов структуру схемы. Итак, что бы случилось, если бы Кант увидел утконоса? «У него было бы интуитивное представление о многообразии характеристик, которые вынудили бы его создать схему существа, в котором органично сочетались бы клюв, лапы, голова, тело и хвост» (7, с.95). То, что это животное — подтверждалось бы основополагающими элементами перцептивной схемы, а не последующими абстрактными атрибутами, которые только бы подтвердили, что схема уже составлена.

«Будет оптимистичным сказать, что теологическая версия схемы также раскрыта до полной ясности в третьей Критике – посмотрите например § 59, который направил реки чернил на тех, кто пытался заново открыть в Канте элементы философии языка» (7, с.60) – продолжает Эко свое исследование. Обратившись к параграфу 59 «Критики способности суждения», мы увидим: «Для того, чтобы доказать реальность наших понятий, всегда требуется созерцание; если это эмпирические понятия, то созерцания называют *примерами*, если это чисто рассудочные понятия, их называют *схемами*» (3, с.246). Таким образом Кант очерчивает различия между схематизмом, присущим чистым понятиям разума, и примерами, которые справедливы и для эмпирических понятий. Эко комментирует это следующим образом: «Сама по себе идея на лишена очарования: в схеме собаки или дерева в игру вступают идеи «прототипа», как если бы через *образ одной* собаки мы бы представляли всех собак» (7, с.96).

И все же нам нужно разобраться, как воображаемая картинка, которая является посредником между вариативностью интуиции и концептом, может переплетаться с концептом – быть образом собаки в целом, а не *той самой* собаки. И какой «пример» собаки связал бы интуицию и понятие, учитывая, что для эмпирического понятия схема точно совпадает с возможностью образования понятия в целом?

Как только мы скажем, что чувственное представление чего-либо («гипотипоза») может быть *схематичной*, когда понятие воспринято разумом, возникает соответствующая интуиция (и это справедливо для схемы круга, исключительно необходимого для осознания понятия «тарелки»). Согласно «Критике способности суждения»: «*Всякая гипотипоза* – (изображение *subiectio subadspectum*) как чувственное воплощение двойка: она либо схематична, если понятию, которое постигается рассудком, дается соответствующее априорное созерцание; либо символична, если под понятие, которое может мыслить только разум и которому не может соответствовать чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором действия способности суждения лишь по аналогии совпадают с тем, что она наблюдает в схематизации, другими словами, совпадают с ним лишь по правилу этих действий, а не по самому созерцанию, следовательно, лишь по форме рефлексии, а не по содержанию» (3, с.226).

И тем не менее все еще существует пропасть между схемой и символом, хотя Кант и поясняет эти различия: «Оба *схематический* и *символический* способы – это гипотипозы, то есть изображения (*exhibitiones*), а не просто характеристики, то есть обозначения понятий посредством сопутствующих чувственных знаков, которые не содержат ничего принадлежащего к созерцанию объекта, а служат им лишь средством репродуцирования по присущему воображению закону ассоциации, тем самым с субъективным намерением; таковы либо слова, либо зримые (алгебраические, даже мимические) знаки в качестве выражений для понятий» (3, с.226).

Таким образом, схемы в отличие от символов, содержат прямые изображения понятий и «действуют посредством демонстрации» (3, с.226).

Говоря о создании схемы в сознании, Кант утверждает, что «Используя схематизм, разум не просто обосновывает возможность существования объекта, а *создает* объект, *конструирует* его, и в процессе этой деятельности (проблемной самой по себе) он использует метод проб и ошибок» (3, с.226). И здесь этот метод становится решающим: Канту пришлось бы не один раз зайти в тупик, изучая утконоса, но, без сомнения, он каждый раз конструировал бы правильную на его взгляд схему.

Таким образом, мы можем четко сказать, что схема эмпирического понятия

– конструкт, который пытается сделать объекты природы мыслимыми, и синтез эмпирических объектов может так никогда и не появиться, потому что новые черты понятия могут постоянно дополняться опытом, в то время как схема может только корректироваться, трансформироваться и обречена со временем изменяться.

Мы можем согласиться с Эко, который говорит: «Если чистые понятия интеллекта могут составлять разновидность вечного набора, то эмпирические понятия могут быть только историческими, или, если хотите, культурными – Кант не «сказал» этого, но невозможно этого не сказать, если доктрина схематизма связана с его логическими конструкциями» (7, с.97). Схема, являясь связующим звеном между понятиями интеллекта и эмпирическими данными, конструируется в равной мере опираясь на те и на другие. И подводя итог воображаемой встрече Канта и утконоса, можно сказать, что Кант не смог бы сконструировать схему этого животного, т.к. отсутствие эмпирических данных лишило бы его одного из условий создания схемы.

**Примечания:**

1. Беляускас В. Роль воображения в «Критике чистого разума» // <http://lib.rin.ru/cgi-bin/load/docs.pl?open=42133.txt&view=36868>
2. Кант И. Критика способности суждения. - М., 1994.
3. Кант И. Критика чистого разума. - Мн., 1998.
4. Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. Т. 1. - М., 1985.
5. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. - М., 2000.
6. Эко У. «Отсутствующая структура. Введение в семиологию». – СПб., 1998.
7. Eco Umberto. Kant and the Platypus. U.K., 1999.

### Проблема Логоса в творчестве С.Н. Трубецкого: исторический аспект

«Каким образом возникла идея Логоса в греческой философии и как и почему она была усвоена христианской мыслью, обогащенная новым христианским содержанием?» - задавался вопросом С.Н. Трубецкой (1).

Как показало исследование, проблема Логоса имеет многовековую историю. Впервые понятие Логоса было введено в философский оборот Гераклитом Эфесским. В первом фрагменте (у Секста) Гераклит говорит: «хотя Логос сей существует, вечный, - непонятливы бывают люди... хотя все бывает согласно Логосу сему – неопытным подобны». (2). В другом фрагменте (у Ипполита) Гераклит провозглашает: «Все едино: делимое – нераздельное, рожденное – нерожденное, смертное – бессмертное, Логос – Вечность, Отец – Сын: Бог Справедливый. Не меня, но Логос слышав – согласиться вам мудро: едино есть все» (3).

С.Н. Трубецкой, владевший несколькими языками (в том числе древнегреческим), пишет о трудности передачи «равнозначным русским выражением» термина Логос, как относительно греческого языка вообще, так и понимания Логоса в гераклитовском учении, в частности. «Логос» буквально означает «слово», а также может означать «речь», причем, как в смысле формы, так и содержания речи, ее общего смысла и связи отдельных частей, может означать и самую мысль, выражающуюся в речи. «Ближе других, - пишет С.Н. Трубецкой, - «рассуждение», как в смысле «речь», «слово о чем-нибудь», так и в смысле «разум», и в смысле «отношение» (4). В этой связи С.Н. Трубецкой характеризует Логос Гераклита как термин, который «является нам всего более темным, пророческим предчувствием истины» (5), ибо во фрагментах Гераклита нет не только развитого учения о Логосе, но и твердо установленной терминологии для его обозначения. При этом, однако, утверждается, что «во всяком случае, само понятие всеобщего разумного закона, мысли или «единой мудрости» у Гераклита имеется» (6). С.Н. Трубецкой говорит о «вечной заслуге» древнегреческого философа, ибо он «первый постиг процесс в абсолютном, постиг абсолютное как жизнь, а также и в том, что он первый обрел Слово в абсолютном». (7).

И понятие Логоса, и учение древнегреческого мыслителя остаются актуальными и сейчас (да и вряд ли когда-либо потеряют свою значимость), поскольку «содержание философии Гераклита» состоит в поиске «мировой мудрости». Именно так характеризует учение древнегреческого философа современник С.Н. Трубецкого М.И. Мандес, который, ссылаясь на слова Гераклита в 78-ом фрагменте, - «человеческий нрав не имеет разума, а Божий – имеет» (8), - пишет, что единственный путь для человека стать «знающим» и «мудрым» заключается в том, чтобы «воспринять и правильно понять мировую [мудрость]» (9). Или как в духе Гераклита говорит о его учении уже современный нам автор Ф.Х. Кессиди: «мудрость заключается в поиске и в обнаружении незримого «логоса» вещей и явлений, их противоречивой природы» (10).

С.Н. Трубецкой, исследуя «разумное и необходимое логически» (по его определению) развитие идеи Логоса в последующей истории древнегреческой философии, констатировал произошедшее со времени Сократа «разделение» греческого умозрения на два направления, каждое из которых исследует «формальную» или «содержательную» стороны Слова–Логоса как самостоятельные. С одной стороны,

возникло свойственное софистам «формальное изучение «искусства слова» - как риторики, диалектики и впоследствии логики, т.е. как искусства речи, рассуждения и науки понятия» (11). С другой стороны, учение Сократа «в противоположность софистическому логосу», «беспринципному» искусству слова софистики является «философией слова», то есть учением «о мысли, о понятии как содержании слова» (12). Но если софисты, как известно, противопоставляют действительности «субъективный логос» и отрицают всякую объективную истину, то Сократ, Платон и Аристотель открывают «объективный логос» («объективную логическую мысль») в самом разуме человека.

При этом С.Н. Трубецкой признает, что в учениях Платона и Аристотеля можно найти только «элементы позднейшего учения о Логосе» (13): термин «логос» присутствует в платоновском учении об «идее как объективной мысли, или о мире идей как абсолютной норме, цели и причине сущего» (14), и в аристотелевских «формах», «родах» и «видах», которые «заменили собою идеи Платона» (15). Однако, по мнению С.Н. Трубецкого, в решении вопроса «об отношении мысли к предметам познания – к сущему, к природе» ни Платону, ни Аристотелю не удастся избежать дуализма - и выявляются новые проблемы: «не является ли ложным самый логос, взятый в своей отвлеченности, ...не разлагается ли отвлеченное понятие в диалектических противоречиях?» (16). «И стоики, - пишет С.Н. Трубецкой, - вновь признали субстанциональное единство мысли и природы, субъекта и объекта – в представлении разумной Пневмы (духовного естества), или Логоса» (17).

Таким образом, в соответствии с интерпретацией С.Н. Трубецкого необходимо отметить, что развитие идеи Логоса идет от первого ее появления в качестве философского понятия у Гераклита, через осмысление этой идеи в представлениях софистов, Сократа, Платона и Аристотеля, к Логосу как одному из центральных терминов в учении стоической школы; а далее – к первым попыткам «примирить» идею Логоса греческих философов с ветхозаветным откровением, прежде всего, в учении Филона Александрийского.

Известно, что идея единства субъекта и объекта будет сформулирована философией «во всем своем значении» только в новейшее время, но эта идея «проходит чрез всю историю философии, - утверждает С.Н. Трубецкой, - заключая в себе решение главнейших ее проблем» (18). Как мы полагаем, это вполне можно отнести и к проблеме Логоса в аспекте отношения разума и веры. Философское решение оказывается отрицательным по отношению к традиционному для того времени язычеству, но характеризовать древнегреческую философию в духе современного секуляризма было бы совершенно несправедливо, коль скоро идея Логоса несет в себе представление о «высшем божественном разуме».

