



Вестник

***Московского государственного
областного университета***

Серия
“Философские науки”

№ 3

Москва
Издательство МГОУ
2006

Вестник

*Московского государственного
областного университета*

**Серия
“Философские науки”**

№ 3

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
Дембицкий С.Г. - первый проректор, проректор по учебной работе, доктор экономических наук, профессор
Коничев А.С. - доктор химических наук, профессор
Лекант П.А. - доктор филологических наук, профессор
Макеев С.В. - директор издательства, кандидат философских наук, доцент
Пусько В.С. - доктор философских наук, профессор
Яламов Ю.И. - первый зам.председателя, проректор по научной работе и международному сотрудничеству, доктор физико-математических наук, профессор

Редакционная коллегия серии «Философские науки»:

д.филос.н., проф. Дырин А.И. (ответственный редактор)
к.педаг.н., доц. Ярославцева Г.В. (ответственный секретарь)
доктор философских наук, профессор Горбунов В.С., Огородников Ю.А., Ям К.Е.
к.филос.н., доценты Демина Л.А., Загребин М.В., Карпова Н.П., Песоцкий В.А.,

**Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». - № 3 (35). - 2006.
Выпуск в серии - №4. - М.: Изд-во МГОУ. - 150 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).

ISBN 5-7017-0965-5

© 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. выходят второй, третий, четвертый и пятый номера этой серии. И так – по 3-4 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, кегль 14), далее текст без разбивки на страницы. Страницы бумажного носителя нумеруются от руки простым карандашом. Дискеты не возвращаются (почтовой пересылкой).

Обращаем особое внимание на *точность библиографического оформления* произведений печати в «Примечаниях» (литература в конце текста - кегль 14, междустрочный интервал 1,5); на *выверенность статей* в компьютерных наборах и *полное соответствие* файла на дискете (диске) 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 8(495)261 13 80, а так же 8(495)223 31 76, доб. 1482. Электронный адрес: Dyrin@mail.ru

Эти же адреса и телефоны 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 НАУЧНОГО ОБОСНОВАНИЯ
СОВРЕМЕННОГО РЕФОРМИРОВАНИЯ (МОДЕРНИЗАЦИИ)
РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Дырин А. И.,
заведующий кафедрой философии
Московского государственного областного университета
(МГОУ), доктор философских наук, профессор,
академик МАН ВШ, МАН ПО и АВН России

К ВОПРОСУ ОБ УПРАВЛЕНИИ ОБРАЗОВАНИЕМ
КАК СИСТЕМОЙ И ЕГО НАСУЩНЫХ
ПРОБЛЕМАХ В СВЕТЕ НАЧАТОЙ СТРАНОЙ РЕАЛИЗАЦИИ
БОЛОНСКОЙ ДЕКЛАРАЦИИ¹

В период последнего десятилетия (1996-2006гг.) мне пришлось не единожды обращаться к тем или иным вопросам образования и, прежде всего, — к философии современного, постсоветского образования в стране, но более всего — к философско-методологическим и мировоззренческо-идеологическим основам столь настойчиво и откровенно насильственно, агрессивно осуществляемого реформирования и/или модернизации всех уровней сферы современного образования в России. Здесь нет необходимости называть те конференции и научные семинары, где я имел возможность выступить с докладами, или те издания, в которых были опубликованы некоторые из них, тем более, что самые существенные выступления и публикации особым разделом представлены в моей книге «Философские исследования и разработки: Избранное», изданной «Современными тетрадами» в 2005 году (С. 484-576), а также в статьях, опубликованных в первом и втором выпусках серии «Философские науки» «Вестника Московского государственного областного университета» (№ 3 за 2005 г., с.5-13 и №1 за 2006 г., с. 5-18).

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

Конечно, за истекшие месяцы было создано немало проектов и документов, представлено статей и докладов, предупреждающих общество о грядущей беде. Однако «воз и ныне там»: властные структуры сферы российского образования

¹ Журнальный вариант статьи подготовлен на основе научных докладов, прочитанных автором на заседаниях Гуманитарной секции МАН ВШ, Президиума и Отделения философии МАН ПО (сент — ноябрь 2006 г.), а также на Международной научной конференции по проблемам управления образованием, состоявшейся в октябре 2006 г. в г. Донецке (Украина), в Донецком государственном университете управления.

с рвением достойным лучшего применения взялись за реализацию целей и задач нового, кажется, уже действительно последнего этапа модернизации школьного и вузовского образования в стране. И вновь, еще более насильственно, радикально, жестко, быстро, поскольку большинство проектов и проектов обществом критикуется и – в целом – не принимается, отвергается.

Сегодня, на исходе 2006 года никто не сможет отрицать, что упомянутый новый этап модернизации нашей образовательной системы призван реализовать «рекомендации» Болонской декларации, подписанной в сентябре 2003 г. от имени РФ тогдашним министром образования В.М. Филипповым, ибо подпись под документом говорила: Россия присоединяется и, следовательно, *принимает* европейские стандарты в области образования. И как оказалось – практически при полном отказе от своих.

Что же такое Болонский документ в реалии – всего лишь декларация, фактически скорее сообщение о намерениях, не договор, ничего закрытого, секретного здесь быть не должно. Но почему эту декларацию так долго и трудно было найти для изучения, для её детального и вдумчивого анализа, оценки её рекомендаций и «рекомендаций» (в кавычках), или, например, рекомендаций – ловушек, т.е. суждений противоречивых, двусмысленных? И почему все-таки наши реформаторы так настойчиво скрывали и продолжают скрывать, причем не только русский текст декларации, но и – еще глубже – свои *собственные проекты модернизации* того, что еще осталось эффективного в российском образовании, и прежде всего – высшем, то есть *свои планы подгонки* российского образования под *прокрустово ложе* Болонских материалов?

Вопросы эти далеко не риторические и не праздные. Они существенно важные. И ответы на них надо получить ясные, четкие, правдивые, надо заставить властные структуры говорить с образовательной общественностью публично, открыто и услышать её – этой общественности голос, её предложения. Словом, речь идет о том, чтобы *гласность* была не только внизу, но и наверху: там, где сегодня господствует одна лишь «*неслышимость*». Не хочу показаться наивным: я понимаю что и тому, и другому, есть свои аргументы, свои мотивы и причины. Именно об этом и пойдет речь в моем докладе, но сначала подчеркну несколько необходимых для уяснения дальнейшего фактических данных и методологических посылок.

Первое. Важным «срезом» рационального уровня нашего сознания является способность *предвидеть* состояния и поведение важнейших социальных систем. Это предвидение опирается на анализ предыдущих состояний систем и их изменения, включая, конечно, анализ и нашего собственного осознания и понимания этих состояний, наших собственных решений и действий. Однако для такого анализа необходимы умение и навыки, необходим опыт *рефлексии* как своеобразного мысленного «обращения назад», в прошедшее. Ведь рефлексивное отношение к бытию, наша способность регулярно, почти непрерывно «оглядываться назад» и анализировать прошлое с целью точнее и полнее понять настоящее – это важнейшее качество рациональности, нормы которой были выработаны в Новое время, в эпоху Просвещения и существенно развиты и обогащены современностью.

Но – и это «но» следует подчеркнуть особо – *рефлексия* это не какое-то отдельное, самопроизвольно возникающее умение, это необходимая часть методологии научного и философского мышления. И эту методологию можно и надо осваивать и развивать, но можно и вовсе утратить. Именно рефлексия дает возможность поступательного движения в познании реальности в том смысле, что в каждый момент

настоящего мы должны иметь в виду и тот прошлый запас знания, который «приращиваем» настоящим. Ибо эту новую частицу знания мы встраиваем, вводим в изменяющийся корпус того знания, которым обладали вчера. Следовательно, *рефлексия*, - это непрерывное обновление знания, а её реализация требует воли и мужества, смелости признать допущенные ошибки, которые ведь неизбежны.

Второе. Если речь вести об общественном сознании, то для нашей *коллективной рефлексии* важной и необходимой предпосылкой выступает *коллективная память* как запас идей и образов, принципов, идеалов, норм и т.д., поскольку рефлексия это всегда *активная деятельность* по анализу и переосмыслению *ценности* упомянутого запаса в соответствии с последующим и современным опытом. Но разрушение общей памяти есть величайшая опасность, ибо оно не только лишает рефлексии необходимого материала, но и разрушает то, что можно обозначить как пространство нашего общего размышления, в ходе которого только и происходит осмысление прошлого.

Память является важнейшей силой, превращающей людей, население в народ. И если её удастся так или иначе разрушить, рассыпать, то это приводит к подавлению многих сторон рационального сознания, например, той же *ответственности народа* за ход исторического развития. В силу этого общество, в котором память существенно ослаблена, теряет способность к рефлексии и становится фактически беззащитным. В обществе с подорванной и тем более – разбитой, снятой общей исторической памятью уже нет ни «мнения народного», ни способности к выработке разумного проекта преодоления разрухи как в головах людей, так и в их делах. В таком состоянии людей легко обманывать, в таком пораженном сознании народ становится легкой добычей всевозможных проходимцев, именуемых себя даже «элитой».

Именно в такое положение мы и попали с самого начала 90-х годов в результате разрушения или глубокой деградации существа и инструментов рефлексивного мышления. Истины ради надо заметить, что к этому изменению были свои предпосылки, но в 80-е годы произошел резкий слом, когда к руководству партией и страной пришло новое поколение номенклатуры, в большинстве своем «западников». Большая часть интеллигенции тоже повернулась лицом к Западу и стала тяготиться нашим «неправильным» прошлым. Вспомним: перестройка была замыслена именно как *процесс стирания* нашей коллективной исторической памяти, как замена нашего культурного базиса, как возвращение на «столбовую дорожку цивилизации», как вхождение в «общеевропейский дом» и даже в «новый мировой порядок».

Третье. Что же касается методов воздействия на коллективную память, то они, апробированные на Западе, показали свою поразительную эффективность настолько, что современный западный человек обладает тем «замечательным» свойством, что он не рефлексит и не испытывает никакой потребности в результатах этого процесса. Однако то, что было сделано с нами, аналогов в истории не имеет. Нашу память извращают и разрушают уже более 15 лет днем и ночью, пресса и телевидение, кинематограф и мировая паутина, певцы и поэты, учебники Сороса и доморожденных западников. Сильнейшие удары были нанесены по всем трем главным сферам нашей коллективной памяти – исторической в целом, истории XX века и истории современности (период перестройки и реформ). В силу этого отключение рефлексии в сознании советской интеллигенции, а потом и сознании народа с конца 80-х годов было действительно и массовым, и поразительным по своей эффективности и моментальности.

Отсюда и результат: — едва ли не клинический случай расщепления сознания и утраты способности к рефлексии. Но, если подорвана и утеряна способность оглянуться назад и осмыслить решения и действия, найти ошибки, извлечь уроки из прошлого опыта, выйти из кризиса невозможно. Мы сегодня фактически и живем в специально устроенном аномальном состоянии — в обществе без рефлексии, в обществе не способном к этому процессу и, следовательно, — нежизнеспособном. Так, может быть, не ждать, когда болезнь пройдет сама по себе, а поставить задачу починить инструментарий рефлексии и овладеть ею. Чтобы действовать. И действовать эффективно.

Вспомним, наши реформаторы ведь первым делом ликвидировали те главные инструменты рефлексии и коллективной памяти, которые были выработаны исторически нашей культурой. В том числе, например, привычку вспоминать и продумывать пройденное за год, за пятилетку. Эту привычку отменили. И в результате — не только просто граждане, но и специалисты фактически утратили доступ даже к такому элементарному инструменту коллективной памяти как статистические ежегодники. Произошел такой откат России в культуре памяти и культуре мышления, что уже за одно это строго спросится на Страшном суде с нашей демократической интеллигенции: куда же это вы, либералы-демократы привели русский народ? Жаль только, что нет пока еще возможности спросить за это на земном суде.

Четвертое. В чем трудность теперешнего восстановления умения и навыков рефлексивного мышления? Трудность в том, что причины их поражения фундаментальны и находятся в сложном взаимодействии. А подрыв механизма рефлексивного мышления и процесс отрицания самой культуры рефлексии — все это ведь фактически было и остается условием существования режима современной (постсоветской) власти. Впрочем, надо сказать, что сильнее всего отсутствие способности к рефлексии проявляется именно в политической элите нашего времени. Управленческие структуры потеряли системную память, результатом стала общая неспособность рационально и ответственно оценивать опасности, прогнозировать риски и осуществлять контроль.

Словом речь идет о кризисе познавательной структуры управления, — всей системы средств познания и доказательства, которые обычно применяются при выработке решений. Последнее не может не вызвать роста кризиса управленческих сообществ, когда социально важные решения, полученные с нарушением логики и меры, а иногда и прямая ложь политизированных управленцев не вызывают необходимых санкций среди коллег. Все это и означает, что сообщества управленцев или нет, или оно, действительно, пребывает в глубоком кризисе. Что, впрочем, — одно и то же!

Следовательно (и это *пятое*), надо констатировать, что, в общем и целом, состояние системы управления в нашей стране сегодня таково, что оно порождает и актуализирует различного рода *опасности*, делает потенциально едва ли не смертельными для общества, те из них, которые могли бы контролироваться и сниматься. В таких случаях обычно говорят о коррупции и/или некомпетентности. Это верно. Но большая беда заключается еще и в том, что власти допускают ошибку за ошибкой, а признаков рефлексии и обучаемости как не было, так и нет. К тому же подрыв и отсутствие способности к рефлексии влечет за собой также утрату *навыков проектирования*, то есть предвидения будущего, в том числе будущих последствий наших нынешних решений. Ясно, что помимо памяти и рефлексии для такого проектирования будущего требуются еще и навыки реалистического и именно — диалектического мышления.

Наконец, следует подчеркнуть, что если система указанных интеллектуальных операций деградирует, то рациональное сознание фактически вырождается в своеобразную идею-фикс: «*Иного не дано!*» и проектирование заменяется *имитацией*. Реформы в России, в общем и целом, и стали огромной программой *имитации Запада*. Сама же эта имитация как сущностной признак духовного кризиса нашей интеллектуальной элиты, стала одной из главных причин общего кризиса постсоветского российского общества.

Случаев имитации чужих институтов, чужих приемов и установок можно было бы назвать превеликое множество и это говорило бы лишь о том, что *имитация* есть явление, которое свидетельствует о действительно глубоком *поражении* нашего сегодняшнего рационального сознания и познания. А самым красноречивым фактом имитации Запада следует считать и рассматривать присоединение России к Болонской декларации об *унификации* системы высшего образования в Европе. Да, именно *так*? Унификации!?

Сказано действительно так. И сказано не кем-нибудь, а самим министром образования. Однако в отношении России эта «*унификация*» является ни чем иным как благозвучным, но *ложным обозначением* сути процесса, ибо страны Европейского Союза равным счетом ничего от российской системы образования не берут, никакого синтеза образовательных систем не происходит (да это и не предусмотрено). Российская Федерация просто обязуется *сменить свою систему* на ту, что принята в Европейском Союзе, то есть обязуется *имитировать* чужую и во многом чуждую российской систему образования.

Все мы знаем, что совершенно никакого общественного диалога в связи с предстоящей *сменой* отечественной системы образования в стране не было и педагогическая общественность, и тем более — родители, никакого ясного представления о сути предстоящих изменений не имеют. Даже сама процедура «присоединения» России к так называемому Болонскому процессу организована явно иррационально. Очевидно лишь одно: власть почему-то хочет что-то с нашей системой образования проделать, перестроить. Зачем и почему? Узнать невозможно, ибо объяснения министерских чиновников всерьез принять нельзя в силу их противоречивости и иррациональности. И касается это как декларируемых «нашими» реформаторами целей упомянутой перестройки, так и предлагаемой аргументации.

Бывший министр образования РФ В.М. Филиппов еще почти за год до подписания им же Болонской декларации заявил, что у высшей школы России *нет иного выхода* (иного не дано!), кроме интеграции в общеевропейскую сферу. Следовательно, по существу этим заявлением и сказано, что *имитация западных стандартов* сама по себе является для России *высшей ценностью*, что эта цель *самодостаточна* и не требует никакого *оправдания и обоснования*, что это просто символ веры дорвавшихся до власти реформаторов от образования, их мотив, чуждый какой бы то ни было рациональности и логичности.

Говорить такие вещи министру образования явно не к лицу и он фактически идет по пути *искажения понятий*. Он прекрасно знает, что советское высшее образование было именно интегрировано в общеевропейскую и мировую образовательную систему и определялось это не формальным признанием дипломов и аттестатов, а тем великим фактом, что выпускники наших вузов понимали язык современной им науки и техники, общались на этом языке с зарубежными специалистами и сами создавали образцы научно-технической культуры, адекватные состоянию мировой науки и характеру социокультурного процесса.

Ведь *действительная интеграция* в систему означает не имитацию, не потению своей самобытности, своей идентичности. Российский министр, следовательно, неправомочно и недобросовестно назвал проект имитации (растворения, подгонки) отечественной системы образования её «интеграцией». В действительности же речь идет о провозглашении как цели реформ (модернизации) для нашей Родины намерения ликвидировать социокультурную сущность и самобытность российского образования, заменив его каким-то эрзац-образованием типа «общеевропейской системы».

Удивляет и одновременно поражает и тот факт, что мы, сообщество вузовских педагогических работников, во многом апатично и покорно приняли этот замысел министерства к сведению, а теперь уже и к исполнению. Что же будет в итоге? В итоге будет, скорее всего, следующее: один из самых сложных, эффективных и дорогих продуктов отечественной культуры – и в то же время – база воспроизводства самой этой культуры, фактор и организация подготовки специалистов с высшим образованием (интеллигенции) изменятся в сторону их *понижения*. Неужто наше научно-педагогическое сообщество совсем уже, окончательно утратило потребность и умение рефлексии и предвидения, рациональности мышления?!

Я уже не говорю о самонадеянности реформаторов, их неспособности соизмерить свои силы и масштабы задач, их уверенности в том, что систему образования в стране можно легко переделать по болонскому лекалу. Такая механическая и вредоносная утопия могла появиться, разумеется, лишь в очень неразумной голове. Хотя в искренность такой *неразумности* кто поверит?! Однако такие мысли где-то все же зародились. Так почему же наше образовательное сообщество не взбунтовалось, не заставило реформаторов от министерства (теперь уже образования и науки) раскрыть плюсы и минусы такой модернизации, её издержки и потери, её социальную цену? Ничего этого не произошло и не происходит.