Между тем, согласно С.Н. Трубецкому, «богословие вытекает» из философии Сократа: хотя собственно доказательства бытия Бога нет, но есть признание того, что в нас есть «нечто кафолическое и разумное, в чем мы познаем все» и что «мы познаем истинно и объективно», а эта «сверхличная разумность, - полагает С.Н. Трубецкой, - и есть божественный вселенский Разум» (19). Ссылаясь на известное суждение Иустина-философа, А.О. Маковельский впоследствии напомним о том, что «семена божественного Логоса насажены во всем человеческом роде», следовательно, «все хорошее, что когда-либо было высказано философами, было открыто ими в силу созерцания Слова».

«Равным образом, - провозглашается далее, - те, которые жили согласно с Логосом, суть христиане, хотя бы их считали безбожниками; таковы из эллинов

Сократ и Гераклит». При этом, однако, будет подчеркнута мысль, что «лишь во Христе Логос явился во всей полноте» (20). Таким образом, согласно С.Н. Трубецкому, впервые выступившее в древнегреческой метафизике (21) «понятие божественного Слова-Логоса» непрерывно развивалось в ней, «пока не раздалось положительное откровение Евангелия: «Слово плоть бысть» (22).

Евангелие от Иоанна и начинается со слов «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (23), что стало связующим звеном между раннехристианским и древнегреческим учениями о Логосе. «Узрение Христа - как Логоса, - аналогично позиции С.Н. Трубецкого напишет впоследствии С.С. Хоружий, – широкие врата для вхождения в христианство плодов этого [греческого – Л.П.] разума» (24). Однако уже во времена рождения христианства и первых соборов впервые прозвучал и знаменитый вопрос К.С.Ф. Тертуллиана - «Что общего у Афин и Иерусалима?» (25) - и его категоричный ответ о том, что Афины и Иерусалим никогда не утратят своего противопоставления (26). Иначе говоря, согласно мнению «одного из самых воинственных фидеистов и страстных противников философии» (27) (по определению С.С. Неретиной), разум греческих и современных философов и «безумие» библейских пророков несовместимы, их невозможно примирить.

Вопрос о соотношении разума и веры (т.е. греческого умозрения и христианского откровения, нераздельность и неслиянность которых – у истоков европейской культуры) вновь поднимается со времени Реформации: идеологи протестантизма поставили вопрос о духовных корнях христианства и, следуя традиции разъединения веры и разума, религии и «чистой философии», то есть традиции секулярной культуры, усмотрели именно в греческой философии источник и причину искажения первоначальной евангельской веры.

В XIX веке протестантский богослов и философ А. Гарнак признал «величайшим шагом» в истории христианского учения «уравнение» христианских апологетов: «Логос есть Иисус Христос» (28). А. Гарнак характеризует «интеллектуализм» (наряду с «традиционализмом» и «ритуализмом» – это важнейшие черты «греческого католицизма» в его представлении), как элемент греческого происхождения, ведущий к разрастанию христианской веры во всеобъемлющую теософию и отождествление веры со знанием о вере. Он крайне негативно оценил и «римский», и «греческий католицизм», как ничего общего (в форме внешней церкви) с Евангелием не имеющие.

Согласно А. Гарнаку, «римский католицизм» даже противоречит Евангелию: «смешение божественного начала с мирским, самых задушевных чувств с политической – причиняет глубокий вред» и грозит народам «внутренним банкротством» и оскудением церкви при кажущемся росте ее могущества (29). В свою очередь, по его мнению, и православная церковность лишь в скромной мере поддерживает знание Евангелия, и ее «надо считать античной религией, сплетенной с некоторыми понятиями Евангелия, или, лучше еще: это античная религия, всосавшая в себя Евангелие» (30).

Знакомство С.Н. Трубецкого с А. Гарнаком и другими западными философами в определенной степени способствовало осознанию необходимости нового исследования проблемы Логоса. С.Н. Булгаков впоследствии, в связи с этим, напишет: «Из поля зрения западной философии, вскормленной в лоне протестантизма, после Шеллинга почти совершенно исчезла идея, выраженная в этих величественных словах:... и Слово плоть бысть (Ио. 1, 14)». То «и не случайно, - пишет далее С.Н. Булгаков, - что эта тема как предмет философского умозрения проявилась

---

---

уже в первых самостоятельных шагах русской философии, в частности, в системах Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого» (31).

Как нам представляется, С.Н. Трубецкой продолжает традицию, своими корнями уходящую во времена крещения Руси, когда Владимир I привел народ свой «к спасительному учению». «Помиловал нас Бог – и воссиял и в нас свет разума», – говорит митрополит Илларион в «Слове о Законе и Благодати» (32), принимая Закон (Ветхий Завет) как необходимое прошлое, но отрицая его как настоящее и будущее, во имя Благодати (Нового Завета). В комментарии к «Слову о Законе и Благодати» современные исследователи В.Я. Дерягин и А.К. Светозарский пишут о том, что Иллариону «не свойственно нигилистическое отношение к языческому прошлому своего народа», так как «для него слава сегодняшняя – продолжение славы вчерашней. А принятие христианства – закономерный итог языческой истории» (33). Наше понимание позиции С.Н. Трубецкого созвучно такой характеристике.

Ближайшая ко времени творчества С.Н. Трубецкого традиция представлена, несомненно, славянофилами. И.В. Киреевский был убежден в том, что роль греческой философии в жизни человечества – это роль «полезной воспитательницы ума». «Философия, – писал И.В. Киреевский, – подготовила поле для христианского посева» (34). Тем самым «первые зодчие русской культуры» (по определению С.Н. Булгакова) идут по пути «учения о воплощенном Слове», которое было «в качестве религиозного догмата...уже однажды победоносно раскрыто и защищено греческим востоком в творческую эпоху вселенских соборов», и ныне оно снова, как полагает С.Н. Булгаков, «должно быть раскрываемо и защищаемо русским востоком в философском умозрении и в художественном творчестве» (35).

Русский православный философ С.Н. Трубецкой, убежденный в том, что философия не противостоит религии, что в своем развитии она подготовила почву для восприятия христианства, не мог не выступить против позиции А. Гарнака. «Раннее христианское богословие, завершившееся учением о Логосе, – пишет С.Н. Трубецкой, – имело не эллинское, а христианское происхождение... мы всего менее склонны отрицать значение эллинизма для ранней христианской мысли, которая недаром облеклась во всеоружие греческого слова. Эта мысль не была греческою, но она не хотела быть и еврейскою; ее содержание было универсально, а в эллинизме она нашла и универсальную форму, в которой она могла выразить, высказать себя» (36).

Именно метафизика, согласно С.Н. Трубецкому, первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога, чем подготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства. То есть христианское богословие им воспринимается не как чужеродная прививка греческого умозрения к евангельскому христианству, что было характерно для представлений А. Гарнака, а как результат встречи двух различных, но шедших навстречу друг другу традиций, каждой из которых была столь свойственна идея Логоса. С.Н. Трубецкой при рассмотрении судьбоносной фигуры Филона утверждает, что учение о Логосе в ранней Церкви определялось «не заражением» христианства греческим умозрением, а было «нормальным развитием христианского сознания в его исторической среде» – «признание Бога во Христе повело к необходимости формулировать такое учение о Его божестве, при котором истина абсолютного монотеизма оставалась бы неприкосновенной» (37). В развитие идей С.Н. Трубецкого, православный богослов и философ В.В. Зеньковский охарактеризует случившееся как «рецепцию», «воцерковление», то есть произошло «восхождение идеи Логоса античного («вне Церкви») до идеи Логоса в христианстве («в свете Христовом»), или

«познание вне Христа» стало «познанием во Христе» (38).

Таким образом, проблема об отношении греческой философии и религии откровения в контексте православного мировоззрения потребовала критической проверки западных концепций - выполнение такой задачи составит работу нескольких поколений, но, согласно С.Н. Булгакову, «одним из первых в новейшее время вступил на эту дорогу С.Н. Трубецкой в исследовании о Логосе» (39).

Проблема Логоса, исследованная в творчестве С.Н. Трубецкого, как в историко-философском («Метафизика в Древней Греции», «Учение о Логосе в его истории», «Курс истории древней философии»), так и в собственно философском аспекте (учение о «соборной природе сознания», «конкретный идеализм») получила развитие в русской философской мысли XX века в творчестве ряда мыслителей. Прежде всего, это отразилось в полемике В.Ф. Эрн и С.Л. Франка по поводу журнала «Логос» (40), а также в статьях А.Ф. Лосева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и других (41) о судьбах философии и русском мировоззрении. Нельзя не обратить внимания, в связи с этим, и на «выстраданное», оказавшееся итоговым, сочинение Л.И. Шестова «Афины и Иерусалим».

Впоследствии историки философии В.В. Зеньковский и П.П. Гайденко особенно важным для анализа проблемы Логоса будут считать сопоставление взглядов С.Н. Трубецкого и Л.И. Шестова, при этом позиции исследователей окажутся не только отличающимися, но порой и противоположными друг другу.

В.В. Зеньковский предлагает рассматривать Л.И. Шестова, прежде всего, как яркого борца с секуляризмом (что считает основополагающей проблемой всей русской философии), а развернутую им критику рационализма (в основном, западноевропейского), именно продолжающей начатое С.Н. Трубецким. В отличие от В.В. Зеньковского, П.П. Гайденко считает, что в мировоззрении Л.И. Шестова точка зрения С.Н. Трубецкого встретила наиболее яростную оппозицию. Исследовательница, однако, недоумевает, почему, зная работу о Логосе (в которой очевидно желание снять противопоставление веры и разума), самого С.Н. Трубецкого Л.И. Шестов не критикует, но при этом темпераментно обрушивается на позицию В.С. Соловьева (дружба и близость взглядов С.Н. Трубецкого с которым общеизвестны) и противопоставляет ему мнение А. Гарнака.

П.П. Гайденко в сравнительном анализе позиций двух философов ссылается на слова Л.И. Шестова о необходимости «искать Бога» (примечательно, что данные слова прозвучали в работе Л.И. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше», изданной в один год с «Учением о Логосе» С.Н. Трубецкого) и утверждает, что автор этих слов, следуя «философии жестокости» Ф. Ницше, «разрывает с идеализмом философов», уверенных, что вначале было добро и истина. Считая, что афоризм Ф. Ницше «Бог умер» стал возможен вследствие сохранения убеждения, «будто Абсолют сознает себя во мне», а, значит, индивидуальное самосознание — это и есть бытие Бога, исследовательница заключает: «самосознание эпохи свидетельствует не о Боге, а о судьбе самого человека» (42), ведь если нет Бога в душе того или иного человека, - это не проблема Бога, но проблема человека, Его «потерявшего».

В.В. Зеньковский, ссылаясь на слова Л.И. Шестова - «Всем можно пожертвовать, чтобы найти Бога» (43), - обращает внимание на то, что у самого Л.И. Шестова никогда не было религиозных колебаний, но при этом он с юных лет впитал в себя различные движения европейской культуры. Следовательно, по мнению В.В. Зеньковского, критика секулярной культуры превращалась у Л.И. Шестова в борьбу с самим собой, а, значит, и приведенные слова лучше всего приоткрывают

---

---

внутреннюю драму философа, являясь отзвуками его «внутреннего самораспятия» (44). Не следует ли поэтому интерес Л.И. Шестова к философии известного немецкого имморалиста, характерный для многих мыслителей начала XX века, считать всего лишь временным увлечением, о возможности которого предупреждал еще И.В. Киреевский (45)?

Мы полагаем, что в данном случае, несмотря на внешнее различие позиций исследователей, возможно отметить отсутствие между ними принципиального противоречия – это, скорее всего, разные акценты рассматриваемого вопроса о «богоискательских» устремлениях Л.И. Шестова. Будучи философски мыслящим субъектом, Л.И. Шестов, вероятно, заботился не только и не столько о своей персоне, сколько выражал «болезненное беспокойство» за судьбы человечества, теряющего, уже почти потерявшего Бога человечества.

В рассмотрении С.Н. Трубецким и Л.И. Шестовым вопроса об отношении «Афин» и «Иерусалима», разума и веры, историки философии расходятся в оценках. П.П. Гайденок утверждает, что позиция Л.И. Шестова созвучна представлениям А. Гарнака в признании роковой роли эллинизации христианского учения, в их противопоставлении «Афин» и «Иерусалима». Слова Л.И. Шестова из более ранней работы «Умозрение и откровение» - «Нельзя на манер Филона, Соловьева и Толстого вытравлять из Св. Писания его душу лишь затем, чтоб «примирить» греческий разум с библейским Откровением», - приводятся ею в доказательство (46).

В.В. Зеньковский шестовское коренное противопоставление «Афин» и «Иерусалима» понимает иначе: не как «отврат от озарений разума», а как боль философа за отречение от свободы во имя необходимости, за поклонение «вечным истинам», в силу чего ускользает от нашего сознания подлинное бытие. Согласно оценке В.В. Зеньковского, Л.И. Шестов страдал от расхождения путей веры и знания и, утверждая основополагающее значение веры, создал прочную базу для системы религиозной философии. «Его иррационализм, - пишет В.В. Зеньковский, - является вторичным и производным» (47), а «творческое ядро» высказываний заключается в «необыкновенно сильном и глубоком переживании «инобытия» веры», в мечте о том, что философия перестанет быть наукой: «он ждет философии, «исходящей из того, что Бог есть» (48).

Такой философии, которая, в понимании Л.И. Шестова, не является разысканием предвечно существующего, неизменного строя бытия, «оглядкой» или постижением различия между добром и злом, а есть рождающееся в безмерных напряжениях, через «отврат от знания», через веру и преодоление ложного страха (внутреннего искусителем нашему праотцу и переданного нам всем) перед ничем не ограниченной волей Творца. Иначе говоря, религиозная философия есть «великая и последняя борьба за первоизданную свободу и скрытое в свободе божественное «добро зело», расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло», ибо разум, опорочив в наших глазах веру, «отнял у нас драгоценнейший дар неба, державное право участвовать в творческом fiat (да будет), втолковав и расплющив наше мышление в плоскости окаменевшего est (есть)» - пишет Л.И. Шестов (49).

С.Н. Трубецкой был уверен в том, что в основе мира лежит духовное, разумное и любящее начало, и, считая человека не только двуногим, разумным, политическим, но и «верующим животным», утверждал, что утрата веры и порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису, столь характерному для современного ему русского общества, будучи результатом разложения традиционных ос-

нов и отсутствия новых жизнеспособных верований. Истина вечно есть в Боге, но «поскольку в нас нет Бога, - вторил ему В.С. Соловьев, - мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность», которая еще должна быть организована, что является задачей для мысли не «воспринимающей», а «созидающей, то есть творчества» (50).

В связи с интерпретацией позиции Л.И. Шестова представляется важным и интересным обратиться к работе С.Н. Булгакова «Некоторые черты мировоззрения Л.И. Шестова» (1939 г.; их личное знакомство продолжалось 35 лет). Прежде всего, С.Н. Булгаков обращает внимание на то, что Л.И. Шестов был «однодум» (51), мыслитель одной религиозной темы (независимо от того, в какой «парадоксальной форме» она была выражена). По поводу мировоззренческой позиции Л.И. Шестова, прошедшей через всю его жизнь и творчество, С.Н. Булгакову хотелось бы сказать «словами псалма о ветхозаветном праведнике: «всем сердцем моим ищу Тебя, не дай мне уклониться от заповедей Твоих» (Пс. 118, 10)» (52).

И в этой «однодумности», «этой всецелой отданности вопрошаниям» Л.И. Шестова С.Н. Булгаков видит «типичное явление русской философской культуры» (53). Аналогичная оценка принадлежит В.В. Зеньковскому. По его убеждению, Л.И. Шестова, «нельзя правильно понять вне русской философии, вне ее внутренней диалектики – творчество Шестова как бы завершает всю напряженную борьбу русской мысли с секуляризмом. В Шестове, - пишет он, - мы доходим до высшей точки в этом основном движении русской мысли» (54).

С.Н. Булгаков (сторонник позиции С.Н. Трубецкого по проблеме Логоса) в рассуждении по поводу сочинения Л.И. Шестова «Афины и Иерусалим» высказывается с определенной долей критики в адрес позиции «философского essay-иста», обращая внимание на то, что Л.И. Шестов «не сопоставляет целостных мировоззрений, но избирает нужное для него слово и выражение...для изложения собственных мыслей» (55) и при этом порой допускает неточности. Характеризуя предложенное Л.И. Шестовым противопоставление философствующих «Афин» и верующего «Иерусалима», С.Н. Булгаков оценивает это не иначе, как «игру в парадоксию» (56). В объяснение своей интерпретации, он указывает на провозглашаемую Л.И. Шестовым «доктрину религиозной философии», что, согласно С.Н. Булгакову, «может значить (на его же [Л.И. Шестова – Л.П.] языке) только одно: Афины в Иерусалиме или наоборот, то есть не противопоставление веры и мысли («философии»), но их необходимое и существенное, гармоническое соединение», ибо «есть только один оправдываемый вид религиозной философии – догматическое богословие: путь в Иерусалим *через* Афины или наоборот» (57).

Однако принять шестовский «философский нигилизм», «радикальный фидеизм» и «воинствующий агностицизм» во имя «своеобразно понятой веры» С.Н. Булгаков отказывается, считая такую позицию одной из возможных и не лучших «разновидностей рационализма», так как такая позиция «более всего приближается, с одной стороны, к софистам, провозглашавшим – для философии – человека мерою всех вещей, а с другой стороны, к обскурантам, предпочитающим религиозной мысли слепой догматизм» (58). По убеждению С.Н. Булгакова, от такой «отрицательной философии» надо спасать и философию, и догматику ради религиозной философии. При этом С.Н. Булгаков видит в Л.И. Шестове «отважного искателя истины» и обращает внимание на свое ощущение, что в последние годы у Л.И. Шестова зазвучали «какие-то новые мотивы, начало подлинного преодоления «беспочвенности» (59).

---

---

С.Н. Булгаков приводит строки из последнего к нему письма Л.И. Шестова, которое рассматривает как «род исповедания веры». Л.И. Шестов, выражая желание побеседовать именно с С.Н. Булгаковым о книге «Афины и Иерусалим», пишет ему о своем, авторском, понимании «предмета книги» следующим образом. «По-моему, сейчас нужны величайшие усилия духа, чтобы освободиться от кошмара безбожия и неверия, овладевшего человечеством. Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми. Когда Христа спросили (Марк, 12, 29), какая первая из всех заповедей, Он ответил: «слушай, Израиль» и т.д., и в Апокалипсисе (2, 7): «побеждающему дам вкушать от древа жизни». «Знание» преодолевается, откровенная истина, - «Господь Бог Наш есть Бог единый» - в обоих Заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни». (60).

Следует признать, что оптимизм мирозерцания С.Н. Трубецкого не был свойственен мировоззрению Л.И. Шестова, прожившего на треть века XX-ого (61) дольше. В связи с этим П.П. Гайденко задается вопросом: «не предшествует ли жестокой реальности XX века именно «философия жестокости» Л. Шестова? Смятению реальному – смятение в умах» (62). А, может, «уверенный в своем православии» С.Н. Трубецкой видел более оснований для надежды и оптимизма, и правы те, кто говорит, что «все беды и несчастья человечества происходят оттого, что процент искренне верующих людей очень невелик? Ведь противостояние Афин и Иерусалима до сих пор продолжается» (63). Вероятно, поэтому и в современных трактовках проблемы Логоса внимание нередко акцентируется на рациональной стороне данного понятия. Вероятно, именно такая интерпретация привела П.П. Гайденко к утверждению, что коль скоро «вера у Трубецкого не противостоит разуму», то философ «остается приверженцем Логоса, дополненного верой» (64).

Разум для С.Н. Трубецкого был изначально «верующим», греческая философия была «детоводительницей» к христианству и «областью «царствования Отца до Слова до Его вочеловечения». Основания для такого понимания мы находим и в свидетельствах современников о С.Н. Трубецком. С.Н. Булгаков, утверждает, что все разнообразие «внешних дел» С.Н. Трубецкого, «рассматриваемое изнутри» - «есть его религиозный подвиг, его христианское служение!» (65). В.И. Вернадский писал, что и в жизни, и в философском мышлении С.Н. Трубецкого наблюдается «живой пример глубокой гармонии обычно-разделенных проявлений духовной жизни человека – мистических элементов, веры, философского мышления и научной мысли», и коренятся они в искренней и «неподдающейся рационализации свободной личности» (66).

Таким образом, в начале XX века С.Н. Трубецкой поставил одну из ключевых проблем, не утративших своего значения впоследствии. Подлинное исследование не может ограничиваться лишь антикварным интересом: историк не может не соотносить проблемы, волновавшие мыслителей прошлого, с современными проблемами, что является необходимым и для понимания истории философии как единого процесса. В «Учении о Логосе» русский философ утверждает, что идея Логоса связана не только с умозрительным, но и с вполне практическим интересом глубокого нравственного значения - это, по его мнению, «жизненный вопрос о судьбе человека и всего человечества». (67).

Нельзя не согласиться с такой постановкой данной проблемы. Всегда для мыслящего человека будут иметь значение такие вечные вопросы, как вопросы о наличии «разумной цели» и «разумного смысла» (по определению С.Н. Трубецкого)

в жизни и деятельности человека и всей истории человечества, каков он, этот положительный смысл. Не менее важен и вопрос о происхождении нашего разума: слышен ли он в общей природе вещей, или же он является отблеском высшего, вечного света, бесконечность которого отражает «в своей формально-логической всеобщности».

Автор учения о Логосе, по свидетельству его современника и коллеги Л.М. Лопатина, не только мыслил, но и жил, «подобно идеалистам древности», во всех явлениях чувствуя реализацию «универсальных законов космического Логоса», «вдохновляющее присутствие разумной, дружественной силы, неудержимо влекущей к добру и красоте» (68). Подобных свидетельств о человеке, активно участвующем в жизни Московского университета, первым выборным ректором которого он был, существует немало.

Таков был глубокий и возвышенный взгляд — в том числе и на собственную жизнь — исследователя Логоса С.Н. Трубецкого.