Зато процесс «болонизации» запущен полным ходом и на уровне законодательном, и на уровне исполнительном. И этот насильственный процесс свое гнусное дело «унификации» и «интеграции» нашего образования в мифическую «общеевропейскую систему» завершит даже досрочно. Ибо уж очень много заинтересованных лиц наблюдаем мы в российском руководстве наших дней, в том числе – в стане тех, кто отвечает за разработку «общенациональных программ» (проектов), призванных обеспечить проведения радикальных структурных реформ в сферах здравоохранения, науки и высшего образования, и тем самым – существенно уменьшить государственное финансирование этих жизненно важных областей, то есть обеспечить *уход государства* из этих областей, прямо и непосредственно затрагивающих проблемы безопасности России.

И все же дело здесь не в бюджетных деньгах, не только в том, чтобы разгрузить бюджет. Не в деньгах тут дело, а в *достоинствах* нашей системы образования все ещё *конкурентноспособной* по сравнению с западной – европейской и американской. Хорошо и откровенно честно написал об этом после запуска первого советского спутника Земли влиятельный американский публицист У. Липпман: «Немногие посвященные в эти дела и способные понимать их говорят, что запуск такого большого спутника означает, что Советы находятся далеко впереди этой страны (речь идет о США. – А.Д.) в развитии ракетной техники. Это их лидерство не может быть объяснено некой удачной догадкой при изобретении устройства. Напротив, оно свидетельствует о наличии в СССР множества ученых, инженеров, рабочих, а также множества высокоразвитых смежных отраслей промышленности, эф-

фактивно управляемых и обильно финансируемых» («Сегодня и завтра», 10 октября 1957 г.; «Знамение луны» — так называлась его статья).

О чем он здесь сказал, что подчеркнул? Утверждаю, что написал он именно о *системе образования* как базисе, как своеобразной матрице (основе) *подготовки наших специалистов*. Именно эту систему, или точнее — то жизненное, что из неё наследовала постсоветская российская система — сейчас и пытаются уничтожить. В том числе и методами «болонизации». И если действительно предположить, что это делается за деньги (или в том числе — за деньги), то за очень, ну просто — очень большие деньги!

Не будем, однако, слишком эмоциональны и не станем подозревать наших реформаторов в злонамеренностях и всех других смертных грехах. Но ведь объективно, независимо от их реальных намерений и мотиваций последних, *имитация* в России «болонской системы» означает относительно скорое лишение выпускников вузов нашей страны тех *конкурентных преимуществ* на интеллектуальном европейском рынке, которые они пока еще — *именно как специалисты* — имеют. Втягивание нашего образования в эту западную систему имеет смысл только как *средство устранения* одного из сильных конкурентов. Нет пророка в своем отечестве, но смею утверждать, что речь идет именно о нас, об устранении нас как реального конкурента.

Именно на реализацию этой цели согласно Болонской декларации в России (и, конечно, в Украине и других странах СНГ, поскольку они приняли или намерены принять стандарты болонских договоренностей) *должно быть изменено практически все*: почти трехсотлетние традиции в подготовке специалистов, идеалы, нормы и философско-методологические основания этой подготовки. Вузовские программы по дисциплинам и весь уклад жизни вуза как учебного и во многом научного заведения (организации), учебно-воспитательный процесс и формы контроля его эффективности и конечных результатов и многое, многое другое. В том числе пойти на отказ от дисциплинарного строения картины мира и её преподавания (модули и кредиты). В том числе осуществить переход от подготовки специалистов к выпуску армии бакалавров, не являющихся специалистами-профессионалами ни в одной предметной области. Хотя кому не ясно ещё, что фактически это есть *движение вспять*, по нисходящей, к незаконченному высшему образованию.

И никакие оптимизмы реформаторов относительно магистратуры здесь неуместны, циничны и постыдны, ибо магистратура — лишь для избранных. Западная система переучивания бакалавров в магистров явно дорогое, очень дорогое предприятие. Реально в нашей стране она не может быть применена в необходимом и массовом масштабе. Это будет профанация, это будет все та же *имитация дела подготовки кадров*. Но в итоге — страна наша останется без *полноценных специалистов*. Впрочем, в соответствии с нашей приверженностью к моде на западничесво, и в частности — на западную терминологию и подмену понятий, прямым путем ведущей к выхолащиванию смысла и значения точности и полноты содержания категориального аппарата научно-философского знания о современном образовательном процессе, мы вскоре станем называть бакалавров специалистами, как это и практикуется сегодня на вожделенном нашими реформаторами Западе. Правда поначалу, быть может, слово «специалист» будем брать в кавычки, но это скоро пройдет. Привыкнем подмену не замечать.

Совсем немногие у нас, а из реформаторов от образования скорее всего никто не знаком с «Восстанием масс» - работой испанского философа XX века Хосе Ортеги-и-Гассета, в которой он, в частности, приводит убийственно точную харак-

теристику именно *такого* «специалиста». Вот она (с самыми возможными сокращениями и не в пересказе, а точно, в форме объемной цитаты): ««Специалист» служит нам как яркий, конкретный пример «нового человека» и позволяет нам разглядеть весь радикализм его новизны... Его нельзя назвать образованным, так как он полный невежда во всем, что не входит в его специальность; он и не невежда, так как он все-таки «человек науки» и знает в совершенстве свой крохотный уголок вселенной. Мы должны были бы назвать его «ученым невеждой», и это очень серьезно, это значит, что во всех вопросах, ему неизвестных, он поведет себя не как человек, незнакомый с делом, но с авторитетом и амбицией, присущими знатоку и специалисту... Достаточно взглянуть, как неумно ведут себя сегодня во всех жизненных вопросах — в политике, в искусстве, в религии — наши «люди науки», а за ними врачи, инженеры, экономисты, учителя... Как убого и нелепо они мыслят, судят, действуют! Непризнание авторитетов, отказ подчиняться кому бы то ни было — типичные черты человека массы — достигают апогея именно у этих довольно квалифицированных людей. Как раз эти люди символизируют и в значительной степени осуществляют современное господство масс, а их варварство — непосредственная причина деморализации Европы (Цит. по: Вопросы философии, 1989, №3, с. 120).

Да, Х. Ортега-и-Гассет говорит о «специалистах», подготовленных в рамках, так называемой, мозаичной культуры, внедренной исторически (хронологически) в массовую европейскую школу. Но теперь систему образования, основанную на мозаичной культуре, на Западе, и прежде всего в странах ЕС, активно распространяют и на образование высшее, на университетское образование. А наши реформаторы-модернизаторы словно недоросли малые и/или нечестивцы, словно «пятая колонна» в отечественном образовании лукавят, скрывают правду, обманывают, когда разглагольствуют об «архаике» традиционных форм культуры образования и «новации» модулей, кредитов, бакалавриата и т.п. Зачем это лукавство, зачем эта профессорско-чиновничья или министерско-академическая ложь? Традиционные формы образовательного процесса присущи дисциплинарному образованию, университетской культуре; модульный же подход и кредиты — атрибуты мозаичной культуры, формирующей «человека массы», человека полуобразованного, наполненного сведениями, нужными лишь для выполнения вполне контролируемых операций, человека самодовольного, амбициозного, считающего себя образованным, но специалистом-винтиком, одним из массы себе подобных.

В самом деле, сколько приходится слышать даже сегодня упреков в адрес советской школы, ориентированной на фундаментальные дисциплины и стремившейся давать целостный свод принципов бытия, его познания и преобразования, упреков за то, что она якобы давала «бесполезные в реальной жизни знания». Хотя будем помнить, что эти обвинения совсем не доморощенные новации наших либералов-западников, это часть общемировой кампании, направленной на сокращение числа людей (прежде всего не из так называемого «золотого миллиарда»), воспитываемых в лоне «университетской культуры».

Итак, для России переход на болонские стандарты означает слом и прерывание всей её исторической социокультурной традиции. И перед модулями и кредитами, перед ЕГЭ и двумя ступенями и т.п. для «наших» реформаторов никаким непреодолимым препятствием не могут стать и не станут ни сегодняшние российские стандарты, ни необходимость решать такие серьезные проблемы как кадровая и тем более — социальная. Их ничто такое не останавливает и не остановит, но можно и надо остановить их самих. Надо освободить российское образование от забот этих

столь ретивых модернизаторов-имитаторов.

Правда, надо сказать, что на фоне всей этой суеты с «интеграцией» высшего образования России в «образовательное пространство Европы» утешением и успокоением могут быть воспроизведены слова из Послания Президента В.В. Путина Федеральному собранию РФ (весна 2004 г., т.е. это слова, прозвучавшие спустя более полугода после официального и вполне добровольного взятия страной на себя «болонских вериг»). Вот они, эти слова: *«Хочу подчеркнуть: российское образование — по своей фундаментальности — занимало и занимает одно из ведущих мест в мире. Утрата этого преимущества абсолютно недопустима»*. Сказано хорошо, сказано верно. Но, наблюдая процесс активнейшей «болонизации» нашего образования в период последних двух лет, как не вспомнить извечную мудрость народную: «Свежо предание, но верится с трудом»! Люди, будьте бдительны, опасности нарастают!

Аннотация

В статье Дырина А.И. обосновывается проблема управления отечественной сферой образования, как системой со своей сложной и подвижной, развивающейся структурой. Дается характеристика насущных (актуальных) вопросов реформирования современного российского образования в свете начатой реализации нашей страной Болонской декларации.

In the article by A.I. Dyrin the rules of administration of domestic education sphere are grounded as those of a system with its own complicated, changing and developing structure. There is also given a description of vital (relevant) problems of contemporary Russian education reforming, considering the realization of Bonogna Declaration in our country started.

РАЗДЕЛ 2.
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ
ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Горбунов А.С.,
доцент кафедры философии МГОУ, к.ф.н., доцент

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИЙ И ХАРАКТЕРИСТИК СОВРЕМЕННЫХ СМК

Непосредственные информационные воздействия, влияние осуществляются, как правило, в рамках функций, выполняемых СМК. Способность последних влиять на принятые в обществе стандарты поведения, на установление тех или иных социально-политических пропорций или балансов, делает возможным выделение регулятивной функции СМК. СМК служат мощным инструментом закрепления социально приемлемых для господствующего класса вариантов поведения и легитимации политических структур. Очевидно, что регулятивная функция обнаруживает себя и на более фундаментальном, “стратегическом” уровне. Здесь уместно говорить не только о тех или иных вариантах поведения, но и о вариантах мышления также. Воздействие СМК отличается тем, что определяет не только деятельность, но и содержание как личностного, так и массового сознания.

В силу важности осуществляемой СМК регулятивной функции, их деятельность осуществляется всегда под контролем либо государственной власти, либо владельцем отдельного СМК, который строит политику вещания последнего в соответствии со своими коммерческими или политическими интересами. Но, так или иначе, СМК находятся на острие коммуникативно-регулятивных процессов в обществе, и в условиях ослабленности внешнего контроля (со стороны общества, государства) выходят на такие позиции, когда соответствующим действительности выглядит утверждение о них не как о демократической “четвертой власти”, а как об одной из наиболее неконтролируемых и доминирующих сил в обществе.

Гиперболизация социальной и политической роли СМК имеет объективное основание в том, что “массовая коммуникация — это часть обширной и разветвленной системы управления обществом и государством”(1). Следовательно, СМК выполняют управленческую функцию, которая заключается в том, что коммуникативная система предназначена быть аппаратом сбора управленческой информации, частично ее анализа, а также распространения управленческих решений. “Управление”, “власть” — термины отнюдь не исключающие насильственных воздействий на личность. Может ли быть журналист управленцем? Имеет ли он на это право? Как осуществляется такое управление? Ясно, что здесь находит себе применение комплекс скрытых манипуляционных воздействий, различных опосредованных методик и приемов.

Однако успех в осуществлении управленческой функции связан с тем, насколько успешно будет проводиться функция побуждения к действию, ориентированному относительно определенных ценностей. В ходе коммуникативного воздействия в сознании личности и массовом сознании возникает отношение к той или иной ценности. При многократных повторных апелляциях к ней это отношение постепенно закрепляется и превращается в более или менее постоянно действующий фактор, который определяет собой выбор поведения в конкретной ситуации. Это психическое образование есть социальная установка, которая представляет собой

высоко обобщенное функциональное состояние готовности к определенной форме реагирования, к определенному образу действий(2). СМК побуждают к действию, таким образом, навязывая ту или иную ценность (потребность), внедряя в сознание определенные социальные установки. В условиях неподконтрольности общественным и государственным институтам СМК в осуществлении функций регуляции, управления и побуждения к действию вполне могут выйти на пути воплощения в жизнь новой формы власти — медиакратии.

В дополнение можно отметить также охранительную функцию СМК, заключающуюся в том, что они осуществляют массированное распространение господствующих в обществе взглядов, стереотипов, идеологий, и в то же время обеспечивают такую ситуацию, когда весь идейно-смысловой материал, лежащий вне актуально господствующей идеологии и противостоящие ей взгляды и мнения “отгораживаются” от массовой аудитории путем придания им статуса маргинализованных, радикальных, неприемлемых. Каналы распространения подобной информации весьма ограничены, хотя сам факт их существования порой ошибочно принимается за возможность свободного конкурирования на рынке идей. Однако сама техника передачи сообщений является искусством создания идеологии, а не просто коммуникацией.

Отсюда следует, что масштабность и совершенство коммуникационной технологии, распространяющей в обществе ту или иную идею, предопределяют успех последней. Французская журналистка Ф.Демишель писала, что тележурналистика превратилась в рупор власти за маской “нейтральности”, и эмиссары власти, которым она предоставляет слово во имя “объективности”, низвели всякую иную идеологию до положения пикантной подливки к основному блюду. По образному выражению Ф.Демишель, печать, которая “раздавлена тяжестью денежного мешка”, может лишь ценой невероятных усилий отчасти компенсировать трансформацию аудиовизуальных средств во “все подминающий под собой идеологический каток”(3). Проявляясь наиболее ярко в идеологической сфере, охранительная функция СМК проявляет себя и там, где ставится задача удержания социальных конфликтов в политически приемлемых для властей рамках.

Выполнение СМК охранительной функции помимо положительного момента “ограждения” общества от разного рода экстремистских идеологий содержит в себе и опасность ограничения свобод личности в том, что касается выбора ею свободного индивидуального видения текущей общественно-политической проблематики, и в том, что связано с выбором идеологических, а также ценностных и мировоззренческих установок в целом. Очевидно, что в деятельности СМК должны существовать те пределы и границы, переступая которые они бы оказывались в поле общественного и правового осуждения, иначе охранительная функция СМК грозит перерасти в неконтролируемо-подавляющую.

Немаловажной является культурная функция СМК, в реализации которой они не просто распространяют культурные ценности, но и формируют, создают их. На нынешнем этапе большую часть культурных ценностей, распространяемых и создаваемых СМК, составляют произведения “массовой культуры”. Подменяя собой подлинные культурные достижения, “массовая культура” способствует “омассовлению” человека, нивелировке и стандартизации личности.

Владельцы СМК никогда не откажутся от такого выгодного универсального средства духовного воздействия на личность. Поэтому, несмотря на все снижающийся художественный уровень массово-культурной продукции (что происходит

и в результате “подстраивания” под вкусы максимально возможного количества потребителей, диктата менеджеров, продюсеров, но не художников, исчерпанности основополагающих стилей и жанров “массовой культуры”), несмотря на снижение качества, происходит неудержимый количественный рост все новых и новых подделок, отличающихся преимущественно лишь “обертками”. Этот рост подпитывается неистовой рекламой. Здесь не количество перерастает в качество, а качественное вырождение имеет своим результатом выхолащенное множество, состоящее из дешевых побрякушек, звон и пестрота которых повседневно доставляется в жилище человека телеэкраном, радиоприемником, дисплеем, журнальной страницей.

В работе СМК надо отметить и следующую взаимосвязь их основных характеристик: противоречивая взаимосвязанность всеохватности, масштабности деятельности СМК в том, что касается их воздействия на объект, на реципиента с высокой степенью концентрации их самих, их основных и наиболее эффективных мощностей, позволяет проявиться в наибольшей мере таким характеристикам, как коммерциализированность, то есть работа на прибыль, нацеленность на манипулятивность, где вспомогательными являются такие характеристики, как большая динамичность воздействия на аудиторию и оперативность в осуществлении коммуникации, в пространстве какой-либо информации.

Концентрация СМК означает их сосредоточение в руках немногих монополистов. Вернее было бы говорить о монополистах-СМК, как монополистах на собиране, переработку, распространение, интерпретацию информации и на продажу коммуникационных каналов во временное пользование всякого рода группам: коммерческим, политическим, художественным. С одной стороны, сами СМК заинтересованы в таких условиях, в сохранении своей монополии в области информации и коммуникационных каналов, с другой стороны, их основные и самые крупные партнеры, сотрудничество с которыми приносит наибольшие прибыли монополистам-СМК, также заинтересованы в монопольности своего присутствия в области массовой коммуникации (это могут быть как влиятельные политики и политические силы, так и финансовые и промышленные группы).

Конечной целью подобной монопольности является завоевание и удержание политической власти, получение сверхприбылей, что зачастую достигается путем воздействия на аудиторию при помощи манипулятивных методов, методов насаждения тех потребностей, ценностей, установок, которые выгодны в каком-либо аспекте самим СМК и их партнерам — “держателям коммуникационных акций”. В результате страдает, в силу всеохватности, оперативности и масштабности деятельности СМК, огромное количество людей, подвергаясь ежедневно разного рода манипулятивно-информационным воздействиям, насаждению стандартов “массовой культуры”, всеобщему проникновению однотипной и назойливой рекламы и т.п., что наносит большой урон каждой отдельной личности, подвергающейся “обработке” в качестве унифицированного элемента массы.