**Примечания:**

1. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. — М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2000. — С. 19.
2. Гераклит. Фрагмент 1/Пер. В. Нилендера // Гераклит Эфесский. Фрагменты — М., 1910. — С. 1.
3. Гераклит. Фрагмент 50. — С. 21.
4. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. — М., 1997. - С. 149.
5. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. — М., 2003. — С. 252.
6. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. - С. 149.
7. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. — С. 251.
8. Гераклит. Фрагмент 78. — С. 31.
9. Мандес М.И. К теории познания Гераклита. — Харьков, 1913. — С. 12.
10. Кессиди Ф.Х. Гераклит. — М., 1982. — С. 7.
11. Трубецкой С. Учение о логосе в его истории. — С.25.
12. Там же. — С.26.
13. Там же. — С. 33.
14. Там же. — С.33 — 34.
15. Там же. — С.40 — 41.
16. Там же. — С. 69.
17. Там же. — С. 69 — 70.
18. Там же. — С. 70.
19. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. — С.463.
20. Маковельский А.О. Досократовская философия. Ч.1: Обзор источников. — Казань, 1918. — С. 149 — 150. Смотри также: Хитров М.И. Св. Иустин философ — мученик и его время. — СПб.: типография журнала «Странник», 1877.
21. Под метафизикой С.Н. Трубецкой понимал «критическую науку идей о сущем, или систематическую идеологию сущего: так поняли ее задачи еще Платон и Аристотель» - См.: Трубецкой С.Н. Основания идеализма// Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. — М.:АСТ, Харьков: Фолио, 2000. — С.543.
22. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. — С. 235.
23. Евангелие от Иоанна. 1, 1.
24. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина// Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алетейя, 1994. — С. 38.

25. Тертуллиан К.С.Ф. О Прескрипции (против) еретиков//Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 109.
26. По предположению П.Ф. Преображенского, вследствие того, что «церковь представляет собой точную антитезу империи», то такое «противоположение церкви и империи [Римской – Л.А.]», вероятно, и привело к постановке Тертуллианом его знаменитого вопроса о вере и разуме: «апологетика создавала историю христианства». – См.: Преображенский П.Ф. Тертуллиан и Рим// Преображенский П.Ф. В мире античных идей и образов. – М.: Наука, 1965. – С.215.
27. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – С.77.
28. Гарнак А. Сущность христианства// Общая история европейской культуры. – Т. V: Раннее христианство, отдел I. – СПб., 1908. – С. 115.
29. Там же. – С. 138.
30. Там же. - С. 130.
31. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева// Булгаков С.Н. Сочинения в 2<sup>х</sup> т. – Т.1. – М.: Наука, 1993. – С. 45.
32. Илларион. Слово о Законе и Благодати. 405 – 410/ Пер. В.Я. Дерягина. Реконструкция древнерусского текста Л.П. Жуковской. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – С. 65.
33. Дерягин В.Я., Светозарский А.К. Комментарии// Илларион. Слово о Законе и Благодати. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – С. 137.
34. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии//Киреевский И.В. Разум на пути к истине. - М., 2002. - С. 230.
35. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева. – С. 45.
36. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. – С. 405.
37. Там же. - С. 180.
38. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М., 1992. - Т. 1. - С. 71.
39. Булгаков С.Н. Кн. С.Н. Трубецкой, как религиозный мыслитель// Сборник речей, посвященных памяти кн. С.Н. Трубецкого. – М., 1909. - С. 22.
40. Прежде всего, это ряд статей В.Ф. Эрн, изданных под общим названием «Борьба за Логос»: Эрн В.Ф. Борьба за логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 3 – 332. Статьи С.Л. Франка «О национализме в философии» и «Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрна»: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – М.: Наука, 1996. – С. 103 – 112, 112 – 119.
41. См.: Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991; статьи С.Л. Франка о русской философии, изданные под общим названием «Русское мировоззрение»: Франк С.Л. Русское мировоззрение. – М.: Наука, 1996. Дополнительно можно указать на труды по истории русской философии Б.В. Яковенко, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского.
42. Гайденко П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого// Трубецкой С.Н. Сочинения. Т. 1. - М., 1994. - С. 22.
43. Зеньковский В.В. История русской философии. - М., Ростов-на-Дону, 1999. – Т. 2. - С. 369.
44. Там же.
45. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. – С. 251 – 252.
46. Гайденко П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого// Трубецкой С.Н. Сочинения. Т. 1. - М., 1994. – С. 15.

47. Зеньковский В.В. История русской философии. – Т. 2. – С. 376.
48. Там же.
49. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. - СПб., 2001. – С. 47 – 48.
50. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. – Минск, 1999. – С. 880.
51. По этому поводу также интересна написанная в 1938 г. статья Н.А. Бердяева «Основная идея философии Льва Шестова» – См.: Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова// Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. – Paris, 1989. – С.407 – 412.
52. Булгаков С.Н. Некоторые черты мировоззрения Л.И. Шестова// Булгаков С.Н. Сочинения в 2<sup>х</sup> тт. – Т.1. – М.: Наука, 1993. – С. 521.
53. Там же. – С. 523.
54. Зеньковский В.В. История русской философии. – Т. 2. - С. 366.
55. Булгаков С.Н. Некоторые черты мировоззрения Л.И. Шестова. – С. 521.
56. Там же. – С. 525.
57. Там же. – С. 527.
58. Там же.
59. Там же. – С. 520.
60. Шестов Л.И. Письмо С.Н. Булгакову (1938 г.)// Булгаков С.Н. Некоторые черты мировоззрения Л.И. Шестова. – С. 533. О «кошмаре безбожия», вторя Л.И. Шестову, будут писать и другие русские философы; в частности, И.А. Ильин : Ильин И.А. Кризис безбожия. – М.: «Дарь», при участии Издательского Совета Русской Православной Церкви, 2005.
61. Интересны философские размышления о трагизме судьбы России в XX веке Г.В. Флоровского, который полагал, что «увлечение идеалом коммуны» свидетельствует о «подсознательной и заблудившейся жажде соборности». – См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Париж, 1983. – С. 295.
62. Гайденок П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого// Трубецкой С.Н. Сочинения. Т. 1. - М., 1994. - С. 16.
63. Семенов А.Н. Спасительная сила абсурда// Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. – С. 20.
64. Гайденок П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого// История русской философии. – М., 2001. – С. 359.
65. Булгаков С.Н. Кн. С.Н. Трубецкой, как религиозный мыслитель. – С. 21.
66. Вернадский В.И. Черты мировоззрения кн. С.Н. Трубецкого// Сборник речей, посвященных памяти кн. С.Н. Трубецкого. – М., 1909. – С. 12.
67. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. – С. 11 -12.
68. Лопатин Л.М. Князь С.Н. Трубецкий и его общее философское мировоззрение// Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. – Минск, М., 2000. – С. 291. Представляют интерес и воспоминания сестры С.Н. Трубецкого - О.Н. Трубецкой. – См.: Трубецкая О.кн. Кн. С.Н. Трубецкой. Воспоминания сестры. – Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1953.

## Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Льва Шестова

Проблема взаимосвязи культуры и религии интересовала Л.Шестова на протяжении всей творческой жизни, определив во многом его мировоззренческую эволюцию. Ключевая идея всей философии Л.Шестова исходит из признания источником культуры экзистенциальной активности человека, в которой религиозная компонента выступает в качестве локуса культурного творчества, центра культуры как результата человеческой деятельности.

Положение Л.Шестова в русской философии своеобразно, так как его творчество целиком не вписывается ни в одно из известных философских направлений. Современники философа и последующие исследователи его творчества относили Л.Шестова к разным направлениям - экзистенциализму, иррационализму, религиозной философии, теоретическому антигуманизму. Не претендуя на установление окончательной ясности в этом вопросе, сошлемся на близкое нашему пониманию мнение В.В.Зеньковского: «Я не буду отрицать возможность центрировать творчество Шестова на указанных двух моментах (*иррационализме и экзистенциализме*), особенно верно то, что иррационализм Шестова может быть поставлен в основу всего изложения. Но все же внимательное вживание в идейный мир Шестова побуждает видеть в его иррационализме вторичный слой в его творчестве: первичным надо считать его религиозный мир. В религиозных исканиях Шестова - ключ к его творчеству... Шестов является религиозным мыслителем, он вовсе не антропоцентричен, а теоцентричен (как, может быть, никто в русской философии)»<sup>1</sup>, С.82).

На наш взгляд, правомерно, вопреки сложившейся традиции, говорить не о двух отдельных этапах творчества Л.Шестова - литературно-критическом и философском, а о разновидностях методологических приемов историко-философского анализа в рамках единой последовательной личной мировоззренческой эволюции автора.

Очевидно, что для себя Л.Шестов совершенно четко определил подходы к исследованию волновавших его проблем, выработал свой индивидуальный метод исследования, которым всегда пользовался. В одном из писем к родственникам в середине двадцатых годов, касаясь вопроса об издании своей книги «Странствование по душам» (впоследствии Л. Шестов назвал ее «На весах Иова», поставив название «Странствования по душам» как подзаголовок), замечает, что «о Спинозе это не историческое отступление (?) - а мой, особенный метод, который у меня заменяет диалектику и только один и может привести к свободному исследованию»<sup>2</sup> (2, С.321).

Нигде более подробно, однако, Л.Шестов не раскрывал свой / «особенный метод», не считая еще одного небольшого упоминания всё о той же книге «На весах Иова. Странствования по душам». В письме к Шлецеру, комментируя отзыв Г.Адамовича, Л.Шестов пишет: «Адамович держится крепко за мир обыденности - и ему кажется, что это я его из привычного мира вырываю. Но ведь это не я. Оттого, верно, ему показалось, что основное заглавие книги «Странствования по душам». А ведь, основное, всё-таки, «На весах Иова». Странствование только метод, а задача - разыскать «весы»<sup>3</sup> (3, С.39). Шестовский оригинальный метод «разыскания весов» опирался, прежде всего, на критический анализ экзистенци-

ального опыта известных литературных и исторических персонажей.

Источником философских размышлений Л.Шестова в начале его творческого пути было глубокое осознание трагизма человеческого существования. Уже в первой своей книге «Шекспир и его критик Брандес» Л.Шестов, поглощенный чувством отчаяния и безысходности, говорит о фатальной роли случая в человеческой жизни. Основной мотив в творчестве этого периода состоит в признании того факта, что человек по своей природе есть существо ограниченное по своим силам и возможностям, а потому трагическое; человек обречен на страдания и иного пути у него нет.

В книге «Апофеоз беспочвенности», вышедшей в 1905 году, философия трагедии трансформируется в апофеоз беспочвенности. С.Н.Булгаков назвал «Апофеоз беспочвенности» основным манифестом духовной жизни Л.Шестова, но на самом деле беспочвенность для Л.Шестова не была окончательным жизненным кредо, это был лишь промежуточный этап. Нигилистические и скептические моменты в его философии присутствуют в качестве негативной деструктивной позиции по отношению к совокупности мыслительных форм и законов, создавших однозначную модель мироустройства. В 1904 году Л.Шестов пишет статью под названием «Творчество из ничего. А.П.Чехов». Вообще, следует заметить, что статьи Л.Шестова, относимые исследователями, как правило, к литературно-критической деятельности, на самом деле представляют большой интерес с точки зрения раскрытия философской концепции автора.