Отечественный автор С.И.Беглов отметил монополичный характер владения в области массовой коммуникации, присущий наиболее развитым странам. 50 монополий-гигантов захватили в свои руки прямой контроль над международной телекоммуникационной связью, телеграфной информацией, производством свыше трети газет, а также над основными программами передач, на которые настроены свыше 400 млн. телевизоров и около 1 млрд. радиоприемников (4). В подтверждение к этому приведем слова известного американского исследователя Б.Багдикяна: “...большая часть наиболее влиятельных американских средств информации — га-

зет, журналов, радио, телевидения, книгоиздательств и кино — ...под контролем пятидесяти корпораций... Двадцать корпораций контролируют более половины из 61 миллиона ежедневно продаваемых газет; двадцать корпораций получают более половины доходов от одиннадцати тысяч журналов; три корпорации контролируют большую часть доходов от телевидения и большую часть телевизионной аудитории; десять корпораций осуществляют аналогичный контроль на радио; одиннадцать корпораций главенствуют во всякого рода книжных издательствах и четыре корпорации — на киностудиях”(5).

Ссылаясь на комментарий “Колумбия джорнэлизм ревью”, Б.Багдикян отметил “растущее беспокойство” по поводу усиления “власти конгломератов над средствами информации”. В связи с этим будет справедливым следующее высказывание относительно деятельности СМК: “Здесь не существует свободного рынка идей, открытой конкуренции. Это очень большой бизнес только для очень больших корпораций”(6). Впрочем, еще на рубеже 50-60-х годов XX века одни из основоположников теории массовых коммуникаций в Америке П.Лазерсфелд и Р.Мертон, анализируя коммуникативные процессы в США, отмечали, что “производство и распространение продукции средств массовой информации финансируется большим бизнесом. А это независимо от любых намерений означает, что тот, кто платит, тот и распоряжается”(7).

Долгое время в большинстве стран Западной Европы радио и телевидение были общественными корпорациями, поддерживаемыми в финансовом отношении правительствами. Однако уже в 1980 году “...наметилась тенденция к приватизации (Мэрдок, Максвелл, Берлускони)”(8).

Диспропорция образовавшейся “вилки” (монопольная концентрация СМК — массовое потребление информации, предоставляемой СМК) станет очевидной, когда мы посмотрим на другую сторону статистики — количество потребителей СМК. Уродливость же этой диспропорции и беззащитность личности перед воздействием монополистов объясняется и тем, что отдельная личность, и даже такой общественный демократический институт, как парламент, никак не могут влиять на деятельность СМК. Государственной Думой Российской Федерации неоднократно делались попытки ввести наблюдательные общественные советы в состав телевизионных компаний, однако владельцы их, почувствовав угрозу своей монопольности, а следовательно, и возможные помехи при проведении манипуляционных воздействий и получении политических и финансовых сверхдивидендов, оказали успешное сопротивление введению наблюдательных советов.

В руках немногих монополистов оказался сосредоточенным производящий аппарат СМК, и эти немногие получили возможность задействовать в своих интересах весь потенциал, заложенный в масс-коммуникационной технике, в журналистском корпусе, в художественном корпусе СМК. Разрыв между рядовым реципиентом и владельцем СМК при этом постоянно увеличивается, они находятся в абсолютно разных социальных сферах. Причем в России в сегодняшней ситуации сфера реципиента постоянно маргинализируется в результате негативных социально-экономических тенденций, сфера же владельцев, узкая каста олигархов, получает сверхприбыли и стремится сохранить данный status quo, что предопределяет наращивание манипуляторской компоненты в их деятельности, направленной на сохранение распределения материальных ценностей (в том числе и материальной базы СМК), сложившегося в обществе.

А.А.Зиновьев указывал: “Медиа стала не орудием сбора и распространения

информации, производимой кем-то другим, а производителем, контролером и владельцем информации” (9). Он отметил то, что медиа (СМК) вторгается во все сферы общества — в политику, экономику, культуру, науку, спорт, бытовую жизнь. “Она не просто влияет на умы и чувства людей. Она проявляет власть над ними, причем власть диктаторскую (выделено мной — Г.А.)” (10).

В западной мысли усиливается тенденция к восприятию СМК как к общественному институту, обладающему большой силой воздействия на личность и общество. Растет и понимание того, что воздействие является гораздо более глубоким, чем это представляли себе основоположники массовых коммуникаций Пол Лазерсфельд и его последователи, высказывавшие идею об ограниченном воздействии массовой коммуникации (11). Сразу ряд исследователей — Т.Гитлин, Д.Робертсон, К.Бейчен, Е.Нолле-Ньюманн обратились к теме воздействий СМК, отмечая некоторые негативные стороны этого воздействия (12). Д.Лемерт, еще один исследователь массовых коммуникаций, также выражает обеспокоенность теми возможностями, которыми располагают СМК в роли накопителей информации, общим контекстом сбора информации, неподконтрольной деятельностью работников СМК, располагающих большой властью (13).

В рамках такой черты СМК, как монопольный характер распространения информации, следует отметить тенденцию к глобализации масс-коммуникационных монополий. Развиваются глобальные информационные концерны, действующие во всем мире, такие как MTV, CNN, ВВС. Как видно, количество глобалистских монополий-СМК очень невелико. Сверхограниченное количество компаний (в отдельных случаях государств), владеющих этими СМК, и сверхкрупная (многомиллиардная) аудитория делают рассмотренное несколько выше противоречие между монопольностью и всеохватностью СМК особенно острым.

Соответственно обостряются и все негативные явления, присущие деятельности современных СМК, в частности такое, как крайне малое разнообразие новостей и мнений, что отмечают в своих работах такие известные специалисты, как Б.Багдикян (“Монополия средств информации”) и Г.Алтшулл (“Агенты власти”) (14). Очевидно, что по мере глобализации конгломерата уменьшается роль и влияние отдельной личности (15). А общества отдельных стран становятся более открытыми и незащищенными по отношению к внешним воздействиям.

Примечания и литература:

1. Сидоров В.А. Политическая культура средств массовой информации. М., 1994. С.116.
2. См. Ю.А.Шерковин. Психологические проблемы массовых информационных процессов. М., 1973. С.12.
3. Demichel F. La lutte ideologique dans la France contemporaine. P., 1981. P.174.
4. См.: Беглов С.И. Внешнеполитическая пропаганда. М., 1984. С.115.
5. Багдикян Б. Монополия средств информации. М., 1987. С.46.
6. Hamelink C. Finance and information: A study of or verging interests. Norwood, 1983. P.37.
7. Lazarsfeld P.F., Merton R.K. Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action / Mass Communication. A Book of Reading. Urbana, 1960. P.503.
8. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма. — М.: Центрполиграф, 1995. С.332.
9. Зиновьев А.А. Указ. соч. С.334.
10. Там же. С.335.

11. См. Lazarsfeld P. The people's choice. New York, 1944.
12. См. Деннис Э., Мэррилл Д. Беседы о масс-медиа. М., 1997. С.143-145.
13. Lemert J. Does Mass Communication Change Public Opinion After All? Chicago, 1981.
14. См. Грачев Г.В., Мельник И.К. Манипулирование личностью. – М.,2002.
15. Altschull H. Agents of Power: The Bole of the News Media in Human Affairs. White Plains. N.Y., 1984

Аннотация

Горбунов Александр Сергеевич. Особенности функций и характеристик современных СМК.

В статье описаны важнейшие функции, выполняемые СМК в современном обществе. Выявлен характер и особенности этих функций. Показана противоречивая природа главных характеристик деятельности СМК. Последствия этих противоречий.

Gorbunov Alexander Sergeevitch. The peculiarities of functions and features of modern Mass Media.

The most important functions of mass media are described in this work. The initial contradictions of main features of modern Mass Media are shown . The consequences of these contradictions are also shown up.

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СМК В ИХ ВОЗДЕЙСТВИИ НА ОБЩЕСТВО

На сегодняшний день СМК — это телевидение, радио, телекоммуникационные сети, печатные массовые и массовые периодические издания, кино (1). Структура всякого СМК такова, что потребитель массовой информации вступает в непосредственный контакт только с “внешним” уровнем этой структуры, который можно условно назвать “уровень готовой продукции СМК”. Это есть вся та совокупность новостных, художественных, развлекательных материалов, поступающих к нам в виде отпечатанных газетных полос, радиоэфира, телевизионной “картинки”, страниц интернета.

В создании всего этого принимают участие работники, принадлежащие ко второму, более глубокому уровню СМК, самому сложному, представляющему собой хорошо отлаженное производство, куда включены журналисты, художники, вспомогательный персонал, техника. Особое место в данном ряду занимают журналисты (ведущие), а также помогающие им художники — именно с их помощью формируется направленность, содержание, “упаковка” сообщений, распространяемых СМК, с помощью их навыков и талантов раскрываются во всей полноте могущественные возможности СМК, и последние становятся главным источником, распространителем и интерпретатором информации в обществе.

Третьим и самым глубоким, контролирующим всю деятельность СМК, является уровень владения, причем владельцем может быть как частное лицо или группа лиц, так и государство. Владелец имеет возможность контролировать деятельность журналистского, художнического секторов, как через администрацию, так и, будучи нанимателем, непосредственно. В результате именно на этом уровне решается вопрос о том, что и как будет преподнесено потребляющему массовую информацию человеку.

Таким образом, именно от деятельности владельца СМК зависит характер и последствия из воздействий. Опасность состоит в том, что, если будет иметь место неэффективная или, хуже того, злонамеренная деятельность владельца СМК, то государство, общество, его институты, отдельная личность, являющаяся реципиентом — получателем информации, окажутся подвергнутыми деструкции со стороны СМК. Несколько СМК, причем различающихся по виду, могут иметь общий уровень владения, образуя подсистему СМК, вся деятельность которой детерминирована одним владельцем. Так создается медиахолдинг. Например, в середине 90-х годов прошлого столетия олигарх В.Гусинский владел холдингом “Медиа-мост”, куда входили общероссийские, оснащенные спутниковой связью телеканалы НТВ и НТВ+, кабельная телесеть ТНТ, общероссийская радиостанция “Эхо Москвы”, журнал “Итоги”, еженедельная газета “7 дней”, а также газета “Сегодня”. С небольшими вариациями относительно состава теперь ему на смену пришел холдинг «Газпром медиа», принадлежащий полугосударственному концерну «Газпром». Более того, многие крупные корпорации стремятся иметь в своей структуре медиасоставляющую. Например, «АФК система» имеет в своей структуре общественно-политическое издание «Литературная газета».

Потребитель же различает СМК в первую очередь не по владельцу, а по типу

распространения информации (печатное слово, радиосигнал, телесигнал), по названию, по политической, культурной, социальной ориентации. Очевидно, что видовое различие СМК является формообразующим в структуре СМК наряду с уровнем, и, если первое можно характеризовать как горизонтальную составляющую структуры, то второе — как ее вертикаль.

Телевидение является наиболее мощным видом СМК, что обеспечивается возможностями современной техники, высоким творческим потенциалом телевизионных работников, спецификой воздействия на аудиторию. Телеэкран дает зрительно осязаемые, эмоционально окрашенные модели поведения, обеспечивая, таким образом, эффект соучастия или присутствия в том или ином событии потребляющему телепродукцию лицу. При этом данный эффект присутствия может нести в себе манипуляторскую функцию иллюзорного вовлечения личности в сконструированную телевидением реальность.

Вообще же телевидение, сочетая в себе визуальную и звуковую информацию, вызывает у зрителей такую вовлеченность, которая способствует интенсификации тактильных (по концепции М.Маклюэна — не кожные ощущения, а некоторые “ощупывательные” способности глаза) и кинестезических ощущений. Специфика телевизионного изображения, по Маклюэну, состоит в том, что из миллиона точек в секунду зритель воспринимает лишь несколько сот, что побуждает зрителя самого “конфигурировать” образ, втягиваясь, вовлекаясь в происходящее на экране (2). Следует отметить, что с течением времени телевидение получает в свое распоряжение все большие и большие технические возможности организации, построения видеорядов, что основывается на компьютерных технологиях в области изображения. Сейчас телевидение и зритель стоят на пороге таких технологий, которые позволят моделировать зрительные образы в такой степени искусно, что они не будут отличаться от реальных. Телевидение является “флагманом” манипуляционного воздействия на рядового члена общества со стороны заинтересованных политических и финансовых групп, в руках которых находится СМК. Такая “передовая” роль телевидения детерминируется мощностью и масштабностью его воздействия на сознание личности, что, в свою очередь, имеет основание в характеристиках данного средства коммуникации, а также в манипуляторских методиках использования этих характеристик.

Критик Д.Мандер в статье “Телевидение: глаз зла” написал о том, что телевидение включает в себя “постоянный поток гипнотизирующих образов, помещаемый в наши головы людьми, контролирующими медиа (медиация от лат. *mediato* — посредничество, таким образом, масс-медиа по сути есть то же, что и СМК — Г.А.). Этот поток оккупирует наши умы подобно захватнической армии” (3). Сегодня в США, а также во всех развитых странах мира 98% семей имеют телевизор (тех, у кого есть ванны и телефоны, гораздо меньше). С учетом MTV и CNN, охвативших весь земной шар, а также *Baywatch* с миллиардом зрителей в 142 странах, телевидение создает глобальную сеть. В среднестатистической семье телевизор работает до 7 часов в день: на каждого члена семьи в среднем приходится по 4 часа (4).

Говоря же о телевидении в России, необходимо отметить одно немаловажное обстоятельство, способствующее его тотальному господству на рынке информации. Это обстоятельство — частое отсутствие у населения средств на покупку книг, журналов, газет, на совершение поездок и путешествий, вследствие чего люди вынуждены обращаться к “бесплатным” (в сущности, через налоги они оплачивают возможность их деятельности) источниками информации, которые в результате полу-

чают возможность монопольного воздействия на личность. Телевидение (также как и радио) относится к числу таких “бесплатных” СМК. Иллюзия “бесплатности”, приложенная ко всем иным преимуществам, ставит телевидение вне конкуренции по сравнению с другими СМК.

Телепродукция имеет и такую черту, выгодно отличающую ее от всех других масс-коммуникативных средств, как насыщенность ее спектра самыми различными сгустками информации, являющихся отображениями практически всех аспектов жизни общества. В сетке теле вещания присутствуют новостные блоки, политические обозрения, художественная публицистика, кинематограф, музыкальные программы, спорт и т.д. Львиная доля из названного находится в тесной взаимосвязи с происходящими в обществе событиями и зачастую, в качестве вспомогательных косвенных средств в манипулировании, может быть задействовано то, что на первый взгляд, казалось бы, не имеет в своей основе никакой идеологической, политической или коммерческой направленности. Э.Г.Багиров так написал об этом: “Любое явление искусства в телевизионной программе попадает в контекст других, преимущественно публицистических произведений, а значит, воспринимается как злободневное, имеющее отношение к сегодняшнему дню... Это — одно из существенных проявлений... тенденции форм искусства и пропаганды в области мировой массовой коммуникации”(5). “Массовая культура”, повседневно тиражируемая в огромных количествах телеэкранами, действительно несет в себе ряд угроз духовному миру личности, тем более что в состав телезрителей входит подавляющее большинство людей всех социальных и возрастных групп.

Быстро растущая телевизионная индустрия потеснила другие виды СМК: радио, печать, кино. Однако они не перестают существовать и не теряют своей актуальности. Радиопродукция, например, остается востребованной в тех случаях, когда реципиент, в силу выполнения им профессиональных обязанностей или объективной невозможности осуществлять чтение или просмотр телевизионных передач (проблемы со зрением, отсутствие в месте нахождения телесигнала и регулярного поступления периодики, управление автомобилем и т.д.) получает общественно значимую информацию, пользуясь радиоприемником. Учитывая сегодняшние запросы и требования потребителя информации, можно утверждать, что радиостанция для своего успешного функционирования должна “заполнять” свою эфирную частоту высокопрофессиональным журналистским материалом, точно ориентированным, целенаправленным аудиоматериалом и, конечно, как можно более устойчивым мощным радиосигналом.

Все это требует материальных затрат, хотя и меньших по сравнению с телевидением, но все же таких, которые доступны лишь крупным коммерческим структурам или государству, что ограничивает круг популярных радиостанций и плюрализм в эфире, облегчая немногим существующим радиостанциям возможность проводить в радиоэфире манипуляционные приемы. Изучая социальный состав радиослушателей, можно отметить, что это преимущественно люди старшего поколения и “зеленая молодежь”. Если первые имеют традиционную, сложившуюся десятилетиями психологическую ориентацию на радио, как на СМК, заслуживающие наибольшего доверия, то вторые, утоляя “голод” на музыкальные новинки “массовой культуры”, также являются постоянной аудиторией радиостанций, поставляющих им соответствующую продукцию.

Печать (пресса) выделяется среди других источников информации благодаря способности газет и журналов быть “...объектом долговременной идентификации

для своих читателей, источником информации и специфического образа мысли для ориентированной на нее аудитории”(6). Печатное слово как тип коммуникации — это есть долговременный культурно-образовательный, нормативно-ценностный проект, “стратегический” проект по работе с сознанием личности.

Для подавляющего большинства людей печать, так же как и радио и телевидение, выступает легитимным (то есть признаваемым правом) и в большой степени доступным источником знаний по вопросам, находящимся за пределами их непосредственного социального окружения, за пределами их личного опыта (7). Хотя читательская аудитория газет несколько сократилась, они все еще продолжают оставаться важным источником информации, информации более подробной и более глубокой. Как отмечено в книге Г.Джоуэтта и В.О’Доннела “Пропаганда и внушение”, форму подбора материалов и манеру их трактовки в журналах и газетах уже можно рассматривать как пропаганду, и что “даже такой безобидный на первый взгляд журнал, как “Ридерс дайджест”, является пропагандистским инструментом его издателя”(8). Порой недооценивается значение книги как средства пропаганды. Хотя книга имеет ограниченное распространение, она может оказывать влияние на значительно более широкий круг людей, чем ее непосредственные читатели(9). Люди обычно с наибольшим доверием относятся именно к печатным СМИ, и в России вплоть до последних дней сохранилась эта повышенная степень доверия к печатному слову, сохраненная еще с советских времен. Понятно, что такое доверие дорогого стоит для осуществляющих практику манипулирования СМИ.

В ряду называемых видов СМИ самым современным, безусловно, является компьютер, вернее, компьютерная сеть, создаваемая при помощи телекоммуникационных технологий. Для все растущего числа людей именно компьютер становится источником социальной информации. В связи с этим становится актуальной проблема возможности тотального контроля над членами общества средствами компьютерной и телекоммуникационной техники, которые в силу своей быстро растущей массовости становятся неотъемлемой частью современной системы СМИ. Известный исследователь из Франции Ж.Эллюль говорит по этому поводу: “...Мы вышли к развилке исторического пути... Главное, чтобы мир информатики... не стал агентом технической системы, увенчав свое движение к концентрации, к всепроникающему контролю”(10).

О каком контроле здесь идет речь? Немецкие исследователи в книге “Телеэкран — неограниченное господство?” отмечают: “Любая работа, производимая у телеэкрана (дисплея), более чем легко поддается всестороннему контролю... Следовательно, та или иная заинтересованная инстанция может через центральный компьютер получить доступ к абсолютно любой информации... На основе такой громадной массы данных можно в считанные секунды составить себе политический, социальный, экономический профиль того или иного лица, получить исчерпывающий перечень его личных и деловых качеств, сведения об его образе жизни, склонностях, “моральном облике” и т.п.”(11).

Резюмируется же рассмотрение проблематики новой коммуникационной технологии, как средства контроля, весьма пессимистическим заключением авторов о том, что западно-капиталистическая действительность вскоре превзойдет “самые жуткие видения Джорджа Оруэлла”(12). Английский социолог Д.Бернхэм также ставит вопрос: кто сегодня контролирует компьютерную систему? Отвечая, он указывает, что ни бедные, ни рабочие, ни даже служащие такой возможности не имеют, более того, не имеют отношения к контролю и крупные специалисты, профессио-

налы. “Контроль над компьютерной сетью принадлежит крупным бюрократическим организациям нашего общества, тем организациям, которые создают и контролируют поразительно сложные системы, собирающие данные, организующие их для дальнейшего использования, а затем снова выдающие их наружу в качестве политики, продукта и определенного взгляда на истину” (13). Бернхэм указывает, что в целом вся эта компьютерная система может быть использована с манипулятивной целью. Видный американский исследователь Т.Роззак прямо говорит: компьютеризация способствует подрыву демократических ценностей, “...усиливая господство элиты, новая информационная техника ставит под угрозу и нашу свободу, и само наше выживание” (14). Выживание, добавим, в качестве свободной личности.

Примечания и литература:

1. См. напр. Федякин И.А. Общественное сознание и роль коммуникации в массовом обществе. / Общественное сознание и массовая коммуникация в буржуазном обществе. М., 1988. С.186.
2. См. напр.: Варинская В.М. Анализ коммуникационной концепции Маклюэна // Вопросы философии и лингвистики. М., 1997. С.14.
3. См. St. Starker. Evil influences. Crusades against the Mass Media. New Brunswick and London, 1989. P.12.
4. См. Майерс Д. Социальная психология. С-Пб., 1997. С.517.
5. Проблемы телевидения / Багиров Э.Г. и др.; под ред. Э.Г.Багирова. М., 1976. С.18-19.
6. Энтин В.Л. Средства массовой информации в политической системе современного капитализма. М., 1988. С.55.
7. См. Энтин В.Л. Указ. соч. С.57.
8. Jewett G.S., O'Donnel V. Propaganda and persuasion. Newbury park, 1986. P.69.
9. См. там же. С.70.
10. См. Гуревич П.С. Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С.148.
11. Телеэкранны — неограниченное господство? / К.Бетц, Х. Хольцер и др. под ред. Л.И.Лопатникова (пер. с нем.). М., 1987. С.71.
12. Телеэкранны — неограниченное господство? / К.Бетц, Х. Хольцер и др. под ред. Л.И.Лопатникова (пер. с нем.). М., 1987. С.71.
13. Burnham J. The rise of the computer state. London, 1989. P.8.
14. Roszak Th. The Cult of information. New York, 1987. P.12.
15. Брайант Дж., Томпсон С. Основы воздействия СМИ. М., 2004.

Аннотация

Горбунов Александр Сергеевич. Структурные особенности СМК в их воздействии на общество.

В статье описывается структура средств массовой коммуникации. Выявляются особенности этой структуры на современном этапе. Проводится внутриуровневая и видовая дифференциация СМК. Выясняется, каким образом эти особенности участвуют в воздействии СМК на общество и личность.

Gorbunov Alexander Sergeevitch. Structure Peculiarities of Mass Media in their Influence on Society.

In article describes the mass media structure. The types and interlevel differentiation of mass media are worked out as well. It is cleared out in what way those peculiarities participate in the influence of mass media on the society and a particular person.

Дурново С.И.,
Российский государственный открытый технический
университет путей сообщений, соискатель
(кафедра философии, социологии и истории)

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: СОДЕРЖАНИЕ И СПЕЦИФИКА

Современная Россия, являясь частью мировой цивилизации, переживает сложный и драматический период своего развития. Продолжающиеся кризисные процессы остро проявляются в духовной сфере жизни общества. Резкое снижение уровня нравственной культуры населения, социальная апатия, проникновение в общественное сознание сомнительных духовных ценностей лежат в русле негативной тенденции - реальна угроза перехода Российского государства в разряд периферийных социокультурных систем.

В этой связи важное значение приобретает объективный анализ процессов и тенденций духовной жизни российского общества. Рассмотрим ее основные характеристики.

1. Потребность в переориентации общественного сознания. Она вызвана необходимостью объективного восприятия содержания и специфики исторического развития России. Процессы и явления, происходящие в духовной сфере российского общества, требуют всесторонне взвешенного отношения к пройденному страной пути. Это обязывает представителей науки и культуры прочно стоять на почве фактов в анализе революций 1917 г., драматических общественных конфликтов периодов Гражданской и Великой Отечественной войн, последующих исторических этапов.

В таком контексте нравственно опасны нигилистическое отношение к истории России, недооценка созидательной деятельности народных масс. Вместе с тем всестороннее осмысление истории и оценки событий и фактов не должны выливаться в ностальгию по ушедшему прошлому, в стремление предать забвению ошибки и политические просчеты пройденного пути.

Формирование историзма мышления - необходимая составная часть процесса развития действительно научного мировоззрения.

Историзм мышления характеризуется, в частности, способностью мыслить противоречиями, не бояться временных поражений, трудностей, умением преодолевать их. Именно взвешенный, аналитический подход к историческому пути страны позволяет субъектам видеть общественные процессы реалистически, без схематизации и упрощенчества, постигать прошлое, настоящее и будущее во всем многообразии и сложности.

В раскрытии социальных проблем реформирования государства важно исходить из философских положений, адекватно отражающих существо и характер современного этапа развития российского общества. Важное значение при этом имеет позиция деятелей культуры и науки в вопросе связи концептуальных положений с практикой реализации реформ в различных сферах жизни общества (в том числе духовной). Они не могут быть сторонними наблюдателями острых, поставленных жизнью проблем. Можно назвать, в частности, следующие: соотношение свободы и ответственности в сфере искусства и средств массовой информации; религия и ее специфическая роль в духовной жизни российского общества; нравственная

ценность искусства в современном мире; преемственность в развитии национальной культуры и др.

Возрастает необходимость преодоления процессов и явлений духовной жизни, которые были порождены практикой последних лет реформирования России и тиражировались средствами массовой информации. В общем ряду негативных процессов, поразивших общественное сознание, особое место занимает мифотворчество. Это подтверждается масштабами его распространения, силой инерционного воздействия, степенью угрозы подлинному творчеству на пути перемен. Гносеологическая основа мифотворчества - это одностороннее отношение к истине, признание в ней только абсолютного аспекта. И в недалеком прошлом, и в настоящее время высказывается мнение об одностороннем характере реформирования духовной сферы российского общества. В ходе рассуждений утверждается идея о необходимости ориентации исключительно на западные ценности и приоритеты.

Мифотворческое мышление предполагает неспособность или нежелание охватить явления объективного мира во всей их полноте и противоречивости. Один из главных его признаков - игнорирование преемственности в развитии духовной культуры российского общества, традиций, обычаев и религиозных верований.

Социальные истоки мифотворчества - это жизненная позиция, диктуемая личными и групповыми интересами, направленными на сохранение отживших положений. Сущность мифотворчества как общественного явления заключается в воздействии на саму организацию духовной сферы жизни общества, процессы ее протекания. Исходя из этого, мифотворчество правомерно охарактеризовать как авторитарное мышление, возведенное в политический, нравственный и идеологический принципы. Такая «социальная функция» его в значительной степени отвечает интересам тех, кто не заинтересован в прогрессивном развитии, кто не может или не хочет реагировать на негативные процессы и явления в духовной сфере общества.

Нельзя не заметить опасной тенденции вхождения западного прагматизма в духовную жизнь России. Имеет место экспансия прагматизма, его столкновение с особенностями традиционного отечественного менталитета, и это угрожает перспективой потери культурной идентичности России.

Прагматизация духовной жизни объективируется в следующих социальных процессах.

Во-первых, в кризисе ценностных ориентаций. Его суть заключается в обесмысливании нравственных усилий, если они не сводятся к элементарному выживанию. Конечно, кризис ценностей не ведет автоматически к общественному параличу, но его последствия серьезно сказываются на функционировании общества: распад сферы представлений о высших целях грозит разложением самой социальной ткани, уничтожением поля смыслообразования, невозможностью для человека идентифицировать себя с целями и ценностями общественной жизни.

Во-вторых, в меркантилизации ценностных ориентаций. Тенденция меркантилизации ценностных ориентаций затронула все социальные слои. Эта составляющая ценностных предпочтений в основном выросла за счет снижения реализации ожиданий материально-бытового характера.

В-третьих, в очередной культурной революции, осуществляемой новыми русскими, ориентирующимися на их вкусы средствами информации, действующими в режиме массовой культуры. Распространение этой последней характеризуется причудливым переплетением экстрасенсорики, астрологии, веры в колдунов, магов и чародеев и т. д.

2. *Повышение социальной роли средств массовой информации.* Печать, радио, телевидение комплексно воздействуют на сознание, чувства и волю людей, формируют ценностные ориентации, эстетическую культуру, идеалы и потребности, побуждают к конкретным поступкам.

Говоря о роли средств массовой информации в духовной жизни российского общества, можно отметить ряд их характерных черт. Одна из них - гносеологическая. Она выражается в том, что степень эффективности идейного воздействия СМИ на сознание личности зависит как от субъекта воспитания, так и от его объекта. Значительная восприимчивость объекта воспитания достигается тогда, когда содержание СМИ отвечает интересам личности, ее духовному миру.

Необходимо подчеркнуть, что в последние годы в деятельности СМИ, литературе и искусстве наметились две тенденции. Одна из них - всесторонне обособленное отражение сложных явлений и событий истории российского общества, о которых длительное время умалчивалось. Это прежде всего непредвзятый анализ острой борьбы противостоящих сил общества в годы Гражданской войны; освещение драматических событий 30-х гг., включая необоснованные репрессии и насилие периода коллективизации; рассказ о просчетах и победах Великой Отечественной войны; освещение государственной политики в отношении творческой интеллигенции, в том числе подавления свободы слова на последующих этапах советской и постсоветской истории.

Все это нашло отражение в произведениях писателей, в частности, А. Твардовского («По праву памяти»), Ю. Трифонова («Дом на набережной»), В. Гроссмана («Жизнь и судьба»), Б. Пастернака («Доктор Живаго»), А. Солженицына («Архипелаг ГУЛАГ»), А. Яшина («В гостях у сына»), А. Рыбакова («Дети Арбата»), Д. Гранина («Зубр»).

Вторая тенденция - критический пафос СМИ, искусства и литературы. При этом нередко допускается произвольная трактовка процессов духовной жизни, исторических фактов, в ряде случаев - их нивелировка. В раскрытии социальных проблем средствами искусства и литературы важно исходить из социологических положений о необходимости адекватного отражения действительности [1. С. 17-28]. Это относится к раскрытию СМИ и деятельности исторических личностей (например, В. И. Ленина, Л.Д. Троцкого, Н.Н. Бухарина, Ф.Э. Дзержинского, Л.П. Берия, Н.С. Хрущева, Н. Кузнецова, Г.К. Жукова и др.), и социально-политических процессов.

В ходе реформирования в духовной сфере нельзя не заметить ряд негативных аспектов деятельности СМИ. Один из них - создание привлекательного образа-стереотипа. Его суть - возбуждение эмоционально-чувственного и принижение идейно-рационального. Можно согласиться с трактовкой понятия, данной В.В. Молчановым: «Ложь и правда, фантазия и реальность, вымысел и факт одновременно» [2. С.4]. Таким образом незаметно подавляется интеллектуальная и нравственная сопротивляемость зрителя, ему как бы навязывается реакция - эмоциональное смятение или благодушие. Так, фильмы «Настоящее преступление», «Пистолет», «Имя ему - смерть», «Скалолаз», «Черный Октябрь» и др. внушают неискушенному зрителю позитивное отношение к киномифологическому образу бесчувственного героя.

Другой аспект - привитие чувства страха. Это один из основных элементов арсенала духовного давления СМИ. «Человек, испытывающий страх, - подчеркивает В. Молчанов, - податлив, легко управляем, не способен на социальный протест» [2. С. 69]. В последние годы голливудские фильмы ужасов, в том числе «Из ада в ад»,

«От заката до рассвета», «Мертвец», «Контракт со смертью», «Криминальное чтиво» и др., активно внедряются в духовную жизнь российского общества.

Аксиологическая черта деятельности СМИ выражается в том, что они формируют духовный мир личности, ориентируя ее на определенные идеалы. Оценивая эстетическое содержание путем конкретно-чувственного восприятия, человек обращается к тем духовным ценностям, которые включены в содержание и образы кино, литературы и искусства, распространяемые СМИ. Вот почему социально-политическая и нравственная информация, включенная в эстетические ценности, становится духовным достоянием личности, мотивацией к индивидуальным поступкам и действиям.

Анализируя проблемы развития культурно-информационного обмена в мире, необходимо отметить невысокую нравственность ценностных ориентации российской молодежи. Исследования свидетельствуют о том, что 34% из опрошенных жителей Мурманска и 22% - из Воронежа предпочитают острые эротические фильмы, а 34% респондентов Мурманска и 42% - Воронежа ориентируются на нашумевшие зарубежные триллеры. Вытесняя у молодого неискушенного зрителя положительный образ, они пробуждают агрессивность, провоцируют насилие, возводят в доблесть низменные качества.

Онтологическая черта деятельности СМИ неразрывно связана со сложностями и противоречиями переходного периода развития российского общества. С одной стороны, в условиях раскрепощения и свободы деятельности СМИ возрастает возможность получения широкой и разнообразной по содержанию информации. Как свидетельствуют официальные данные, число телекомпаний только за последние годы возросло почти в десять раз и достигло 1024. Растет и число периодических изданий: сегодня в стране издается около 15 тыс. газет. Вместе с тем средства массовой информации становятся чрезмерно ангажированными, материально зависимыми. «В России, - отмечает В.Б. Пастухов, - преобладает политическая мотивация контроля над СМИ. Русская пресса либо убыточна, либо с трудом сводит концы с концами. Лишенная прямых государственных дотаций, пресса стала в России легкой добычей нового частного капитала, который некоторое время распорядился ею по своему усмотрению, стремясь усилить таким образом свое экономическое и политическое влияние. При таких условиях пресса является не столько средством информации, сколько средством манипуляции сознанием населения» [3. С. 42].

СМИ фактически пропагандируют аморализм через такие его проявления, как презрение к ценности человеческой жизни, склонность к применению насилия, стремление к получению наслаждения (сексуального или наркотического). Это захлестывает современное российское общество, особенно молодежь. В наше время пропаганда гедонизма СМИ с помощью рекламы и реального предложения товаров выполняет функцию борьбы с традиционно существовавшей в России системой нравственных ценностей. И, если нравственная деградация еще не достигла пика в нашей духовной жизни, то лишь потому, «что она встречает сопротивление традиционных для России ценностей, нашедших подкрепление и существенное развитие в советский период, когда коллективизм, уважение к труду и личности других людей, забота о детях и престарелых и т. д. были одной из главных целей государственной политики и поддерживались средствами идеологического и социально-психологического воздействия, в том числе кино и телевидения» [4. С. 9].

Можно выделить, на наш взгляд, три основных направления, по которым возможно противостояние информационному насилию СМИ. Во-первых, это

область прав личности; во-вторых, это плюрализм в творчестве, а также демонополизация СМИ; в-третьих, это подходы в сфере образовательной системы и связанный с этим направлением аспект собственно-личностного противостояния информационному насилию.

3. *Осмысление роли религии в духовной жизни российского общества.* В сложные периоды жизни, в условиях острых социальных противоречий население России нередко искало выход в приобщении к религии, таким ее ценностям, как сострадание, милосердие, терпение и др.

В общественном сознании ныне тиражируются две крайности по отношению к религии. Согласно сторонникам первой, религиозные ценности, являясь преимущественно мифологическими, не вписываются в современный научно-технический прогресс. Вот почему Церковь якобы не может влиять на мирские дела. Представители другой крайности абсолютизируют роль религиозных ценностей. Во-первых, сложное аксиологическое образование «духовность» сводится исключительно к религиозным компонентам (отождествляется с ними); во-вторых, религии и Церкви приписывается расширительная социальная роль в различных сферах общества.

Необходимо непредвзято анализировать роль религии в духовной жизни российского общества, в первую очередь в формировании нравственных ориентации личности, учитывая сущность религиозных основ русского менталитета. Так, еще Н.О.Лосский, обращая внимание на данную проблему, отмечал: «Основная наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царствии Божиим» [5. С. 240].

Религиозность всегда занимала важное место в духовной жизни российского общества. Этому в немалой степени способствовала разветвленная система храмов. Достаточно сказать, что на территории дореволюционной России действовало 78 тыс. православных храмов, 25 тыс. мечетей, более 6 тыс. синагог, 4,4 тыс. католических костелов, более 2 тыс. церквей в Грузии и Армении [6. С. 78].

Ныне в одной только Москве число храмов, находящихся в ведении Церкви, приблизилось к четырестам, почти в трехстах совершается богослужение. В столице действуют четыре мужских и четыре женских монастыря, во всей Русской православной церкви их уже около четырехсот.