Как известно, в «Апофеозе беспочвенности» немало страниц посвящено критической рефлексии образов чеховских героев. И вот в статье «Творчество из ничего» мы неожиданно встречаем очень жесткие определения в адрес самого А.П.Чехова. Л.Шестов пишет: «Чехов был певцом безнадежности. Упорно, уныло, однообразно в течение всей своей почти 25-летней литературной деятельности Чехов только одно и делал: теми или иными способами убивал человеческие надежды. В этом, на мой взгляд, сущность его творчества... То, что он делал, на обыкновенном языке называется преступлением и подлежит суровой каре... Он постоянно точно в засаде сидит, высматривая и подстерегая человеческие надежды... Искусство, наука, любовь, вдохновение, идеалы, будущее - переберите все слова, которыми современное и прошлое человечество утешало или развлекало себя - стоит Чехову к ним прикоснуться, и они мгновенно блекнут, вянут и умирают... В руках Чехова всё умирало»<sup>4</sup> (4, С. 12).

Л.Шестов не хотел, чтобы и «в его руках всё умирало». Напротив, он искал для человека путь, дающий возможность обрести твердую почву, увидеть надежду и покинуть «область трагедии». Путь этот он проложил через отвержение примата разума над экзистенциальным бытием человека. Дальнейшее развитие шестовского творчества идет в направлении разрыва между разумом, олицетворением которого становятся Афины, и верой, хранителем откровения которой выступает Иерусалим. При радикальном отрицании классического типа гносеологии, Л.Шестов осуществляет выработку нового способа познания, связанного с божественным откровением. Философ предпринимает последовательную критику рационализма, выявляя и описывая область хаоса, безосновательность и изменчивость любого порядка. Отвержение рационализма, обращение к вере выступает у мыслителя необходимым условием раскрытия новых творческих возможностей индивида.

Л.Шестов выделяет две традиции в европейской мысли: традицию, которая базируется на разуме и ведет свою родословную от Сократа и традицию кото-

---

---

рая нападет на разум, которая видит ограниченность рационализма и ведет свое происхождение от Диогена. Идея коренной непримиримости веры и разума, умозрения и откровения пронизывает все его творчество. Со свойственной ему страстностью Л.Шестов проповедует единственную несомненную для него истину: всё, что основано на господстве разума и всё, что поддерживает это господство, - всё это есть зло, ведущее к забвению подлинной сущности и предназначения человека.

Целью всего творчества Л. Шестова и является развенчание европейского рационализма, опирающегося на греческую философию. Определяя отношение человека к Богу, Л.Шестов приходит к выводу о том, что уже эллинские философы были твердо убеждены, что Бога нет, что Бог - в добродетели, т.е. в способности человека к отречению от реального мира и в его готовности замкнуться в мир идей, в мир идеального - единственный мир, защищенный навсегда от каких бы то ни было посягательств. Л.Шестов пишет: «Чтоб попасть в созданный Сократом мир, нужно отречься от мира, созданного Богом. Нужно почувствовать в себе силу обходиться без всего, ни в чём не нуждаться... Сократ первым открыл, что в распоряжении человека находится эта огромная и страшная власть, эти ключи к царству небесному... и.. .ключи эти хранятся не на небе, а на земле»<sup>5</sup> (5, С.37). В этом отречении от Бога Л.Шестов видит главное преступление эллинской культуры перед человечеством, поскольку именно греческие «первичные принципы» удушили основную истину библейского откровения.

Средневековье не могло и не хотело разрывать с традициями эллинской философии. Для схоластиков, как и для греков, последним источником истины являлся разум с его неизменными законами. «Царем средневековой схоластики», по выражению Л.Шестова, является Фома Аквинский, который с неподражаемым усердием отстаивал вечные прерогативы разума, опираясь во всем на Аристотеля. Л.Шестов с чрезвычайной настойчивостью постоянно выдвигает мысль, что рационализация веры, которую так искали в средние века, фактически вылилась в отвержение веры и замену ее богословием. В богословском рационализме Л.Шестов видит торжество эллинского духа над Откровением. Католичество не только в своей основной массе, но и в лице своих учителей предпочло спокойствие разумных Афин терзаниям веры Иерусалима.

В книге «Sola fide» Л.Шестов показывает, что идея «власти ключей» (*potestas clavium*) всецело воспринята католичеством от эллинизма. Эллинизация христианства, по Л.Шестову, есть не что иное, как прививка «разумных», т.е. приемлемых для человеческого разума, начал пришедшему с востока откровению. Философ устанавливает основную противоположность между «истиной эллинов» и «истиной Писания»: для эллинов плоды с дерева познания были источником философии для всех будущих времен и вместе с тем освобождающим началом, для Писания - они были началом рабства и знаменовали собой падение человека. Основополагающая истина, на которой базируется греческая философия, заключается в том, что начало бытия проявляется в форме незыблемой мировой необходимости, в форме непререкаемых законов, управляющих миром и человеком. Разум хочет быть творцом и единственным творцом всего. Но разум может исполнить свое назначение только в том случае, если он сольется в единое с необходимостью, ибо только необходимости дана последняя и окончательная власть над всем, что есть - над мертвым и живым, над человеком и Богом. Борьба против необходимости - один из главных мотивов всех сочинений философа.

Л. Шестов многократно и с разных сторон подступает к вопросу Сократа: потому ли добро хорошо, что его любят боги, или потому боги любят добро, что оно хорошо. Как известно, Сократ, Платон, а вслед за ними и Аристотель, отвечая на этот вопрос, не сомневались в том, что боги любят добро потому, что оно хорошо. Л. Шестов развивает жесткую критику такой позиции и вслед за Д. Скотом и Лютером провозглашает примат Бога над всеми сущностями, ибо признание примата божественного интеллекта над волей означало бы ограничение его возможностей заранее заданными представлениями о добре и зле. У Л. Шестова Бог - это носитель ничем не лимитированного произвола, и человек, через религиозную веру, должен понять ограниченность разума и принять божественный произвол, возможность чуда, а вместе с ним и собственную свободу.

Л. Шестов пытается найти ответ на вопрос: возможен ли симбиоз греческой и иудео-христианской философии? На каждом шагу он обнаруживает, что христианские теологи и философы, исходно заявляющие о своей верности Богу Израиля, очень часто продолжают мыслить его по-сократовски, т.е. как существо, подчиненное вечным истинам, как существо, любящее добро, потому что добро само по себе хорошо. По заключению Л. Шестова, принципы греческой философии сделали свое дело: мы все предпочитаем покой покорности неизбежной тревоге напряженной борьбы. Роль разума, по мнению Л. Шестова, состоит, как раз, в том, чтобы успокоить человека, погасить живущие в нем сомнения и тревоги.

Л. Шестов убежден, что наряду с естественным мышлением, которое удовлетворяется аристотелевскими упрощенными объяснениями, жила и всегда будет жить в человеческой душе тревога, которая ищет и находит свои «истины». Потому он категорически отрицает умозрительное мышление, порожденное эллинской культурой как путь, ведущий к неизбежной гибели человека. Единственно верным он признает экзистенциальное мышление, из которого в минуты чудесного озарения рождается вера, открывающая перед человеком все двери и способная даже, по его выражению, однажды бывшее сделать небывшим.

Рассматривая феномен веры, Л. Шестов обращается к истории философской мысли. Его «собеседниками» становятся Августин Блаженный, Фома Аквинский, Б. Паскаль, М. Лютер. «Человек оправдывается только верою» - манифест Лютера, чрезвычайно близкий по духу Л. Шестову. На пути определения принципиальных различий между верой и знанием Л. Шестов вступает в заочную полемику с Гегелем, который в своей философии исходил из того, что вера есть только особенная форма знания. Л. Шестов прямо пишет, что Гегелю была свойственна тщательно скрывающаяся под личиной дружбы вражда к Св. Писанию, вследствие чего «Гегель от веры не ждал ничего - все его упования были связаны с наукой и знанием... Для него существовал только один источник истины, он «убежден», что все, всегда и повсюду, когда хотели добыть истину, шли к тому источнику, из которого вытекала его собственная философия»<sup>6</sup> (6, С.388) По мнению Л. Шестова, для Гегеля, как и для Канта, вера, или то, что они наывают верой, находится под вечной опекой разума, а идея высшего существа, вмешивающегося в человеческие дела, знаменует для них конец всякой философии.

Л. Шестов был едва ли не единственным до конца последовательным и верным сторонником идеи непримиримости веры и знания. По мнению Н. Бердяева, Л. Шестов составил себе максималистическое понятие о вере, при которой она делается невозможной и ее ни у кого нет. В противоположность традиционной для русской религиозной философии и богословия точке зрения о том, что путь веры

---

---

есть путь трудной героической борьбы, у Л.Шестова вера есть путь неограниченных возможностей, путь избавления от страданий, путь к свободе. Его религиозная вера это высшая степень освобождения человека от власти самоочевидных истин, прорыв в область абсолютной свободы.

В книге «Sola fide», Л.Шестов приходит к неутешительному выводу о том, что мало кто понимает настоящий смысл и сущность веры. Многие рассматривают ее как средство для исправления грешника, не понимая, что наши грехи, наша слабость так бесконечно велики, что никакими усилиями ничего не добиться. Л.Шестов уверен, что вера, по существу своему, ни с нашим знанием, ни с нашими моральными чувствами ничего общего не имеет. Чтобы добиться веры, нужно освободиться и от знаний, и от нравственных идеалов. Но сделать это, по утверждению Л.Шестова, человеку не дано. Главная причина недостижимости веры заключается, по мнению Л.Шестова, в утрате человеком свободы в момент грехопадения, описанный в Библии. Смысл и таинственное содержание веры в том, что она непостижимым образом освобождает человека из тисков знания и что знание, связанное с падением человека, может быть преодолено только верой.

Л.Шестов убежден сам и любыми доводами старается убедить читателя, что разум учит человека повиноваться, вера же дает человеку власть повелевать. Этот тезис неоднократно повторяется в разных вариациях на страницах его книг. В философии Л.Шестова испытание веры выступает единственным путем для раскрытия творческого потенциала человека, единственным способом постижения человеком непостижимого. Истинная вера является живым духовным процессом человеческого творчества. Вера, трагедия и творчество непосредственно связаны друг с другом - первая рождается из второй как результат отчаяния, полного разочарования в возможности устроиться в этом мире, найти в мире гармонию. Человек приходит к вере один, самостоятельно, независимо от чужого мнения, после бесполезных мучительных попыток восстановить распавшуюся связь времен, разбившееся у него на глазах единство мира. И эта вера - плод его индивидуального творчества, его личная вера, которую нельзя сделать не только общеобязательной, но и общепонятной, которую нельзя до конца выразить с помощью слов.

В целом, для Л.Шестова характерна своеобразная, отличающаяся от всех перспектива видения историко-культурного развития человечества. Анализ европейской культуры он проводит в рамках теоретического антигуманизма, демонстрируя критическое отношение к метафизическому мышлению, взрастившему гуманизм и базирующуюся на нем культуру. Судьба европейской культуры связана с мощным сдвигом от веры в Бога к вере в человека - гуманизму. Ренессансный и постренессансный период европейской культуры дал Западу кардинальный религиозный и мировоззренческий принцип Новой истории - принцип антропоцентризма. Л.Шестов призывает человека во имя своего же спасения отказаться от умозрительной философии, основанной на принципах эллинской культуры и включиться в великую и последнюю борьбу с загадочным и таинственным чудовищем, ухитрившимся внушить человеку убеждение, что и временное, и вечное его благо зависят исключительно от его готовности поклониться освободившимся от Бога истинам.

Только осознание полярности разума и веры, непримиримости Афин и Иерусалима может привести, по мнению Л.Шестова, к пониманию истоков современного кризиса культуры. Главными причинами постоянно усиливающегося кризиса человеческого общества Л.Шестов считает такие атрибуты эллинского

наследия культуры как угнетающее свободную личность «всемство», возводимая в ранг высшего идеала «середина», утрата надежды как основного стимула деятельной активности индивида, подавление личности, власть необходимости. На этом фоне развивается тотальное отчуждение, приводящее человека к ощущению безвыходности и трагизма своего существования, торжествует всепоглощающее чувство

одиночества. Современный мир находится в состоянии отчужденности от веры. Для того, чтобы человечество могло продолжить свой путь, необходимо преодолеть состояние отчужденности и выбрать такое направление движения, которое принесет человеку не гибель, а спасение. Один из таких путей предлагает Л.Шестов: это путь религиозной веры.

Цель философии Л.Шестова состояла в изменении способа человеческого мышления и в обосновании веры в Бога как предельного смысла существования. Здесь он во многом перекликается с философией М.Бубера, центральной идеей которой является бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром, человеком и человеком. Сходные мысли в отношении веры, построения умозрительных систем и перспектив развития культуры встречаются у французского мыслителя и драматурга XX столетия Г.Марселя, относимого к представителям христианского экзистенциализма, а также у основоположника французского персонализма Э.Мунье.

Иррационалистическая интенция шестовского дискурса и критического духа его философствования в целом связаны с выработкой новых способов человеческого присутствия в мире, иных горизонтов личностных стремлений. В центре его философских размышлений находится вопрос об индивидуальной человеческой судьбе и индивидуальном предназначении человека, немислимом без личного богоискательства. Главной темой всех работ Л.Шестова является исследование возможностей человеческого творчества, рассматриваемого в контексте проблемы взаимосвязи культуры и религии. Фактически Л.Шестов предпринял попытку определить *место религии в культуре*. В его представлении религия, понимаемая в духе иудаизма как ничем и никем неопосредованная вера, мистический акт, становится единственным источником культурного творчества человека. Только религиозное отношение к действительности открывает перед человеком безбрежные горизонты личного бытия, делает человека свободным.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что в основе человеческого творчества лежит стремление к познанию бесконечно существующего мира. В силу двойственной природы как окружающего мира, так и самого человека, имеющих рациональное и иррациональное начало, способы познания окружающей действительности также носят разный характер. Поэтому, на наш взгляд, культура как всеобъемлющий процесс вмещает в себя и рациональное (разумное), и иррациональное (религиозное) начало. Оба источника творческого процесса существуют постоянно, взаимодействуют и никогда не приходят к примирению, несмотря на то, что попытки их синтеза предпринимались в истории неоднократно. В зависимости от внешних условий на первый план выступает то рациональное, то иррациональное начало. В этой борьбе, в этом историческом маятнике состоит проблема культурного синтеза, которая отчасти, как считает ряд исследователей, решена в христианстве, вместившем в себя и попытавшемся органично соединить веру и разум. Но, как показано в нашей статье, для Л.Шестова такой синтез представлялся невозможным.

**Примечания:**

- 1 Зеньковский В.В. История русской философии // В 2 т. Л., ЭГО, 1991. Т. 2.
- 2 Баранова - Шестова Н.Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. В 2 т. Т.1. Paris: YMCA-Press, 1983.
- 3 Указанное сочинение. Т.2.
- 4 Шестов ЛЛ^ворчество из ничего // Вопросы жизни. 1905. №3.
- 5 Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Сочинения в 2 т. М., Наука, 1993. Т.1. С. 15-312.
- 6 Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2 т. М., Наука, 1993 Т.1. С.317-664.

---

---

**Треушников И.А.,**  
Нижегородская академия МВД России,  
начальник кафедры философии  
кандидат философских наук, доцент (докторант)

### Запад и Россия в творчестве представителей «философии всеединства»

В силу геополитических и культурно-цивилизационных особенностей развития нашей страны, постоянно воспроизводится возможность для философского дискурса проблемы цивилизационного выбора России, при этом, несмотря на изменение конкретно-исторических условий, актуальность ее не снимается и не снижается. Проблема соотношения европейской и русской культур представляется основным содержанием проблемы «Запад – Восток», вокруг которой во многом строится отечественная философия истории. По всей видимости, мысль С.Н. Булгакова, высказанная в 1912 году, звучит современно и в настоящий момент: «Нам приходится стоять перед лицом мощной западной культуры в полном ее расцвете, нам необходимо, кроме того, учиться у нее, известным образом усвоить ее. Но даже самое это усвоение не есть процесс только механический, а требует органической ассимиляции. И еще более надо сказать это про самостоятельное культурное творчество, слабые ростки которого подвергаются опасности хотя и родственной, но все-таки чуждой прививки. Перед нами опять стоит антиномия славянофильства и западничества, в новой лишь ее постановке»<sup>1</sup>. Рискую навлечь на себя обвинения в спекуляции на внешней схожести исторических ситуаций рубежа XIX-XX и XX-XXI веков, мы, тем не менее, обратимся к идеям представителей так называемой «философии всеединства». Основоположником ее считается В.С. Соловьев. Его последователями являются П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков. Взгляды С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, Лопатина, Эрн, С.А. Алексеева (Аскольдова), Лосева и многих других философов близки к философии всеединства.

Представления о сущностном единстве мира, заложенные в основания их метафизических конструкций, определяют известную близость онтологических и гносеологических взглядов данных мыслителей. Идейными предшественниками философии всеединства можно считать А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Они развивали учение о соборности как гармоничном единстве во множественности отнесенном к социальной и церковной сферам и концепцию «живознания» (представление о синтетическом пути познания бытия «целостным духом», сливающим волю, веру, любовь, рассудок). В философской системе Соловьева эти конструкции развиваются в целостное всеохватывающее понятие «положительного всеединства», приобретающее космический статус.

Антиномии играют большое значение в построениях философов школы всеединства. Прибегать к ним мыслители вынуждены в стремлении обосновать сущностное *единство* мира и его реальное *многообразие*. Согласимся с выводом В.Н. Акулинина: «Реальная действительность, понимаемая как часть абсолютного всеединства, предстала перед ними в виде единой системы, существование элементов которой взаимно обусловлено. Такая система не знает разрывов причинной цепи, а потому связи в ней имеют всеобъемлющий характер. Полнота бытия, понимаемая как достижение безусловного содержания, не исключает противоречий, но предполагает их»<sup>2</sup>. Следует полагать, что принципы всеединства оказали существенное

---

---

влияние на формирование историософских взглядов представителей данной философской школы.

Обратим внимание, вытекает ли из схожести базовых оснований философских систем близость историософских воззрений основателя и весьма типичных, на наш взгляд, представителей философской школы всеединства на проблему «Запад – Россия». Для названных выше авторов Запад и Европа могут рассматриваться как идентичные понятия. Речь следует вести о соотношении духовно-религиозных особенностей названных культур, о влиянии европейской цивилизации на Россию, эти темы тесно связаны с представлением о месте в мировой истории нашей страны, православия и христианства в целом. В XIX веке полемика славянофилов и западников привела к выводу данной проблематики на концептуальный уровень.

Известно, что Соловьев занимал в этой дискуссии весьма своеобразную позицию. Убеждение в том, что «субъектом исторического процесса является *все человечество*», высказанное мыслителем в обширном введении к статье «Философские начала цельного знания», по мнению В.В. Зеньковского, было всю жизнь присуще Соловьеву. Испытавший определенное влияние славянофильства, мыслитель настороженно относится к западу, но, заявляя о негативном отношении к западной цивилизации, уже в «Чтениях о Богочеловечестве», появившихся на рубеже семидесятых-восьмидесятых годов, отмечает, что следует вдумываться в «великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации». Очень скоро от этих осторожных замечаний Соловьев перейдет к более серьезным расхождениям со славянофилами. Основным «камнем преткновения» выступит оценка самой основы развития европейской цивилизации – католической религии, безоговорочно осуждавшейся «московскими мыслителями». В отличие от них, Соловьев, стоя на позициях христианского универсализма, отказывается признать католицизм злом и, следовательно, рассматривать православие как единственно верное исповедание.

В основе своеобразного отношения Соловьева к Европе лежат его представления о формировании общественного идеала и роли христианства в истории. В работе «Великий спор и христианская политика» мыслитель отмечает: «Основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной – самодеятельность человека»<sup>3</sup>. Запад, таким образом, жил свободой, доходящей до произвола, основанной на культе совершенного человека, а Восток, не признавая совершенства в человеке, искал совершенного Бога. Однако, человеческий произвол Запада, не имеющий нравственного содержания жизни, с необходимостью привел к идее соединить совершенного человека и совершенного Бога. С другой стороны Восток, в поисках совершенного Бога, не смог найти его без идеи человека. Итак, с разных сторон Запад и Восток приходят к одной идее – к идее *Богочеловека*.

Возникает единство Запада и Востока в форме государственной в лице Римской империи, с одной стороны, и в форме религиозной в лице христианства – с другой. Христианство со своей стороны способствует перерождению государства, сообщая ему положительную цель в добровольном служении Богу и церкви. При этом, хотя доминирующая роль церкви не вызывает сомнений, так как жизнь религиозная и духовное совершенствование признаются Соловьевым делом первостепенной важности, государство также играет свою положительную роль, перестраивая социальный организм в соответствии с церковным идеалом.

Раскол христианской церкви привел к противоестественной борьбе меж-

ду частями католического единства, нарушению идеала христианско-универсалистской модели общественного развития, строящейся философом исходя из идеи положительного всеединства. Христианский мир ждет объединения свободного и духовного, а не «внешне-принудительного». Когда это произойдет, возникнет «все-ленская богочеловеческая культура». Базой для нее должно явиться восстановление церковного единства христианского мира. «Когда мы, православные и католики, пребывающие в единстве тела Христова, сознаем это мистическое единство и подвигнемся закрепить его нравственным союзом общения и любви, тогда и протестантское начало свободы найдет себе истинное применение и займет высокое место в совершении Церкви, ибо совершение Церкви есть *свободная теократия*»<sup>4</sup>.

В восьмидесятые годы философ приступает к развитию своего учения о «свободной теократии». Это сопровождается критикой Православной церкви и обширной дискуссией со славянофилами, почвенниками и националистически настроенными мыслителями. В 1886 году Соловьев пишет труд «История и будущность теократии», где эта тема находит концептуальное завершение. Теократическое устройство предполагает, по мнению Соловьева, совмещение трех форм власти: священнической, государственной и пророческой. Священническая власть связывает общество с Богом, власть государственная способствует позитивному видоизменению форм социального общежития, пророческая власть обеспечивает синтез двух первых и, в ходе свободного пророческого творчества, укрепляет самосознание народа.

Заметим, что в данной модели большое значение придается автономии как пророческой, так и священнической власти. Русская Православная церковь в тот период не обладала автономией, и данное обстоятельство объясняет, почему Соловьев, предлагая создать свободную теократию, планировал опереться на авторитет папы римского для организации священнической власти, объединив под его руководством все христианские церкви. Организация государственной власти поручалась русскому царю и, таким образом, достигалось единство Европы и России. Еще в «Трех речах о Достоевском» (1881 – 1883) Соловьев заявлял:

«Если христианство есть религия спасения; если христианская идея состоит в исцелении, внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном – примирением ... это значит найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя в себе обоих»<sup>5</sup>. Соловьев утверждает русский народ и Россию как силу мессианскую, способную снять противоречие между Востоком и Западом. Он вполне логичен, но логика его не разделяется даже последователями.