На протяжении отечественной истории религия оказывала нравственно-воспитательное воздействие на людей. Особое значение в этой связи приобретает духовный выбор русского народа, воплощенный через православную веру в идеале «Святая Русь». По своей сущности он представлял нравственный идеал, предполагающий приоритет духовного над материальным. Так, например, И. А. Ильин, пытавшийся осмыслить и систематизировать проблемы духовных основ жизни общества, считал, что построение такой системы нужно начинать не с коренной ломки социальных условий существования, а с обновления души человека, формирования у него веры, чувства любви к Родине, патриотизма и национальной гордости. «Именно таким, - писал Ильин, - должен быть дух национального воспитания, необходимый русскому... народу. Задача каждого поколения состоит в верной передаче этого духа, и притом в формах возрастающей одухотворенности, национального благородства и международной справедливости» [7. С. 241].

Религия сыграла важную роль в истории нашего Отечества в годы войны с фашистской Германией. Это было связано, во-первых, с тем, что в Отечественной

войне 1941-1945 гг. Церковь была вместе с народом, разделяла его боль и страдание, поражения и победы. Многие служители Церкви находились в действующей армии или в партизанских отрядах и за боевые заслуги были удостоены правительственных наград. Важнейшей сферой деятельности Церкви был также сбор денежных средств в фонд помощи Красной Армии. За годы войны на нужды фронта было собрано по приходам более 200 млн руб.

Во-вторых, в тяжелые годы войны значительное количество людей обратилось к вере. Православная церковь вселяла в них веру и надежду на победу над врагом, призывала любить Отечество и напоминала о героическом пути наших предков на полях Куликовом и Бородинском.

В-третьих, возвышению роли религии в годы войны способствовал внешнеполитический фактор. Стремясь упрочить антигитлеровскую коалицию, наше правительство использовало авторитет Церкви в развитии международных связей с общественными и религиозными организациями, в том числе теми, которые выступали в поддержку СССР в борьбе с фашизмом.

В последние годы в России отмечается рост воздействия религии на духовную жизнь личности и всего общества. «Сегодня, основываясь на данных социологических опросов, - подчеркивает Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, - можно с уверенностью сказать, что большинство россиян доверяют Православной Церкви и либо принадлежат к ней по Крещению, либо ощущают духовное родство с ней через традиции и национальную культуру» [8. С. 62]. Это обстоятельство укрепляет взаимосвязь Церкви и общества на основе религиозно-нравственных ценностей.

Заметно возросла активность Церкви, духовенства в различных сферах общественной жизни. Расширились международные связи, усилилась благотворительная деятельность, увеличилось количество церквей и монастырей, духовных учебных заведений, воскресных школ. В числе переданных Церкви сооружений такие памятники истории и духовной жизни граждан, как Данилов монастырь, Оптина Пустынь, Соловецкий комплекс, Толгский монастырь и др. Восстановлен Храм Христа Спасителя в Москве; реставрируются и восстанавливаются прежде разрушенные церковные сооружения, строятся новые церкви.

Особое значение в нравственном плане имеет восстановление Храма Христа Спасителя. Построенный на средства, выделенные из государственной казны, и пожертвования граждан России, он явился выражением народной памяти о воинах, погибших во время Отечественной войны 1812 г. «Вот почему, - подчеркнул Алексей II, - восстановление этого храма является не только сугубо церковным, но и общенародным делом. Это восстановление нашей исторической памяти» [8. С. 68].

В духовной жизни России идет иницилируемый Церковью активный процесс возобновления причисления к лику святых не только церковных, но и выдающихся государственных деятелей, видных представителей отечественной культуры. В частности, канонизированы Дмитрий Донской, Андрей Рублев, Максим Грек, митрополит Макарий, Ксения Петербургская, Игнатий Брянчанинов, Амвросий Оптинский, Феофан Затворник, патриархи Иов и Тихон и др.

Следует обратить внимание также на внешний аспект проблемы. Он обнаруживается в том, что развитие коммуникативных связей между Россией и другими государствами привело к массовому проникновению в нашу страну религиозных воззрений, по существу, не имеющих здесь ни гносеологических, ни социально-психологических основ. Общество Сознания Кришны, сомнительные восточные

религиозные направления, заокеанские миссионеры протестантизма, «Белое братство», «Общество сатаны» и другие направления и учения приобретают опасный характер экспансии из-за рубежа. Из-за легкости регистрации под видом религиозной организации, которая предусматривается законом, в различные культовые новообразования на территории России уже вовлечено от 3 до 5 млн человек, из них в возрасте до 18 лет - 500 тыс., 18-25 лет - миллион. Разрушено до 250 тыс. семей, появилось не меньше этого несовершеннолетних детей, оставленных родителями, ушедшими в секту [9. С. 146-160].

Таким образом, современная духовная жизнь российского общества характеризуется сложными и противоречивыми процессами, что определяется содержанием переживаемого страной периода, внутренними и внешними факторами, детерминирующими специфику духовной сферы.

Примечания:

1. Ремизов В.А. Культура и духовный мир личности. М., 1999.
2. Молчанов В.В. Массовая мистификация: поп-культура и суеверие. Л., 1987.
3. Пастухов В.Б. Российские СМИ: между властью и обществом // Российский федерализм и проблемы развития гражданского общества. М., 2000.
4. Руткевич М.Н. Процесс социальной деградации в российском обществе // СОЦИС. 1998. № 6.
5. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики: Характер русского народа. М., 1991.
6. Из истории цивилизации и современной религии / Отв. ред. Ш.М. Мунчаев. М., 1997.
7. Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993.
8. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. Россия: Духовное возрождение. М., 1999.
9. Из истории цивилизации и современной религии / Отв. ред. Ш.М. Мунчаев. М., 1997.

Аннотация

Дурново С.И. Духовная жизнь российского общества: содержание и специфика.

Статья рассматривает духовную жизнь российского общества, анализирует её особенности: потребность в переориентации общественного сознания повышения социальной роли средств массовой информации, осмысление роли религии.

Durnovo S.I. The spiritual life of Russian society: content and specificity.

The article reveals the spiritual life of the Russian society, analyzes its peculiarities: the necessity of public consciousness reorientation the increase in the influence of mass media on the social life, the awareness of the role of religion.

Жукова Е.Н.,
Российский государственный
гуманитарный университет, аспирант

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ НЕКЛАССИЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СИСТЕМЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ КОММУНИКАЦИЙ

В настоящее время, по оценкам аналитиков [1], СМИ, политические партии и общественные организации с иерархической структурой не могут обеспечить приемлемый уровень политической активности российских граждан. Соответственно возникает дефицит эффективных связей между различными социальными группами, а также между обществом и властью, что обуславливает необходимость развития в системе политических коммуникаций альтернативных форм политического участия. В последние годы в политической коммуникации активно проявляются динамичные, небюрократические и неиерархические формы организации: «сетевые организации», «новые социальные движения», «виртуальные сообщества» и «умные толпы» («smart mobs»). Возрастает роль различных сообществ и групп интересов, возникающих по поводу конкретных проблем и ситуаций.

Большинство исследований политической коммуникации посвящено прикладным аспектам, связанных с массовыми информационными процессами [2]. Несмотря на возрастающий интерес исследователей к различным гибким, динамичным организационным формам политической коммуникации, возникающим по поводу конкретных проблем и ситуаций, на сегодняшний день сформировался определенный дефицит адекватных обобщающих понятий, концепций и методов для их осмысления.

В политической науке и в изучении политической коммуникации используются различные исследовательские средства, заимствованные из других гуманитарных и естественных наук. Постепенное проникновение в современные политологические исследования представлений об изменчивости научного знания обусловило актуальность изучения «новых» организационных форм политической коммуникации в рамках неклассической парадигмы социально-гуманитарного знания.

В современной политической науке представления об антропной («человеко-размерной») природе политических феноменов становятся все более распространенными. Многие видные исследователи признают, что мир политического создается человеком в процессе постоянного конструирования себя самого и своей социальной среды [3]. По сути, речь идет о заимствовании идей феноменологической социологии П. Бергера и Т. Лукмана [4] о том, что социальные институты являются объективированной человеческой деятельностью, которая приобрела независимый от человека онтологический статус. Таким образом, современные политологи признают, что индивид сам, при помощи познавательной деятельности [5] и коммуникативной активности [6], формирует реальность политического мира и политических коммуникаций.

При таком подходе система политических коммуникаций представляет собой предмет конструирования, на которое значительное влияние оказывают политические теории. Развитие политических теорий происходит не только на основе общекультурных, политических и внутридисциплинарных факторов, но и вследствие изменения динамики моделей научного знания и образцов научности: представле-

ний о субъекте и объекте познания, исследовательских средствах, понятия о цели научного познания [7].

В современных исследованиях философии и методологии науки предложены различные подходы, которые дают представление об изменчивости научного знания. Одной из наиболее распространенных и общепринятых теорий за последнее десятилетие стала концепция культурно-исторической динамики научного знания В.С. Степина [8]. Согласно этой концепции, в процессе развития научного знания выделяется три основных этапа: классический, неклассический и постнеклассический. Каждый из этих этапов обладает своими онтологическими, гносеологическими и социально-культурными характеристиками, такими, как: картина мира, представление о цели, субъекте и объекте научного познания, средствах исследования и т.д.

Неклассическая модель научного знания уже широко распространена в современном социально-гуманитарном познании. Что касается постнеклассической модели, то она еще только начинает проявляться в некоторых современных научных концепциях. Тем не менее, постнеклассическую парадигму современного социально-гуманитарного знания выделяют В.И. Дудина [9], В.Г. Немировский, Д.Д. Невирко и С.В. Гришаев [10] в социологии, И.Н. Ионов [11] в истории, А.М. Буровский [12] в археологии, А.В. Кезин [13] в менеджменте и В.И. Кравченко [14] в социальной коммуникации. Однако, сравнивая неклассическую и постнеклассическую модели научного знания, можно заметить, что разница между ними в областях научного познания, не обеспеченных пока систематической методологической рефлексией, остается незначительной.

В философии неклассические подходы связываются с направлениями, которые стремятся освободить многомерное бытие от вещей и текстов (постмодернизм, деконструктивизм), а также с теми течениями, которых можно объединить под общим названием «принцип другого» (феноменология, микросоциология, социальная история) [15].

Неклассические подходы в социологии связаны, во-первых, с деятельностно-активистской метапарадигмой, предложенной П. Штомкой [16], и, во-вторых, с антропологическими доминантами в социальном бытии, когда человек начинает нести ответственность за устойчивость социоприродной гармонии и за управление этой динамикой (социогенетика, социозэкология) [17].

Неклассические подходы в теории организации связаны с повышенным вниманием к важности не только организационных структур, но и организационной или корпоративной культуры. Также значительное место в этих концепциях занимают опосредованные, знаково-символические механизмы коммуникации внутри организации. При этом исследователи рассматривают интерпретационные, вероятностные моменты, пытаются учитывать роль неопределенности в функционировании и развитии организаций [18].

Неклассические трактовки проникают и собственно в теорию коммуникации. В этом плане можно отметить работы И.В. Журавлева [19], который на основе категорий и положений философии, психологии, лингвистики и семиотики попытался определить статус коммуникации в неклассическом мире, а также обозначить некоторые проблемы неклассической онтологии коммуникации.

Неклассические подходы используют и исследователи, работающие в сфере изучения политики и политической коммуникации. Постбихевиоралистская революция привнесла в политическую науку целый ряд новшеств, которые могут быть интерпретированы как составляющие неклассической модели политологического

знания. Политологи признали, во-первых, определяющее воздействие на направление исследований предварительных гипотез, которые исследователь формирует исходя из общего видения общественно-исторической ситуации; во-вторых, влияние актуальных социально-политических ценностей на ход исследования, в том числе, необходимость признания исследователями своих политических симпатий и антипатий; и, наконец, расширение ответственности интеллектуалов, роль которых состоит не только в том, чтобы претворять свое знание в жизнь [20].

Следствиями «постбихевиоралистской революции» стали стремление политологов к гуманизации политической науки путем исследования «человеческого измерения» политической жизни, возрождение интереса к феномену идеологии, формулирование ценностно-окрашенных политологических концепций, использование аксиологических подходов, направленность исследований в первую очередь на динамику политической жизни, а не на статические структуры, институты и процедуры [21].

Другим важнейшим результатом «революции» стало повышение роли политической теории и политической науки в жизни западного общества, системе образования и духовно-идеологической сфере. Американский политолог К. Дойч в этой связи отметил, что «мир стал более политизированным» и это сделало еще более ответственными задачи, стоящие перед политической наукой [22].

Отечественные политологи также констатируют появление неклассических черт политологического знания. Например, Ю.В. Ирхин [23] и Д.М. Фельдман [24] подчеркнули актуальность изучения человеческого измерения политических процессов, В.И. Кравченко [25], изучая феномены власти и коммуникации, выделил классический, неклассический и постнеклассический подходы в социальной коммуникации, И.Н. Барыгин [26] охарактеризовал политическую социологию П. Бурдьё как «неклассическую».

Таким образом, в политологии также происходит постепенный переход от классических моделей знания к неклассическим. Как правило, многие изменения представлений о политическом знании воспринимаются политологами как само собой разумеющееся. Своего рода «популяризация» неклассической модели научного знания, то есть ее превращение из разряда «исследовательских новшеств» в очевидное, общепризнанное знание, обусловило ее активное воздействие на политическое сознание и поведение, изменение практик политических институтов и моделей политического участия. Кроме того, как следствие проникновения неклассических подходов в политическое знание в политологические исследования активно проникают организационные и коммуникативные концепции.

На процесс актуализации организационно-коммуникативных концепций в политологических исследованиях влияют следующие факторы:

1) *общекультурные*: необходимость в соответствии возрастающих коммуникативных потребностей организационной форме субъекта;

2) *общенаучные и внутридисциплинарные*: изменения в сопредельных гуманитарных и общественных дисциплинах, разработка или заимствование из других дисциплин понятий, концепций и методов.

3) историческая эволюция форм и методов политики:

- кризис демократии и гражданского общества: падение доверия к традиционным политическим акторам, отчуждение основной массы населения от парламентских институтов [27];

- пересмотр основных демократических ценностей, а также поиск новых форм

демократии и политического участия [28];

- появление новых возможностей применения организационно-коммуникативных концепций в теории и практике политики в связи с научно-технической революцией и широким распространением новых информационных технологий [29].

Организационно-коммуникативная проблематика проникла в социальное знание в связи с отходом от механических представлений о коммуникации как простой передачи информации от коммуникатора к реципиенту (трансмиссионная модель коммуникации) и от понимания организации как «машины», люди в которой являются своего рода «винтиками» и «колесиками». Возникла идея о формирующей, конструирующей роли социальной коммуникации [30] и об коммуникативной, «организмической» [31] форме бытия организации.

В современной теории организационной коммуникации стало уже общепризнанным постулатом, что организация - это не застывшая физическая структура, не «место», где осуществляются те или иные управленческие процессы, а то, что создается и функционирует в процессе взаимодействия индивидов. Коммуникация признается конституирующей основой любой организационной системы и любой организационной культуры. Изучать организацию в ее функционировании и развитии — это прежде всего изучать ее коммуникативные процессы, коммуникативные взаимодействия как внутри самой себя, так и с внешней средой [32].

Проникновение организационно-коммуникативной проблематики в политологическое знание происходило немного на иной основе. В рамках европейских политологических исследований сформировалась коммуникативная традиция политического анализа, представленная такими известными исследователями, как Ю. Хабермас [33], Н. Луман [34], М. Кастельс [35], Ж.-П. Лиотар [36], П. Бурдьё [37]. Основные положения коммуникативной традиции можно свести к следующим: 1) вопросы коммуникации как неотъемлемых свойств человека являются центральной проблемой социально-гуманитарного знания; 2) коммуникация — основа любой организации: социальной и политической; 3) коммуникация — базовое условие существования человеческой деятельности, в том числе и политики.

Коммуникативная проблематика, по мнению Л.Е. Бляхера [38], вошла в круг философско-политологических проблем через два канала. Первым стала социология коммуникации (У. Липпманн, Г. Лассвелл, П. Лазарсфельд, Э. Кац, В. Берельсон, Г. Годэ, У. Шрамм), которую интересовали, прежде всего, эмпирические исследования, направленные на выявление эффективности социальной и политической коммуникации. А в качестве второго канала выступило творчество философов-экзистенциалистов и персоналистов, которые ввели понятие коммуникации в систему философских категорий и методологических проблем. В рамках этой философской ориентации коммуникация рассматривалась как эпифеномен политического, явление, в котором некая искомая сущность — чаще всего «свобода» - реализовывалась, точнее, «выражалась вовне».

Коммуникативная традиция исследования, как полагает А.Л. Стризое [39], возникла благодаря становлению политизированной общественности; осознанию социально-политического значения горизонтальных коммуникаций в обществе; роли неформальных регуляторов и глубинных антропологических и культурных констант в процессе коммуникации; отход от утилитарно-технологических и жестких функциональных интерпретаций политической власти в пользу комплексного культурно-антропологического анализа ее оснований, механизмов и эволюции.

Необходимо подчеркнуть, культурно-историческая динамика научного зна-

ния оказывает влияние и на развитие организационно-коммуникативных концепций. В организационном дискурсе неклассические подходы проявились в новых тенденциях корпоративного менеджмента, направленных на разрушение бюрократической структуры организации, а также в поиске альтернативных бюрократии организационных форм. В альтернативных бюрократическим технологиях и формах организации возрастает роль коммуникации и ответственной, автономно действующей личности [40].

Неклассический взгляд на коммуникативные технологии характеризуется постепенным переходом к интегрированию организации в свои целевые аудитории, к гармонизации социальной среды производственной деятельности компании в целом, к ориентации на изменение приоритетных ценностей и устремлений целевых аудиторий, а также их образцов мышления, стереотипов и стилей поведения, составляющих основу «жизненного мира» отдельного человека [41].

Таким образом, в практической и научно-исследовательской деятельности произошло переплетение феноменов коммуникации и организации, а также слияние организационных и коммуникативных концепций в единый теоретический дискурс благодаря новому пониманию феноменов коммуникации и организации как взаимосвязанных, взаимопорождающих и производящих феноменов. Это обусловило актуальность рассмотрения проблем системы политических коммуникаций с точки зрения организационно-системного подхода, то есть изучения возможностей и ограничений различных организационных форм политических коммуникаций.