В частности, Флоренский отмечал принципиальное отличие православной культуры от западной – католической и протестантской. Давая характеристику западному жизнепониманию, философ писал, что «... православное жизнепонимание чуждо этой философии, у которой в сокровенной основе всех глубин лежит категория вещиности и которая решительно чужда идеи личности, как чужд признания личности с ее запросами и весь строй католицизма...»<sup>6</sup>. Очевидно, что идеи соборности и личного духовного совершенствования, развиваемые Флоренским и признаваемые им в качестве положительных задач России, не позволяют философу разделить позицию Соловьева, считавшего, что «зло русской жизни» – в недостатке европейского содержания, и сближают его с идеей славянофилов об особом историческом

---

---

пути России.

Между тем, Соловьев был далек от масштабного оправдания западной культуры. Прежде всего, он отделял религиозный период развития Европы от периода секуляризма. Основные негативные черты Запада проявились именно во второй период. Основные добродетели западного человека, по мнению Соловьева, — «независимость и энергия; пороки — личная гордость, склонность к самоуправству и раздорам». Пороки были в некоторой степени купированы в ходе распространения христианства, но в период нового времени индивидуалистические черты вновь стали доминировать в Европе. В работе «Китай и Европа» философ пишет, что с прошлого столетия в Европе прогресс основан на отрицательном отношении к прошедшему, но это «нехристианский», «неистинный прогресс». Секуляризованная Европа утрачивает положительную направленность своего развития, так как «принцип свободы сам по себе имеет только отрицательное значение». Стремление восстановить утраченное единство или задержать распад вызывают к жизни в Европе силы, стремящиеся установить порядок «китайского образца». Эта «китайщина», по мнению Соловьева, чрезвычайно опасна, так как она отдаляет Европу от идеала вселенского христианства, которому должен быть верен европейский мир. Следует отметить, что мыслитель применял термин «китайщина» и против отечественных консерваторов.

Таким образом, корни европейской цивилизации — христианские, и она сохраняет еще способность быть проводником вселенской истины. В статье «Славянский вопрос», направленной против славянофилов, Соловьев спрашивает: «Но какая же Европа гниет — христианская или анти-христианская?». По мнению мыслителя, Россия и славяне должны не сменить Европу, а «исцелить» ее. «Если западная цивилизация не закончила своего развития, и мы не знаем ее результатов и пределов, то на каком основании будем мы отнимать у нее общечеловеческий, вселенский характер?»<sup>7</sup> — резонно спрашивает Соловьев. Это тем более актуально, по мнению мыслителя, что европейская христианская культура стала общечеловеческой, проникла даже в пределы восточных цивилизаций. В этих условиях, Россия, как страна христианская, просто обязана, отбросив свой национальный эгоизм, положить себя на алтарь христианского универсализма.

Вся история России, по мнению Соловьева, доказывает, что акты национального самоотречения выступают факторами прогрессивного развития страны. Вся история взаимодействия Запада и России показывает, что как только страна пыталась уйти с генерального пути развития общечеловеческой цивилизации, она оказывалась в кризисе, напротив, все самые блестящие подъемы России связаны с активным принятием универсальной культуры. В статьях «Национальный вопрос в России» Соловьев раскрывает панораму исторических шагов русского народа, направленных на выбор позитивных исторических задач. Первым таким шагом было призвание Варягов, в результате чего была создана русская государственность. Следующим шагом было принятие христианства — приобщившего Русь к универсальным ценностям. Междоусобица и монгольское завоевание вызвали великое дело национального освобождения и объединения, которое было проведено под руководством московских князей.

Страна совершила еще один исторический шаг, но опасность подстерегала московскую Русь. Добившись национального самоопределения, великое княжество, а затем царство московское выпало из общего процесса развития христианских стран. Идея совершенствования была утрачена и заменена идеей традиции, приводящей к застою. Государство приняло восточные черты. Народ был в этом не ви-

новат, так как, «...отдаваясь всецело этой национально-политической задаче, русский народ в московскую эпоху легко принимал необходимое средство (сильную государственность) за самую цель своей исторической жизни, а за этим неизбежно следовало потемнение и искажение религиозно-нравственного идеала, уклонение от христианского пути»<sup>8</sup>. Духовный кризис не заставил себя ждать.

Россия получила от Византии православие уже в X веке. По мнению Соловьева, византийское православие к этому времени сумело довольно далеко отойти от вселенской христианской истины, превращая «вселенское предание» в «предание местной старины». Тенденции церковной исключительности были генетически заложены в русском христианстве. После подпадения Константинополя под власть турок (XV век) эти негативные тенденции усилились и укрепились. В результате Россия превращалась в восточную державу, повторяя пагубный путь Византии, ведущий к пропасти. Как видим, Соловьев далек от идеализации московской Руси, что было в значительной степени характерно для славянофилов. Он весьма резок в оценке попыток церковных реформ XVII века и негативно относится как к «староверческой китайщине», так и к политике Никона, этой, по словам Соловьева, «пародии на средневековое папство».

Примечательно, что представление о духовном кризисе московского общества мы встречаем и у Флоренского. Говоря о разложении средневекового миропонимания, Флоренский был далек от мысли, что во всех бедах России виновато западное влияние, но он отмечает определенный параллелизм в этом процессе в Европе и в нашей стране. «Разложение онтологического миропонимания, называемое на Западе Возрождением, в несколько ослабленном виде и с некоторым запозданием происходило также у нас, — считает мыслитель. — Этот процесс чрезвычайно нагляден, ... духовное вытесняется плотским, истина — домыслами, созерцание — рассудочностью, непосредственность святости — условностью»<sup>9</sup>.

Идеальным периодом в истории нашего государства, по мнению мыслителя, выступает время Преподобного Сергия и его живейшего влияния (XIV — XV вв). В дальнейшем все яснее становятся видны признаки духовного разложения, результат — события Смутного времени. После воцарения Романовых общество на некоторое время стабилизировалось, но, не остановив процесса разложения онтологического миропонимания, не смогло гарантировать себя от новых культурных катастроф.

Процессы, происходящие в церковной организации в России во второй половине XVII века, философ характеризует как поверхностные попытки, с одной стороны, путем мелких реформ убрать некоторые противоречия в культе (сторонники Никона), а с другой стороны — законсервировать «церковную жизнь недавнего прошлого» (сторонники Аввакума). Ни те, ни другие не смогли восстановить «чистоту самых основ миропонимания» и лишь оттянули, но не остановили наступление нового кризиса<sup>10</sup>. В статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия» Флоренский называет деятельность патриарха Никона реакционной и вообще антинациональной<sup>11</sup>, имея в виду, вероятно, насильственное изменение отдельных сторон народного быта, нанесшее серьезный удар по национальной духовной жизни, удар, расшатывающий основы миропонимания, которые, для справедливости отметим, по мнению мыслителя, не могла спасти и «консервация» Аввакума.

Принципиальные расхождения между взглядами Соловьева и Флоренского мы видим в оценке петровских реформ. В многочисленных работах Соловьев восторженно отзываясь о преобразованиях Петра Великого как о необходимом акте национального самоотречения. Страна не утратила динамизма своего развития.

---

---

«Идея совершенствования спасла Россию». Как видим, и в этом случае философ, по выражению А.Ф. Лосева, «...формулировал необходимость общественно-политического прогресса вместо византийского антихристианского застоя»<sup>12</sup>. Реформы Петра I вновь развернули Россию в сторону общечеловеческой цивилизации. Идеи прогресса по-прежнему живы в России, современной Соловьеву. Это доказывает отмена крепостного права и буржуазные реформы последней трети XIX века. Россия, пишет Соловьев, «на деле признала то нравственное начало, которое обязывает к деятельному добру, к действительному исправлению и совершенствованию народной жизни»<sup>13</sup>. Мыслитель поддерживает либеральные преобразования, обращение к благам европейской цивилизации – образованию и техническим усовершенствованиям.

Флоренский, напротив, полагает, что эпоха Петра I оказала сильнейшее разрушительное влияние на миропонимание народа. «Разорив православный быт, реформа Петра нанесла сильный удар православию, лишив его, по крайней мере в городах и образованном классе, его тела – быта», – пишет Флоренский в статье «Православие», отмечая, что в дальнейшем православный быт разрушается в ходе развития капитализма<sup>14</sup>. Именно реформы способствовали массивному вторжению в русскую культуру западно-европейской. Этот процесс наложился на развитые настроения людей, стремящихся поставить вселенскую церковность на второстепенное место или не учитывать ее совсем, на первое место ставя себя, опираясь на веру в то, что русский народ «есть прирожденно-христианский народ, особенно близкий к Христу»<sup>15</sup>.

Обе эти тенденции проявились и слились в русской истории. С одной стороны, идея богоизбранности русского народа, с другой, – идея новой западноевропейской культуры без Бога, взаимно переплетаясь, разрушили в народном сознании ценности православной культуры и привели к началу XX века к общенациональному кризису и революциям, выступившими катализаторами этого процесса и в дальнейшем.

Эти взгляды Флоренского явно противостоят воззрениям Соловьева на характер духовного творчества русского народа. Творчество народа, по мысли основателя философии всеединства, не должно быть направлено во-внутрь, напротив, духовную активность русского общества необходимо развернуть в сторону общечеловеческих христианских начал, сохраняющихся в Европе. Россия не должна быть только Востоком, ее задача – интеграция духовных сил всего христианского мира. В предисловии к первому выпуску статей «Национальный вопрос в России» Соловьев отмечает: «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными *силами*, но для проявления их ей во всяком случае нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие *формы* жизни и знания, которые выработаны Западной Европой. Наша внеевропейская и противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия. Отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха»<sup>16</sup>. В иных исторических условиях Флоренский предложит иной путь выхода из духовного кризиса. В трактате «Предполагаемое государственное устройство в будущем» он отверг демократизм и парламентаризм европейского образца и предложил построить государство на принципах изоляционизма, «предоставляя Западу идти своим путем разложения».

Пример определенного баланса показывает нам Булгаков, выступая сторонником религиозности без четкой конфессиональной принадлежности. Сама Европа, по мнению Булгакова, несмотря на успехи в техническом развитии, стоит на пороге

кризиса, порождаемого духовным упадком. «Господство утилитаризма и упадок личности угрожают подорвать хозяйственное развитие, как этого начинают опасаться уже относительно Англии и еще более относительно Франции с ее хозяйственным застоєм»<sup>17</sup>. Однако, Булгаков довольно часто повторяет, что европейские народы не утратили связи со своими религиозно-духовными корнями. Поэтому негативные тенденции, развивающиеся в Европе, не столь опасны, как те, что имеют место в России, которая, благодаря своей интеллигенции, перенимает худшие проявления европейской цивилизации. Российская интеллигенция, по мысли Булгакова, усваивает новейшие политические и социальные идеи Запада «в связи с наиболее крайними и резкими формами философии просветительства». Не улавливая корни европейской цивилизации, интеллигенция утрачивает и свои. «Поэтому в борьбе за русскую культуру, — пишет Булгаков, — надо бороться, между прочим, даже и за более углубленное, исторически сознательное западничество»<sup>18</sup>.

Тема интеллигенции для мыслителя вообще является одной из самых актуальных, особенно до принятия им священства. Именно интеллигенция, по мысли Булгакова выступает той силой, которая проводит в сознание русского народа чуждые ему идеалы, черпая их преимущественно в Европе. Философ считает, что «... судьбы Петровой России находятся в руках интеллигенции... Она есть то прорубленное Петром окно в Европу, через которое входит к нам западный воздух, одно временно и живительный, и ядовитый»<sup>19</sup>. При этом образованный слой России религиозно преклоняется перед Западом, создавая себе утопическое представление о нем и даже не желая как следует узнать его.

Реальный Запад, по мнению Булгакова, при всем его хозяйственном и политическом могуществе, гибнет в пучине мещанства и бездуховности. Но, при ближайшем рассмотрении, Запад, считает Булгаков «...во всяком случае сохраняет для нас значение школы, в особенности в области всего, что касается *техники* жизни, хотя кто же станет считать школьные уроки окончательной мудростью. Он остается для нас хранилищем общечеловеческих сокровищ духа, наук и искусств. Запад есть для нас, наконец, политическое знамя, знамя демократического конституционализма, и собственно этот момент всегда и составлял истинную основу различения славянофильства и западничества. Но Запад не является уже для нас ни совершеннейшим, ни единственно возможным воплощением культуры»<sup>20</sup>. Подобное, *взвешенное* отношение к достижениям европейской цивилизации к несчастью не характерно для большинства представителей российской интеллигенции.

Усваивая, в наиболее радикальных формах, секуляризованную культуру Европы, интеллигенция прониклась сама и распространяет в народе идеи социализма. Булгаков сам отдал дань увлечению марксизмом и социализмом, но он осознал ограниченность последних и стал одним из самых активных их критиков. Социализм, по мнению Булгакова, несет в себе религиозные черты и стремится отторгнуть народные массы у христианства. Социализм — плод новой европейской культуры, противостоит даже идеям гуманизма при том, что сам является их порождением.

Таким образом, мы видим определенный спектр воззрений на возможную модель взаимоотношения Запада и России. Соловьев выступает за синтез культур на основе межконфессионального объединения. Несмотря на то, что взгляды Булгакова претерпели существенную эволюцию, мы можем определить квинтэссенцию его отношения к нашему предмету. Мыслитель выступает за ассимиляцию достижений западной культуры, что хорошо видно из выдержки, приведенной в на-

---

---

чале статьи. Флоренский, выступая апологетом исторического православия, оказывается сторонником изоляционизма. Принадлежность к философии всеединства не предопределяет однозначного решения проблемы «Запад – Россия». Однако при детальном рассмотрении заметно, что представления указанных авторов растут из одних корней и тяготеют к одной цели. Отношение мыслителей к Западу определяется масштабом влияния религии на культуру Европы. Например, Булгаков относился к средневековой европейской культуре, основанной на принципах католицизма, весьма спокойно, не считая ее прямо противостоящей православию. Но мыслители, несомненно, сходятся во мнении о негативных основаниях европейской культуры Нового времени.

Как считает Флоренский, квинтэссенцией новой европейской культуры является идея существования без Бога: «... в целом, новая культура есть хронический недуг восстания на Бога»<sup>21</sup>. Следствием этого стало развитие позитивных наук и секуляризация. Булгаков в целом соглашается с Флоренским, характеризуя центральные идеи Новой европейской культуры как ставшие «отражением западного гуманизма», развивавшегося также как антипод средневекового инквизиционного клерикализма. Беда была в том, что негативные проявления исторического развития церковной организации воспринимались как истинное христианское учение и истинная церковность<sup>22</sup>. Результатом этого стало распространение мировоззрения, соответствующего характеристике Флоренского, данной для основы культуры Нового времени. Центральная идея этого мировоззрения – утверждение человека без Бога. Несомненно, что влияние **этой** культуры на Россию оценивается обоими мыслителями как негативное. Соловьев, как мы это видели выше, так же указывает на отступление от универсальных истинных принципов во всех сферах жизни европейского общества именно в период Нового времени.

Теократическая утопия была пережита и отвергнута самим автором. В девяностые годы оптимистическое настроение Соловьева сменяется эсхатологическими предчувствиями. Философ начинает ощущать опасность, грозящую европейской цивилизации с Востока. К рубежу 1900 года он высказывает мысли о том, что европейская история кончилась, а ее завершение для Соловьева равносильно гибели общечеловеческой культуры. Однако мысль о примирении с Западом «по существу», сохраняет актуальность для Соловьева до конца его дней, «существо же примирения есть Бог», – отмечает мыслитель. Соловьев против внешнего сближения и механического перенесения к нам чужих форм, в этом смысле реформы Петра Великого называет лишь «подготовлением». Настоящая задача – не «перенять», а «понять» чуждые формы и нравственно соединиться с ними<sup>23</sup>, что вытекает из самой сущности христианства. Объединение не должно произойти путем поглощения какой-либо части исторической церкви, напротив оно требует свободного единения на основе любви. Таков своеобразный выход к идее единства во множестве, к соборности к диалектической триаде: Запад – тезис, Восток – антитезис, свободное единство – синтез.

В конечном итоге все исследуемые мыслители уповают на возрождение религиозной жизни. Соловьев предвосхищает, Флоренский и Булгаков переживают катастрофические события начала XX века и указывают одну из главных причин этих событий – понижение нравственности и упадок духовной активности. Их идеи представляются значимыми и в настоящее время, а попытка избежать крайностей славянофильства и западничества заслуживает глубокого изучения. Несмотря на различие в решении тех или иных проблем, мыслители в конечном итоге стремились

показать пути совершенствования общества, актуальные и на современном этапе. Глубокий положительный смысл их интуиций заключается в том, что призвание русского народа состоит не в подавлении других народов и самовозвеличивании, но в актуализации идеала гармоничного единства во множестве, идеала соборности, идеала любви, идеала богочеловечества.

**Примечания:**

1. Булгаков С.Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб., 1997. – С.14.
2. Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск, 1990. – С.109.
3. Соловьев В.С. Собрание сочинений: В10т. / под редакцией и с примечаниями С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е издание. – СПб., 1911-1914. – Т.4. – С.20.
4. Там же. – Т.6. – С. 113.
5. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; Примеч С.Л. Кравца и др. – М., 1988. – Т.2. – С. 315-316.
6. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // П.А.Флоренский / Приложение к журн. “Вопросы философии” и др. – М., 1990. – С.518.
7. Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10т. – Т.5. – С. 59.
8. Там же. – Т.7. – С.162–163.
9. См: Флоренский П.А., священник. Сочинения: В 4т / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С.Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. – М., 1996. – Т.2. – С. 561.
10. См: Там же. – С. 561–562.
11. См.: Там же. – С.364.
12. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева / Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – С. 21.
13. Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10т. – Т.7. – С. 302.
14. См: Флоренский П.А., священник. Сочинения: В 4т – Т.1. – С.662.
15. См.: Там же. – Т.2. – С.544–545.
16. Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10т. – Т.5. – С.5.
17. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах / Составление, подготовка текста, вступительная статья и примечания И.Б. Роднянской. – М., 1993. – Т. 2. – Избранные статьи. – С. 363.
18. Христианский социализм. (С.Н.Булгаков) : Споры о судьбах России / Редактор-составитель, автор предисловия и комментариев В.Н.Акулинин. – Новосибирск, 1991. – С.149.
19. Там же. – С. 140.
20. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2т. – С. 120.
21. Флоренский П.А., священник. Сочинения: В 4 т. – Т.2. – С.548–549.
22. См.: Христианский социализм. (С.Н.Булгаков). – С.69.
23. См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. – С. 316.

## Содержание

Уведомление ответственного редактора серии «Философские науки» Вестника МГОУ.....	3
Правила для авторов статей.....	3
Образец оформления первой страницы статьи.....	4

*Раздел 1.**Философия образования и его современного  
реформирования (модернизации) в России*

Дембицкий С.Г., К вопросу о содержании и особенностях управления предпринимательской деятельностью в высшей школе.....	5
--	---

*Раздел 2. Проблемы онтологии и теории познания*

Демина Л.А., Методологические основы анализа парадигм смысла.....	13
Лисина Ю.А., Критика утопического стиля мышления с позиций постклассической рациональности.....	20
Плетнева Н.А., Проблема властных полномочий дискурса в дискуссии Ю. Хабермаса и М. Фуко.....	26
Рыжикова А.В., Взаимосвязь истории и политики в философии К. Поппера: проблема ценностных оснований.....	32
Архангельская Н.О., Производственные отношения СССР 1960-1980-х годов: производственный коллектив как основа общества.....	38
Асмандияров В.М., О некоторых аспектах современного правосознания военнослужащих Российской Федерации.....	46
Волков В.В., Теории развития общества и проблема межформационной модернизации.....	56
Еланская С.Н., Советский кинематограф как средство идеологического воздействия и моделирования социальных практик.....	67
Закунов Ю.А., Духовный реализм как вариант развития гуманитарного знания и социокультурного бытия.....	73
Закунов Ю.А., О духовных ценностях в российской государственности .....	81
Иванов В.Г., Карелина Т.А., Феномен традиции в контексте современности.....	90
Кулинич В.Н., Наркотизация как духовная угроза российскому обществу.....	96

Макеев С.В., Технократия как объект социально-философского анализа (Познавательный-ценностный аспект).....	104
Музяков С.И., Ценностные детерминанты воинской деятельности.....	113
Суравнева И.М., Концепты «герой» и «супермен»: социальное опознание и отношение.....	125
Федоренко Н.Г., Партийная система России: реалии и перспективы.....	132

*Раздел 3. Проблемы истории философии и философских дисциплин*

Абросимова Л.В., Проблема методологических оснований науки в философии диалогизма.....	143
Агальцова Е.Н., Диалектика социальной философии, социологии и права в мировоззрении С.Л. Франка.....	150
Алексеев К.А., Социально-политическая философия Вл. Соловьева в контексте русской истории.....	156
Исаева В.В., Традиция святоотеческого антропоцентризма в русской философии.....	163
Ковалев А.О., Проблема взаимосвязи гражданского общества и политики в социальной философии Ю. Хабермаса.....	170
Корнюхина А.В., Мистический анархизм как стадия формирования русского символизма.....	176
Лозина Д.В., Социальная жизнь и рациональность в концепции М. Вебера.....	182
Мачужак А.В., Роль схематизма творческого воображения в культурфилософии Умберто Эко.....	188
Попова Л.А., Проблема Логоса в творчестве С.Н. Трубецкого: исторический аспект.....	194
Таланина Л.А., Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Льва Шестова.....	205
Треушников И.А., Запад и Россия в творчестве представителей «философии всеединства».....	212



**ВЕСТНИК**  
*Московского государственного  
областного университета*

Серия  
“Философские науки”

№ 2 (23)

Выпуск третий

Подписано в печать: 11.08.06.  
Формат бумаги 60x86 /<sub>8</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура “NewtonС”.  
Уч. – изд. л. 17,5. Усл.п.л. 14. Тираж 500 экз. Заказ № 209.

Издательство МГОУ  
105005, г. Москва, Радио, д. 10а,  
т. 2564163, факс 2654162.