Проникновение неклассических трактовок организационно-коммуникативных концепций проявляется в политологическом дискурсе вследствие широкого распространения новых, более гибких, динамичных организационных форм политической коммуникации, возникающих по поводу конкретных проблем и ситуаций. Речь идет о новых социальных движениях, сетевых и виртуальных организациях, различного рода сообществах, группах по интересам, «умных толпах».

Технологической основой таких феноменов является интернет. Например, М. Кастельс [42] отметил два примера сетевых общественных организаций: сеть поддержки сапатистского движения, ставшую одной из основ современного антиглобалистского движения, и сеть Фалуныгунь, китайскую религиозную организацию с политическими целями. В связи анализом причин, благодаря которым интернет стал неотъемлемым компонентом общественных движений, он выделил три основные характеристики организационных форм гражданского участия.

Во-первых, все они структурированы вокруг разделяемых культурных ценностей, которые становятся основой для формирования организационной идентичности.

Во-вторых, сетевые общественные движения заполняют собой разрыв, образовавшийся в результате кризиса вертикально-интегрированных организаций, унаследованных от индустриальной эпохи.

В-третьих, они стремятся к глобальности своего действия, так как именно глобальность распространения позволяет им эффективно действовать на локальном уровне.

Сетевые организации открыли новые перспективы для деятельности и взаимодействия международных организаций. Нынешние международные некоммерческие организации сочетают в себе функции традиционных некоммерческих организаций, политических партий и сетевых организаций, и, несмотря на сохранение в них иерархических структур, в качестве принципа деятельности используют своеобразный «сетевой анархизм». Именно свободный информационный обмен,

основанный на открытых списках рассылки и других технологиях, позволил таким организациям, как People's Global Action (PGA) или Greenpeace, занять свою нишу в мировой политике. Снижение стоимости коммуникаций и повышение мобильности участников политических сетей, а также оперативный выбор и смена своих целевых групп дали им возможность проводить успешные международные акции, привлекая участников из десятков стран мира [43].

Сетевые формы организации всегда существовали в более или менее явном виде. Однако сейчас их социальное качество изменяется как под влиянием технологических причин, связанных с развитием телекоммуникаций, так и потому, что в настоящий момент целый ряд субъектов управления (наднациональные институты или структуры, продвигающие идеи гражданского общества) считают сетевые формы организации наиболее полезными для достижения своих целей. Например, Совет Европы и Комиссии Евросоюза в 70 - 90-е гг. прошлого века активно поддерживали культурные сети Европы, которые, объединяя профессиональные или культурные группы, выступали как механизм интеграции европейских стран [44].

В интернете также появляются и принципиально новые факторы, влияющие на политические процессы. Кибер-пространство представляет собой питательную среду для возникновения новых форм гражданской активности - «виртуальных сообществ» и «умных толп». Как полагает Х. Рейнгольд [45], виртуальные сообщества - это социальные сети, которые появляются в интернете на основе межличностной коммуникации. Внимание на роль онлайн-овых, или виртуальных, сообществ в современной политической коммуникации также обратил М. Кастельс [46]. По его мнению, компьютерные сети, организованные научными сотрудниками российских вузов, оказались важным элементом борьбы за демократию и свободу слова в критические моменты перестройки.

«Умные толпы» являются более распределенными и многочисленными виртуальными сообществами, основанными также на доверии и кооперации, которые возникают благодаря интернет-технологиям и сетям сотовой связи. Они состоят из индивидов, которые могут действовать сообща, не зная друг друга. Феномен «умной толпы» появился как способ объединения граждан с целью сопротивления произволу властных институтов. С их помощью стала возможной организация «быстрых революций» и масштабных студенческих выступлений в таких странах, как Филиппины, Иран и Югославия [47].

Кроме того, изменение организационных форм политической коммуникации рассматривается в связи с появлением сообществ и групп интересов как новых форм политического участия и самоорганизации граждан. Под термином «сообщество» в данном случае понимается группа людей, осознающая свою общность, а также способная ставить перед собой цели и достигать их. Например, Э. Гидденс [48] констатировал приход на смену традиционным формам гражданской и политической активности более подвижных, временных, флуктуирующих форм - так называемых «групп интересов», возникающих на добровольной основе по поводу меняющихся конкретных проблем и ситуаций.

А. Этциони [49] выдвинул концепцию коммунитаризма или «коммунитарного общества», в соответствии с которой задачу укрепления коллективных ценностей и установления новых пределов для индивидуализма в западных обществах призваны решать разнообразные сообщества (комьюнити). Вопросы теории нового коммунитаризма также рассмотрели М.М. Новинская [50] и А.М. Янг [51].

Другой разновидностью новых форм политического участия признаны об-

новленные новые социальные движения, которые отличаются от прежних по целям (ориентация на решение социальных проблем) и форме организации. С помощью новых коммуникативных технологий стало возможно координировать действия различных групп локального характера во время проведения совместных акций, благодаря чему острые социальные проблемы приобретают глобальное политическое звучание [52]. Новые социальные движения были сетевыми по своей организационной структуре и не стремились к институциональному оформлению своей деятельности.

Образцом «чистого движения», которое не имеет тенденции к институализации, а существует за счет скоординированного действия различных автономных команд, является движение антиглобалистов. У этого общественного движения нет ни центра, ни структуры управления или общепринятой программы. Оно состоит из тысяч организаций и отдельных лиц, которые время от времени встречаются в символических акциях протеста, а затем рассеиваются, чтобы сосредоточиться на личных проблемах. Эти организации и отдельные лица могут исчезнуть вовсе или смениться новой волной активистов. Влияние антиглобалистов на политический процесс обусловлено их способностью поднимать вопросы и навязывать дискуссии без вступления в переговоры, поскольку нет лица или группы лиц, которые могли бы говорить от имени всего движения [53].

Таким образом, феноменология «новых» организационных форм в политической коммуникации также находит выражение в разнообразных социально-ориентированных и политических образованиях: сетевых и виртуальных организациях, различного рода общинах, клубах, комитетах, ассоциациях, группах по интересам, неформальных и самодетельных объединениях, сообществах и союзах сторонников. Особенности таких организационных субъектов являются: спонтанный характер происхождения; неиерархическая структура; объединение преимущественно на основе общего комплекса ценностей, целей и интересов, который вырабатывается «снизу», в результате дискуссий внутри сообщества; повышенное внимание к «человеческому фактору». Главной отличительной чертой этих организационных форм можно назвать отношение к людям как к партнерам и коллегам, в то время как в классических организациях они являются сотрудниками и членами.

Эти «новые» организационные формы политической коммуникации консолидируют существующие сети межличностных отношений, тем самым концентрируя в себе «синергию социума», и тем самым могут рассматриваться как своего рода «сгущение» коммуникативных интеракций. Применительно к политической коммуникации актуализировалась роль следующих разновидностей организационных форм политической коммуникации:

- *сетевых организаций*: сетевые общественные движения, сети некоммерческих организаций, новые социальные движения;
- *виртуальных организаций*: виртуальные сообщества и политические клубы, интернет-партии, «умные толпы», сетевые сообщества сторонников определенной политической силы;
- *коммунитарных организаций*: профессиональные и местные сообщества, объединения по интересам.

Поскольку организационные формы политической коммуникации также испытывают на себе влияние культурно-исторической динамики научного знания, в процессе их эволюционного изменения также можно обнаружить проявление неклассических трактовок. Неклассические организации в данном случае выступают

не только в качестве обобщения, но и как средство эпистемологической легитимации [54] «новых» организационных форм политической коммуникации в рамках неклассической парадигмы социально-гуманитарного знания.

Особенностями неклассических организаций с точки зрения предметного ряда являются общие признаки сетевых, виртуальных и коммунитарных разновидностей новых организационных форм политической коммуникации. В результате анализа характеристик этих организаций можно сформулировать *феноменологические* и *парадигмальные* параметры неклассических организаций в системе политических коммуникаций. Феноменологические или предметные признаки неклассических организаций заключаются в следующем:

- *происхождение*: на основе самоорганизации, благодаря конституирующей роли интернет-технологий;

- *организационная структура*: неиерархическая, размытость организационных границ, отсутствие внутренних функциональных перегородок, доминирование внутриорганизационных коммуникаций горизонтального типа;

- *объединение*: преимущественно на основе межличностных отношений, общего комплекса ценностей, целей и интересов.

Парадигмальные признаки неклассических организаций связаны с формированием особых способов самоидентификации и мышления участников этих объединений. На основании анализа компонентов неклассической модели знания можно выделить следующие характеристики:

- представление о *сложности* и *вариативности* социально-политической жизни, в которой процессы *самоорганизации* играют решающую роль;

- признание *плюрализма* культур, мнений и стилей поведения, что обусловило стремление к *соучастию*, *размыванию* формальных *организационных границ*, возрастанию значения *гибких, неиерархичных* форм организации;

- понимание, что *открытость к диалогу* является основой успешной деятельности, что выразилось в осознании роли *горизонтальных коммуникаций* в организации и коммуникативных потоков *между организацией и окружающей средой*;

- утверждение *ценности* творческой, самостоятельной *личности*, формирование отношения к людям как к равным, то есть как к *партнерам и коллегам*, привело к повышению роли *объединяющего стержня* в организации (корпоративной философии, общего видения целей и задач) и *эмоциональных составляющих* в деятельности человека (важность проявления человеческих эмоций во время работы, накопления внутреннего опыта, ценность слаженной работе в команде и творчества).

Необходимо подчеркнуть, что парадигмальные признаки неклассических организаций находятся в тесной взаимосвязи и отношениях взаимной обусловленности с выделенными выше предметными признаками. Появление этих организаций предполагает новый подход их участников к технологии, к взаимоотношениям между собой, а также самоопределению (самоидентификации). По предметному основанию неклассические организации представляют собой устойчивые самоорганизующиеся сообщества, возникшие на основе уже существующей сети социальных коммуникаций и межличностных отношений для выполнения определенного круга задач, а по парадигмальному основанию - сообщество людей, объединенных особыми способами самоидентификации и мышления, которые выделены на основе неклассической модели научного знания.

Неклассические организации имеют более широкий набор коммуникативных возможностей по сравнению с классическими. Эти возможности заключаются,

с одной стороны, в более высокой мобильности участников. Неклассическая организация обладает повышенной способностью к «впитыванию» внешнего ресурса (вовлечения в сферу своей деятельности новых людей и средств) и к обучаемости, а также имеет за счет этого более высокий уровень адаптации к изменениям, нежели классическая. Члены неклассической организации оказывают большее доверие к ее деятельности и проявляют большую заинтересованность в успехе начатого предприятия.

В соответствии с известными функциями теории в процессе научного познания, концепция неклассических организаций как метод изучения «новых» организационных форм политической коммуникации должна: во-первых, в концентрированной форме выразить многообразие феноменологии «новых» организационных форм политической коммуникации; во-вторых, систематизировать эмпирические данные в этой области; в-третьих, объяснить причины их возникновения, развития и распада, а также схемы взаимодействия с традиционными политическими субъектами; и, наконец, дать прогноз относительно потенциала влияния таких организационных форм в системе политических коммуникаций РФ. Методологическая целесообразность использования неклассических организаций в качестве метода исследования «новых» организационных форм политических коммуникаций обусловлена, во-первых, ограниченностью индуктивистской модели научного знания, во-вторых, малой изученностью отношения между эволюцией политической теории и практики, с одной стороны, и изменчивостью научного знания, с другой.

Апробация неклассических подходов в политологическом исследовании может показать, что трансформация способов научной рефлексии влечет за собой преобразования в нашем «жизненном мире» или «мире повседневности». Это означает, что изменения в политологическом знании влияют на процесс конструирования индивидом политической реальности, а значит и на диапазон возможностей его политического поведения (коммуникации и способности к организовыванию). Появление «новых» организационных форм в современных политических коммуникациях находится в тесной связи с изменением понимания сути этих феноменов. То есть организационно-коммуникативные формы появляются не только вследствие внутренней логики их развития как объективных социальных феноменов, но и потому, что люди начинают относиться по-новому к самим себе, своим жизненным целям, другим индивидам и окружающему миру.

Таким образом, теоретико-методологические основания изучения неклассических организаций в системе политических коммуникаций определяются состоянием организационно-коммуникативного дискурса в современном политологическом знании, а также общенаучными факторами культурно-исторической динамики. Конкретизируя данное утверждение, отметим, что в состав теоретико-методологических оснований входят следующие компоненты:

- неклассические эпистемологические модели, которые распространяются в социально-гуманитарном знании;
- социокультурная и социально-антропологическая интерпретация системного подхода, включающая в себя отдельные категории и положения синергетических концепций, феноменологической социологии, герменевтики и концепции аутопойезиса Н. Лумана;
- идеи постбихевиорализма и антропности в политологии;
- коммуникативная традиция политического анализа;
- социологические идеи об изменчивости политических институтов и форм политического участия: концепции сетевого общества М. Кастельса, «демократиза-

ции демократии» Э. Гидденса и коммунитарного общества А. Этциони, а также идеи о пересмотре демократических ценностей М. Догана;

- теории социальных сетей (“social networks”) и развития сообществ (“community development”);

- концепции постбюрократических, сетевых, виртуальных, самообучающихся организаций;

- прикладные исследования и эмпирические обобщения новейших политических практик политического участия.

Выявленные основания позволили определить содержание понятия «неклассические организации», выделяя при этом два взаимосвязанных аспекта. В гносеологическом плане неклассические организации являются обобщающим понятием по отношению к различным пролиферируемым организационным формам политической коммуникации, а также выступают в качестве средства эпистемологической легитимации этих феноменов в неклассической парадигме социально-гуманитарного знания. В предметном плане неклассические организации в системе политических коммуникаций представляют собой устойчивые самоорганизующиеся сообщества, участники которого отличаются особыми способами самоопределения и мышления (представление о сложности, вариативности общественной жизни, признание плюрализма культур, мнений и стилей поведения, открытость к диалогу, утверждение ценности творческой самостоятельной личности).

Примечания:

1. Лебедев, А. Забытый полк «суверенной демократии» // Эксперт. 2006. №17 (511). [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.expert.ru/politics/2006/05/naselenie_rossii_otchuzhdeno_ot_politiki, свободный. Письменная, Е. Сластители дум / Е. Письменная, А. Бурибаев // Newsweek. 2006. № 42 (120). [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.runewsweek.ru/theme/print.php?tid=88&rid=1440>, свободный.
2. Соловьев, А. И. Политическая коммуникация: к проблеме теоретической идентификации // Полис. 2002. №3. С. 5.
3. Ирхин Ю. В. Человеческое измерение политики. М., 1993. С. 59. Гаджиев К. С. Политическая наука. М., 1994. С. 27. Соловьев А. И. Политология: политическая теория, политические технологии. М., 2000. С. 8.
4. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. М., 1995. С. 83-88.
5. Новейшие зарубежные исследования в области политической коммуникации подтверждают, что политическое образование является важнейшим источником конструирования политического мира современного человека. См.: Sotirovic M. Knowledge as Understanding: The Information Processing Approach to Political Learning / M. Sotirovic, J. M. McLeod // Handbook of Political Communication Research. Mahwah, NJ, London, 2004. P. 357-394.
6. Матяш О. И. Что такое коммуникация и нужно ли нам коммуникативное образование // Сибирь. Философия. Образование. 2002. Вып. 6. С. 39.
7. Хэлд Д. Современная политическая теория. М., 2001. С. 28.
8. Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 620-631.
9. Дудина В. И. Социологический метод: от классической к постнеклассической точке зрения. [Электронный ресурс] / Режим доступа <http://www.soc.pu.ru:8101/publications/jssa/1999/3/5dudina.html>, свободный.

10. Немировский В. Г. Социология: классические и постнеклассические подходы к анализу социальной реальности / В. Г. Немировский, Д. Д. Невирко, С. В. Гришавев. М., 2003. 557 с.
11. Ионов И. Н. Теория цивилизаций и неклассическое знание: социокультурные предпосылки макроисторических интерпретаций // ОНС. 2004. №5. С. 141-156.
12. Буровский А. М. Постнеклассическая парадигма и гуманитарные науки. [Электронный ресурс] / Режим доступа <http://arctogaia.krasu.ru/laboratory/p2/burovsky.shtm>, свободный.
13. Кезин А. В. Менеджмент: методологическая культура. М., 2001. С. 18.
14. Кравченко В. И. Власть и коммуникация: проблемы взаимодействия в информационном обществе: монография. М., 2003. С. 91-92.
15. Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. Лондон [и др.], 1998. С. 403-405.
16. Штомка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 26-254.
17. Григорьев С. И. Основы неклассической социологии: новые тенденции развития культуры социологического мышления на рубеже XX – XXI вв. / С. И. Григорьев, А. И. Суббето. М., 2000. С. 26. Немировский В. Г. Указ. соч. С. 29.
18. Кезин А. В. Указ. соч. С. 219-239.
19. Журавлев И. В. К неклассической онтологии коммуникации // Коммуникация и конструирование социальных реальностей: сб. науч. ст. науч.-практ. конф. «Коммуникация-2006». Ч. I. СПб, 2006. С. 33-45. Он же. Статус коммуникации в неклассическом мире // Вопросы психолингвистики. 2004. №2. С. 25–34.
20. Лозовой В. Н. Политическая наука в США: история и современность / В. Н. Лозовой, Л. М. Семеренко, В. И. Демченко. Ростов-н/Дону, 2003. С. 181-182.
21. Соловьев А. И. Указ. соч. С. 25-28. Лозовой В. Н. Указ. соч. С. 157.
22. Цит. по: Семеренко Л. М. Современная западная политическая наука: формирование, эволюция, институционализация. Ростов-на-Дону, 1998. С. 191.
23. Ирхин Ю. В. Указ. соч. С. 59, 70, 93, 156.
24. Фельдман Д. М. Человеческое измерение мировой политики // Вестн. Моск. унта. Сер.12, Политические науки. 2003. N4. С. 15-27.
25. Кравченко В. И. Указ. соч. С. 91-92.
26. Политические партии, движения и организации современной России на рубеже веков / под ред. И. Н. Барыгина. СПб., 1999. С. 12.
27. Валлерстайн И. Социальная наука и коммунистическая интерлюдия, или к объяснению истории современности // Полис. 1997. №2. С. 13. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004. С. 21, 34, 86-87.
28. Гидденс Э. Указ. соч. С. 88-90. Доган М. Легитимность режимов и кризис доверия // Социс. 1994. № 6. С. 154. Дилигенский Г. Г. Демократия на рубеже тысячелетий // Политические институты на рубеже тысячелетий. Дубна, 2001. С. 30.
29. Бондаренко С. В. Краткий курс истории развития конструкта «электронная демократия». [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.adenauer.ru/report.php?id=258&lang=2&state=print>, свободный. Вершинин М. С. Политическая коммуникация в информационном обществе. СПб., 2001. С. 81-93. Дрожжинов В. И. Э-демократия и поддерживающие ее технологии / В. И. Дрожжинов, А. Штрик. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.adenauer.ru/report.php?id=264&lang=2&state=print>, свободный. Туронок С. Г. Интернет и политический процесс // ОНС. 2001. №2. С. 51-63.
30. Крэйг Р. Т. Теория коммуникации как область знания // Компаративистика – III:

- альманах сравнительных социогуманитарных исследований. СПб., 2003. С. 78-82.
31. Виханский О. С. Менеджмент / О. С. Виханский, А. И. Наумов. М., 2000. С. 20-21.
 32. Матьяш О. И. Особенности коммуникативных взаимодействий в российских и американских организациях // Коммуникация: концептуальные и прикладные аспекты («Коммуникация-2004»): мат. 2 междунар. конф. Ростов-н/Д, 2004. С. 16.
 33. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 198-202.
 34. Луман Н. Власть. М., 2001. С. 9-13.
 35. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 502-503.
 36. Лиотар Ж. - Ф. Состояние постмодерна. М., СПб., 1998. С. 45.
 37. Бурдые П. О телевидении и журналистике. М., 2002. С. 107-112.
 38. Бляхер Л. Е. Нестабильные социальные состояния / Л. Е. Бляхер. М., 2005. С. 74-76.
 39. Стризов А. Л. Политика и общество: социально-философские аспекты взаимодействия. Волгоград, 1999. С. 63-68, 71, 86-98.
 40. The Post-Bureaucratic Organization: New Perspectives on Organizational Change. Thousand Oaks [etc.], 1994. P. 1-8. Мильнер Б. З. Теория организации. М., 1999. С. 379-391. Сенге П. Пятая дисциплина: искусство и практика самообучающейся организации. М., 1999. С. 36-87.
 41. Бодуан Ж. - П. Управление имиджем компании. Паблик рилейшнз: предмет и мастерство. М., 2001. С. 3, 113-114.
 42. Кастельс М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург, 2004. С. 164-170.
 43. Песков Д. Н. Интернет в российской политике: утопия и реальность // Полис. 2002. № 1. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.politstudies.ru/fulltext/2002/1/4.htm>, платный.
 44. Зуев С. Э. В сетях // Со-общение. 2002. №2. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.sergeyzuev.ru/content/content.asp?mnid=20&par=0&contentid=347>, свободный.
 45. Rheingold Н. Virtual Community. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.highermind.org/rheingold/vc/book/>, свободный.
 46. Кастельс М. Галактика Интернет... С. 71-73.
 47. Rheingold Н. Smart Mobs: the Next Social Revolution. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.smartmobs.com>, свободный.
 48. Гидденс Э. Указ. соч. С. 88-92.
 49. Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе // Новая постиндустриальная волна на западе : антология / под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1999. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1309.html, свободный.
 50. Новинская М. М. Коммунитарная парадигма как модификация левой идеи в современной западной культуре // Россия. Политические вызовы XXI в. М., 2002. С. 116-120.
 51. Янг А. М. Политическая теория: общие проблемы // Политическая наука: новые направления. М., 1999. С. 470-472.
 52. Там же. С. 467-469.
 53. Кастельс М. Галактика Интернет... С. 168-169.
 54. Эпистемологическая легитимация – признание правомерности использование понятия в моделях построения научного знания.

Аннотация

Жукова Е.Н.,

Теоретико-методологические основания изучения неклассических организаций в системе политических коммуникаций

В статье определены теоретико-методологические основания изучения так называемых «новых», динамичных, небюрократических, неиерархических организационных форм политической коммуникации, возникающих по поводу конкретных проблем и ситуаций (сетевых организаций, новых социальных движений, виртуальных сообществ, умных толп, а также различных сообществ и групп по интересам). Автор предлагает обобщающее понятие для этих феноменов - «неклассические организации», которое также является средством их локализации в рамках неклассической парадигмы социально-гуманитарного познания.

Zhukova E.N.,

Theoretical and Methodological Basis of the Non-Classical Organizations in Political Communication System Researches

In the essay it is defined the theoretical and methodological basis of so-called “new”, dynamic, non-bureaucratic, non-hierarchical organizational forms of political communication emerged to solve the problems (networks, new social movements, virtual communities, smart mobs, different communities and groups of interest). The author suggest the resumptive notion for these phenomena “non-classical organizations” that also serves as a way of their determination in the non-classical paradigm of social knowledge.

Карасев М.Е.,
аспирант кафедры философии
Российского государственного
социального университета

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

На протяжении всего XX века положение церкви в России было крайне сложным. В такой ситуации она оказалась, прежде всего, по объективным социально-экономическими и социально-политическими обстоятельствами, приведшим к постепенному вытеснению религии и церкви из общественной жизни,

к ослаблению их влияния и связей с обществом, к отходу от религии значительного числа людей, к существенному сокращению ее воспроизводства в новых поколениях.

Религиозная ситуация существенно изменилась за последние двадцать лет. Вырос социальный престиж церкви, общественность поддерживает благотворительную деятельность религиозных организаций. В средствах массовой информации широко распространены публикации о деятельности разных конфессий и их религиозная пропаганда. Представители духовенства избираются в представительные органы власти разных уровней. Значительно возросло число участников богослужений, религиозных празднеств и церемоний, причем среди них немало людей нерелигиозных. В общественном сознании возрастает интерес к религии и церкви, растет спрос на религиозную литературу. В различных слоях общества наблюдается обращение к религии людей, ранее бывших атеистами.

Специфика функционирования религии в современном российском обществе проявляется теми религиозными отношениями, которые складываются в процессе религиозной деятельности людей. Влияние и распространение их в системе общественных отношений зависит от того, какое место занимает религия среди других социальных институтов общества и какое влияние оказывает на все сферы общественной жизни. Поэтому важной характеристикой религиозной ситуации является религиозность населения. В социологии религии выделяется три фактора, характеризующих данный феномен:

- религиозная вера (идентификация себя как верующего человека),
- религиозное поведение (посещение богослужений, участие в совершении обрядов и таинств),
- принадлежность к определенной религиозной конфессии.

Таким образом, подлинно верующим может считаться лишь человек, обнаруживающий устойчивые признаки всех трех составляющих религиозности. Степень религиозности указывает на то, каково влияние религии на индивида или группу; уровень религиозности — на то, каково соотношение религиозных и нерелигиозных индивидов в обществе, в той или иной социальной группе. Проводимые в последние годы социологические исследования динамики религиозности показали, что в России проявляется значительный рост религиозности, сопровождаемый разрушением атеизма. Наиболее четко эти процессы проявляются в быстром росте религиозных объединений в современном российском обществе. Одновременно следует отметить противоречивость этих процессов - существует разрыв между верой в Бога и культовым поведением. Исследования показывают, насколько огромен этот

разрыв: на территории бывшего СССР в начале 90-х годов в Бога верили 40% россиян, при этом регулярно посещали богослужения не более 8%. [2, с.378, 384]

В России сегодня не существует официальной статистики членства в религиозных организациях: закон запрещает требовать от граждан заявлений о религиозной принадлежности. С точки зрения социально пассивной религиозности, в масштабах всей России наиболее заметны две конфессиональные традиции — православие и ислам. С точки зрения активного социального волеизъявления верующих, можно выделить три больших конфессиональных массива (Русская Православная Церковь, другие христиане, мусульмане), а также религиозные меньшинства и новые религиозные объединения.

Русская Православная Церковь на территории России имеет 74 епархии. По социологическим данным, верующих, сознательно вовлеченных в церковную дисциплину — 2,5-3% от всего населения. Относительно стабильно посещают храмы около 7%. Называют себя православными почти 50% населения, но без постоянной вовлеченности в церковную жизнь. [1]

Россия конституционно гарантировала всем гражданам свободу совести и вероисповеданий. Это создало широкую правовую основу для реализации мировоззренческих позиций и установок отдельных индивидов и их различных социальных общностей — семейных, территориальных, национальных и т.д. В этих условиях резко усилилась активность религиозных организаций и традиционных для России (православных, католических, иудаистских, мусульманских, буддийских) и нетрадиционных. Среди прочих причин роста религиозности — причины, связанные с особенностями переходного состояния общества: снижение жизненного уровня большинства населения, нарастание в различных группах настроений неуверенности, незащищенности и тревожности. В такой социально-психологической среде быстро возрастает уровень доверия к церкви, к религиозным организациям, происходит переориентация значительных масс населения с атеистического мировоззрения на религиозное или эклектичное, соединяющее в себе элементы веры и безверия. Чаще всего этот процесс связан не с глубоким осознанием сущности религиозных учений, а с принятием внешних, нередко показных форм религиозной атрибутики (ношение креста, приобретение книг и икон, посещение богослужений и т.д.). Религиозная вера воспринимается многими как реабилитационное средство в условиях социально-экономического кризиса и нестабильности. [2, с.380] На рост числа верующих повлияло возрождение религии и церкви, что позволило открыто проявлять свою религиозность, ранее скрываемую. Но религиозная идентификация верующих чаще всего оказывается результатом не религиозной, а светской культуры, следствием спонтанных духовных поисков и устремлений индивидов, ищущих надежной опоры в изменяющемся, находящемся в глубоком кризисе современном обществе.

Своеобразие современной религиозной ситуации в стране заключается в том, что с ростом приверженцев определенных конфессий, растет число людей, склоняющихся к принятию веры как таковой, они верят не в Бога, а в сверхъестественные силы. Часть из них идентифицирует себя с православием, католицизмом или другими традиционными для России конфессиями, но в большинстве своем — это люди с неопределенным, эклектичным мировоззрением, с повышенным интересом к восточным религиозным учениям, к спиритизму, парапсихологии, астрологии.

Как общественно-исторический институт, церковь, является одним из важнейших социальных и духовных институтов, представляющая собой сложную цен-

трализованную и иерархическую систему. Кроме того, это устойчивый комплекс формальных и неформальных правил, идей, принципов, ценностей и норм, регулирующих повседневную жизнедеятельность людей и организующих их в систему социальных статусов и ролей в зависимости от их отношений к Богу, дающим духовную опору.

Религия и церковь выполняют кроме своих специфических функций еще несколько социальных функций. Наиболее важные из них: мировоззренческая; компенсаторная; интегрирующая. Реализуя эти функции не только на уровне индивидуального, но и коллективного сознания, религия и церковь тем самым выступают одной из форм самоорганизации социума.

С одной стороны церковь функционирует в обществе как гармонизирующий, стабилизирующий фактор, способствующий сохранению сложившегося социального статуса и тем самым укрепляющая положение властных структур. Но в то же время религия может выступать и дестабилизирующим фактором, поскольку в ней всегда присутствует высокий нравственный стандарт, сообщающий ей критический потенциал. Наличие у религии критического потенциала в сочетании с традиционным авторитетом устоявшихся религиозных институтов определяет ту важнейшую роль, которую играет в обществе церковь.

Современный статус Русской Православной Церкви, прежде всего, результат новых взаимоотношений государства и церкви. Эти отношения обусловлены и неотрывно связаны с процессами становления правового государства и, демократизации общества, реализации прав человека, которые служат стимулом повышения социальной активности общества и утверждения взаимопонимания и сотрудничества между людьми вне зависимости от их отношений к религии и церкви. Оформи́вшись и вписавшись в систему современного общества, Русская Православная Церковь постоянно вступает во взаимодействие с государством и его различными структурами, представляя собой хорошо отлаженный аппарат, приспособленный для формирования мировоззрения и взглядов на многие социальные явления. И здесь Православная Церковь, по сути, претендует и на роль новой идеологии, нового православного мировоззрения. Осуждая западное буржуазное, либеральное мировоззрение, все глубже проникающее в сознание российского гражданина, и оценивая его как безрелигиозное и индивидуалистическое, церковь, допуская право на его существование, все же считает, что оно не может приниматься в качестве нормы, тем более, всемирной, глобальной. Существуют и другие «традиционные» мировоззрения - исламское, православное и другие религиозно-обоснованные. В данном случае речь идет не о религиях, а о культурных комплексах, определяющих всю жизнь того или иного народа. Религиозная идентичность может стать идеологией современных государств, в том числе и России.

Отвергая идею формального сращивания с государством (будь то «симфония» или огосударствление), церковь заявляет, что в России, в отличие от Запада, гражданское общество должно основываться не на индивидуализме, а на нравственном единении, что требует особой роли Православной Церкви, которая может быть определена в соответствии с решениями Поместного Собора РПЦ 1917-1918 гг. (см. гл. II, § 1). Это означает, что Православная Церковь должна занимать первенствующее место среди других вероисповеданий, поскольку она представляет религию большинства и является исторической силой, созидавшей Российское государство.

Вступая в дискуссию с государством, церковь имеет право принимать или отвергать те или иные предложения со стороны государственных структур, вносить

свои. Так, в документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» отмечается:

«В Российском государстве свободой веры всегда пользовались все подданные, принадлежащие к национальным вероисповеданиям, и в этом отношении православие проявило себя как истинно веротерпимое. В основе взаимоотношений Православной Церкви к иным вероисповеданиям лежит императив».

Таким образом, церковь имеет опыт разрешения межконфессиональных проблем, который опирается на идею иерархии, при которой главенствующее положение занимала Православная Церковь, что в принципе противоречит закону «о свободе вероисповеданий».

Церковь в современных условиях пытается обеспечить свое влияние на общество в целом. Перспективным направлением в этом отношении является возможность получить доступ к средствам массовой информации, в первую очередь, к телевидению. Церковь неоднократно заявляла о необходимости установить на ТВ нравственную цензуру путем создания наблюдательных советов с участием представителей церкви. В январе 2002 года на Рождественских чтениях церковь заявила о необходимости создать свой канал на телевидении; кроме того, в рамках РПЦ создать медиа-холдинг, включающий радио, телевизионные СМИ и ряд печатных изданий. Так, протоиерей Владимир Соловьев заявил, что поскольку в России 70% населения - православные, то они должны иметь 70% эфирного времени на телевидении. «Мы должны ставить перед депутатами задачу, чтобы они обещали, что наших детей будут учить Закону Божию, а с экранов телевизоров уберут все, что нам не нравится». При этом церковь заявляет, что правительство должно помочь оказанием материальной помощи, если оно заинтересовано в благотворном влиянии церкви на общество. В целом договоренности здесь так и не достигнуто. Сегодня на первом канале ТВ мы можем прослушать еженедельное субботнее десятиминутное выступление митрополита Кирилла, посмотреть богослужения в канун больших праздников - Рождества Христова и Пасхи или молебны в честь великих исламских праздников раз или два в год. Тем не менее, недостаточно освещаются крупные общественные события в жизни религиозных конфессий: форумы, конференции, всенародные Русские соборы и пр. Информацию по многим из этих мероприятий можно найти лишь на специализированных сайтах Интернета. Мы склонны объяснять такое положение вещей не столько светским, секулярным характером современного Российского государства, сколько инерцией - сохранившихся со времен гонений на церковь традиций. Однако есть предпосылки, что на этом пути церковь и государство будут постепенно отходить от прежних стереотипов.

Радикальный переход церкви из состояния безоговорочного подчинения государству, присущего ей в советский период, к положению равноправных возможностей и «соработничества» приводит к противоречиям и осложнениям в их отношениях, поскольку претензии церкви противоречат положениям Конституции.

Православная Церковь настаивает (как указывалось выше) на первенствующем положении по сравнению с другими религиями в государстве и предлагает православие сделать господствующей идеологией, поскольку оно объявляется «государствообразующей», «культурообразующей» религией, стержнем «русской национальной идеи», «основой русского национального характера». Конституция, в частности, ст. 13, гласит: «1. В Российской Федерации признается идеологическое разнообразие. 2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

РПЦ внедряется в образование: существует договор о сотрудничестве с Министерством образования РФ и РПЦ, и на сегодняшний день, как отмечалось выше, в учебные планы средних образовательных школ введена дисциплина «Православная культура», которая является расширенным вариантом «Закона Божия», и которая считается основным учебным предметом. Также была реализована инициатива церкви по поводу введения предмета «Теология» в светских вузах: с января 2002 года Министерством образования был утвержден и образовательный стандарт по специальности «Теология».

Между тем, религиозные объединения, согласно Конституции, отделены от государства, что делает недопустимым введение дисциплины «Православная культура» в светской школе. Противоречит это положение и п. 4 ст. 2 Закона «Об образовании». Как РПЦ, так и Министерство образования хорошо об этом осведомлены.

Как указывается в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», светское государство «не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами», а церковь подчиняется общехристианскому требованию безоговорочного подчинения любой власти. Вместе с тем в этом же документе Московский Патриархат заявляет, что в случае принуждения со стороны государства верующих к «греховным, душевредным деяниям» призовет их к гражданскому неповиновению. Но что есть «греховное деяние», ни в каких законодательных документах не определено, а у существующих в России религий понятие греха разное, и потому отдать предпочтение православной трактовке понятия греха означало бы нарушение конституционного принципа равенства религиозных объединений перед законом и возможность заявления протестов представителей других религиозных конфессий.

Однако диалог предполагает и учет новых веяний, умение отказаться от отживших догм, вносить определенные поправки в свои позиции.

Со стороны государства в современных условиях требуется отказ от ориентации на скорое отмирание религии, от надежды построить атеистическое общество. Основа государственно-церковных отношений - равноправие политического и мировоззренческого характера. В свою очередь, церковь также должна отказаться от многих своих претензий: придать православный статус государственной религии, отказать государству в своем определении как поликонфессионального в пользу моноконфессионального, что также невозможно. То, что было естественным в дореволюционной России, не может соответствовать социальному строению современного общества, в котором, помимо растущей роли ислама, стремительно распространяющегося протестантизма, возрождающегося иудаизма, буддизма, большинство составляют или неверующие, или неконфессиональные. Такие претензии могут породить не любовь и терпимость, а вражду. Сегодня для церкви важно не только выполнять свою главную функцию - удовлетворять религиозные потребности верующих, но и быть организацией, живущей интересами государства и общества, служить его благоденствию.

Таким образом, характерной особенностью церковно-государственных отношений в последнее десятилетие является проблема определения места церкви в современном российском гражданском обществе. Возникла необходимость и возможность выхода церкви за рамки взаимодействия с властью, с государством и самоидентифицироваться в обществе, взаимодействуя с общественными организациями, движениями, центрами, что повлечет за собой изменение существующего законодательства и поиск новых форм социального партнерства. Принцип отделения церкви от государства не означает вытеснения ее на задворки общественной

жизни и культуры, а светский характер государства не тождественен атеистическому. Церковь и государство, каждое в своей нише, должны совместно служить обществу, народу, созидая новую культуру.

Примечания:

1. Полосин В. Население России и вера в иное // «НГ- Религии» №2, 1998г.
2. Философия: Курс лекций /Науч. руковод. авт. колл. докт. филос. наук В.Л. Калашников - М.: ВЛАДОС, 1997.- 384с. Прот. Иоанн Мейендорф.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Служба коммуникации ОВЦ МП. [http:// www.russian-orthodox-church.org.ru..](http://www.russian-orthodox-church.org.ru..)

Аннотация.

В данной статье проводится социально-философский анализ религиозной ситуации, сложившейся в России в конце 20 начале 21 веков. Исследуются предпосылки возникновения современной религиозной ситуации, социальные функции церкви в современном обществе, характер взаимодействия церкви и государства в России. а также перспективы развития этих отношений.

In the given article the social - philosophical analysis of the religious situation which has been usual in Russia at the end of 20 beginning 21 centuries is carried conducted. The pre-conditions of occurrence of a modern religious situation, social functions of church in a modern society, character of interaction of church and state in Russia are investigated. Also prospect of development of these relations.

Колядко А. В.,
аспирантка кафедры философии
Курского государственного университета

КОНЦЕПЦИЯ «СОЦИАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА» И ЕЕ ИЗМЕНЕНИЯ В РЫНОЧНЫХ УСЛОВИЯХ

Фундаментальная концепция Э. Фромма — концепция «социального характера» — является одним из важнейших в социальной философии и теоретической социологии. В данной статье мы, исходя из концепции «социального характера», попытаемся глубже раскрыть истоки проблемы отчуждения личности в современных рыночных условиях.

Во-первых, понятие «социального характера» — это фундаментальный подход к изучению функционирования современного капиталистического общества и места человека в нем. Во-вторых, в данном учении предпринята попытка к пониманию человеческого базиса культуры. Наконец, в-третьих, в концепции «социального характера» и «социального бессознательного» ярче всего прослеживается пересмотр Фроммом многих установок и выводов классического психоанализа.

Различие с фрейдовским подходом проявляется прежде всего в том, что Э. Фромм, вполне в соответствии с марксистской концепцией, считает человеческую природу обусловленной главным образом *исторически*, хотя без преуменьшения значения биологических факторов. Проблема, по его мнению, не может быть правильно сформулирована в терминах *противопоставления* биологических и культурных факторов. Фромм, в отличие от большинства представителей психоанализа, рассматривает человека как изначально социальное существо. Ключевую проблему психологии он видит не в удовлетворении или фрустрации отдельных инстинктивных стремлений, а в отношении индивида к миру, другим людям и к самому себе.

Экономические, психологические и идеологические факторы находятся в сложном взаимодействии. Человек реагирует на изменение внешней среды тем, что меняется сам, а психологические факторы, вполне в соответствии с марксистской концепцией, в свою очередь способствуют дальнейшему развитию экономического и социального прогресса. Отсюда можно заключить, что в попытке Фромма гуманизировать и социализировать психоанализ решающую роль сыграли именно идеи К. Маркса. Само понятие «социальный характер» изначально явилось попыткой достичь некоего синтеза учений Маркса и Фрейда. Теория социального характера, по мнению американского исследователя, должна была заполнить пробел в открытом марксизмом материалистическом понимании истории: «Маркс утверждал, — пишет он, — что существует взаимосвязь между экономическим базисом общества, с одной стороны, и политическими и правовыми институтами, философией, искусством и религией и прочим — с другой. Согласно теории Маркса, первый определяет последние, идеологическую надстройку. Однако Энгельс полностью соглашался с тем, что ни Маркс, ни он не показали, *как* экономический базис переходит в идеологическую надстройку. Я считаю, что этот пробел марксистской теории можно восполнить средствами психоанализа и что существует возможность показать механизмы, с помощью которых осуществляется связь между экономической базисной структурой и надстройкой. Одна из этих связей заключается в том, что я назвал социальным характером, другая — в природе социального бессознательного»¹.

Что значит «социальный характер»? Это «*ядро структуры характера, свой-*

твенное большинству представителей данной культуры»². Но в то же время понятие «социального характера» не является статистическим, это не просто сумма (или совокупность) черт характера, которые можно найти у представителей того или иного общества, культуры. Оно может быть понято только в связи с его *функцией*. Как определить функцию социального характера? В любом обществе господствуют свои, определенные, требования, и члены этого общества, системы вынуждены вести себя так, чтобы функционировать *в соответствии* с этими требованиями. А функция социального характера состоит в том, чтобы «оформить энергию членов общества таким образом, чтобы при выборе способов поведения им не приходилось осознанно принимать решение, ...но чтобы людям хотелось действовать так, как они должны действовать. ...Другими словами, функция социального характера заключается в том, чтобы *формировать и направлять человеческую энергию внутри данного общества во имя продолжения функционирования этого общества*»³. Допустим, необходимость в труде, являясь социальной необходимостью, превращается уже во *внутреннее* побуждение. Т. е. если структура личности большинства людей в данном обществе, или социальный характер, приспособлена к объективным задачам, которые индивид должен выполнить, то психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования этого общества.

Динамическая адаптация личности к социальным требованиям приводит к тому, что энергия человека приобретает формы, побуждающие его действовать в соответствии со специфическими требованиями экономики. Действительно, современного человека в рыночном обществе не приходится заставлять работать так интенсивно, как он это делает, вместо внешнего принуждения в нем существует внутренняя потребность в труде, обусловленная именно требованиями современной рыночной системы. «Вместо подчинения открытой власти человек создал себе внутреннюю власть — совесть или долг — которая управляет им так эффективно, как никогда не смогла бы ни одна власть. Таким образом, социальный характер интериоризирует внешнюю необходимость и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы»⁴.

Каким образом формируется социальный характер? Здесь важно провести грань между факторами, ответственными, с одной стороны, за содержание социального характера, с другой — за способы, с помощью которых создается социальный характер. Содержание социального характера определяется *структурой* общества и функцией индивида в данной структуре.

Подводя итог понятию «социальный характер», Фромм говорит, что в него «входит лишь та совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной социальной группы и возникла в результате общих для них переживаний и общего образа жизни»⁵.

Он указывает, что «не только экономический базис создает определенный социальный характер, который в свою очередь порождает некоторые идеи. Однажды созданные идеи тоже влияют на социальный характер, и опосредованно — на социально-экономическую структуру общества»⁶. Другими словами, социальный характер — это не только структура, с помощью которой человеческая энергия формируется специфическим образом, но базис, из которого определенные идеи черпают свою силу.

Определенные идеи имеют эмоциональную основу, и это во многом является ключом к пониманию духа любой культуры. Разные общества (или классы этого общества) имеют специфический характер, на основе которого развиваются и об-

ретают силу разные идеи. Но «идея может стать могущественной силой лишь тогда, когда она отвечает специфическим требованиям людей данной социальной структуры». Отношение между идеями и социальным характером иллюстрируется следующим примером: если в феодальном обществе частная собственность существовала лишь в неразрывной связи с социальным положением данного собственника в иерархической системе, то пришедший на смену капиталистический строй полностью разрушил иерархию, и частная собственность, являясь отныне отчуждаемой и выражаемой в абстрактной форме — деньгах, могла приобрести кем угодно, то есть любой человек мог стать владельцем частной собственности и прочность его положения в социальной системе зависела именно от того, владеет ли он и в каком размере частной собственностью. Соответственно, различаются и почитаемые в этих обществах идеалы. Если феодальное общество базировалось на таких идеалах, как стабильность традиционного уклада, представление о Боге как о высшем гаранте стабильности, то в капиталистическом обществе на первое место выдвигается идея неприкосновенности частной собственности, и поскольку судьба и безопасность отдельного индивида основываются на частной собственности, последняя превращается в идеал и краеугольный камень всего идеологического сооружения буржуазного общества.

Однако, подчеркивает американский исследователь, данная теория, согласно которой идеи определяются формами экономической и социальной жизни, вовсе не утверждает, будто они не обладают собственной реальностью и являются всего лишь «отражением» экономических нужд. Любая данная социальная система может обращаться к идеям, превосходящей ее собственную необходимость как раз потому, что они обладают мощным воздействием на человеческое сердце. Понять, почему определенная идея завоевывает влияние и популярность, можно лишь *исторически*, то есть через социальный характер, сформированный в данной культуре.

Таким образом, «социальный характер — это промежуточное звено между социально-экономической структурой и господствующими в обществе идеями и идеалами. Причем это посредник в обоих направлениях: от экономического базиса к идеям и от идей к экономическому базису»⁷. Подводя итог данному понятию, отметим, что Э. Фромм, в противоположность воззрениям классического психоанализа, и дополняя Маркса, утверждает, что социологические, экономические и психологические факторы находятся в сложном *взаимодействии*.

Э. Фромм подвергает анализу две социально-экономические структуры: капитализм XIX и капитализм XX века. Это необходимо для выявления черт социального характера, сложившихся с развитием капитализма XX века, поскольку именно они способствовали росту дегуманизации личности, явлений массовости и стандартизации, и, как следствие — углублению отчуждения.

Э. Фромм выделяет пять ориентаций (типов) социального характера: 1) накопительский; 2) эксплуататорский; 3) воспринимающий; 4) рыночный; 5) продуктивный. В зависимости от исторической эпохи, а главное — от господствующей в ту или иную историческую эпоху стадии развития капитализма доминирует та или иная ориентация. Но в чистом виде не существуют подобные социальные характеры, и в одну и ту же эпоху мы можем увидеть сосуществование разных типов, конечно же, при преобладании одного, соответствующего социально-экономической и культурной структуре общества.

Прежде чем перейти непосредственно к анализу того или иного типа социального характера, необходимо выявить ряд черт, присущих как капитализму XIX,

так и капитализму XX века и по сегодняшний день. Какие же черты присущи капитализму? Э. Фромм определяет капитализм как преобладающую с XVII-XVIII века в странах Западной Европы экономическую систему, для которой характерны следующие черты: 1) наличие товарного рынка, определяющего цены и регулирующего обмен произведенного продукта; 2) продажа индивидом на рынке труда своей рабочей силы по контракту владельцу капитала; 3) стремление каждого индивида исключительно к собственной выгоде; 4) признание принципа полезности конкурентной деятельности.

Главным механизмом распределения общественного продукта и основой всей структуры человеческих отношений в капиталистическом обществе является рынок. Однако законы рынка развивались по-разному в то или иное время. И, хотя вышеуказанные черты присущи капитализму любой эпохи, это не означает, что капитализм XVII, XIX и конца XX века идентичны.

В XIX веке на смену традиционалистскому подходу, преобладающему при раннем типе капитализма, приходит закон борьбы за выживание на рынке. Именно в эту эпоху на первое место в регулировании общественных отношений выходит рынок, он освобождается от всех традиционных ограничений и занимает подобающее ему место. Скрытый экономический закон вынуждает отдельного индивида к тем или иным поступкам, не давая ему свободы принимать решения, дает начало той совокупности явлений, которая полностью сложилась в XX столетии. Например, в капитализме XX века и по сегодняшний день можно отчетливо наблюдать ту тенденцию, при которой не только закон рынка, но и развитие науки и техники живут собственной жизнью и господствуют над человеком. Вновь возникающие проблемы вынуждают человека решать их. Наука задает темпы развитию техники. Человек не выбирает своих проблем, ни результатов деятельности. Им движет «система, не имеющая ни цели, ни назначения вне себя самой и превращающая человека в свой придаток»⁸. Таким образом, не только закон рынка, но и прогресс науки и техники в условиях современного капитализма порождают у человека чувство оторванности и собственного бессилия.

Рынок существует не только как главный механизм распределения общественного продукта, но и как основная структура человеческих отношений в капиталистическом обществе. Экономическое функционирование рынка в XIX веке зиждется на конкуренции отдельных индивидов, которым необходимо продать свои товары так же, как и свою рабочую силу на рынке труда и личностей. Значимость жизни, а также общественные и нравственные нормы человеческой солидарности сводятся к стремлению быть первыми в конкурентной гонке. Э. Фромм отмечает, что предприниматель XIX века расширяет свое дело не столько потому, что сильно стремится к этому, но сколько потому, что он вынужден это делать. Проявляется действие скрытого от человеческих глаз экономического закона, согласно которому индивид вынужден совершать те или иные поступки. Также именно в XIX веке единственной целью осуществления любого вида деятельности стало стремление получить максимальную финансовую выгоду. Получение прибыли и раньше было составным элементом капиталистического производства, но именно в XIX веке жажда наживы стала всепоглощающей. Но одной из существенных черт высших и средних классов XIX в., наряду с соперничеством и стремлением к прибыли, являлась наслаждение собственностью. Это означает, что имущество (особенно недвижимость) было ценно не только потому, что его можно выгодно использовать в своей экономической деятельности, но и само по себе. Деньги и имущество накапливались, и капиталист

получал удовлетворение от обладания ими. Этот факт дал основания Э. Фромму выделить *накопительскую* ориентацию социального характера как одну из главенствующих в XIX веке. (Яркую иллюстрацию накопительской ориентации мы находим в романах О. Бальзака «Гобсек» и «Евгения Гранде»).

Другой характерной чертой капитализма XIX века является эксплуатация; рабочий, его труд стал товаром, предназначенным для владельца капитала. Эта эксплуатация утрачивает личностный характер и становится анонимной: на труд за нищенскую заработную плату человека принуждает не кто-то, а закон рынка. В XX веке та капиталистическая эксплуатация, которая преобладала в XIX столетии, в значительной степени перестает существовать. Однако, как отмечает Фромм, это не изменило того принципа, на котором основан как капитализм XIX, так и капитализм XX века: принцип использования человека человеком. Понятие *использование* в данном случае означает то, что «человек, живое человеческое существо перестает быть целью сам по себе и становится средством для обеспечения экономической выгоды другого или своей собственной или безликого гиганта – экономического механизма»⁹. Труд нанимается капиталом, а не наоборот. Владелец капитала распоряжается человеком, обладающим «только» собственной жизнью, человеческим опытом, жизненной силой и способностью к творческому труду. «Вещи» выше человека. Противоречие между капиталом и трудом – нечто гораздо большее, чем противоречие между двумя классами, чем их борьба за большую долю в общественном продукте. Это конфликт двух ценностных принципов: *между миром вещей и их накоплением, с одной стороны, и миром жизни и ее продуктивностью – с другой*¹⁰. Таким образом Э. Фромм выявляет тесную связь проблем патологии человека и общества в XIX и XX вв. с особенностями его *социального характера*. Согласно его выводам, в XIX веке преобладает эксплуататорская и накопительская ориентация. В XX веке их место занимают воспринимающая и рыночная ориентации. «Вместо соперничества мы находим усиливающуюся тенденцию к совместной работе; вместо стремления к непрерывному росту прибыли – желание иметь постоянный и надежный доход; вместо эксплуатации – тенденцию поделиться богатством с другими и манипулировать ими и самим собой; вместо рациональной или иррациональной, но *явной* власти мы обнаруживаем власть *анонимную* – власть общественного мнения и рынка, вместо собственной совести – потребность приспособливаться и получать одобрение со стороны; вместо чувства собственного достоинства и чувства хозяина – постоянно усиливающееся, хотя большей частью неосознаваемое чувство бессилия»¹¹.

Появлению изменений социального характера в XX веке способствовало то, что капитализм в XX веке претерпевает ряд существенных социально-экономических изменений (речь идет о развитых западных странах и США).

Согласно концепции Э. Фромма, корни проблемы отчуждения личности следует искать прежде всего в социальном характере, в тех его *новых чертах*, которые появляются в связи с изменением социально-экономической структуры общества XX века. Центральным пунктом, исходя из которого Э. Фромм анализирует современный социальный характер, является отчуждение. Причиной этому служит то, что «с одной стороны, это понятие затрагивает, как мне кажется, самый глубокий пласт современной личности; с другой, потому что оно больше всего подходит для изучения взаимодействия между современной социально-экономической структурой и структурой характера отдельного индивида»¹².

Американский философ выделяет следующие стороны современного социального характера, которые тесно связаны с явлением отчуждения и во многом

служат его причиной: 1) сведение всего к абстракциям и количеству; 2) преобладание анонимной власти – конформизма; 3) принцип беспрепятственного удовлетворения. Именно эти стороны современного социального характера тесно связаны с явлением отчуждения и в какой-то мере являются его источником. Эти черты социального характера порождают такой тип личности, которой «можно управлять без принуждения, вести без ведущего, побуждать к действию без какой бы то ни было цели».

Современному капитализму нужны люди, чувствующие себя свободными и независимыми, но «все же готовые к тому, чтобы ими командовали, делающие то, что от них ожидают, легко принаравливающиеся к рыночному механизму»¹³. Один из механизмов такого управления человеком «без принуждения» был раскрыт американским философом в его концепции «автоматического конформизма».

Рыночный характер, или «рыночная ориентация» социального характера, являясь, на наш взгляд, ядром теории Фромма, есть именно порождение *современного* капиталистического общества. Другими словами, термином «рыночная ориентация» американский философ обозначает *современный* тип отчужденной личности.

Примечания:

1. Э. Фромм. Из плена иллюзий. Душа человека. М., 1992. С. 327.
2. Там же.
3. Там же. С. 331.
4. Э. Фромм. Бегство от свободы//Догмат о Христе. М., 1998. С. 403.
5. Там же. С. 397.
6. Э. Фромм. Из плена иллюзий//Душа человека. М., 1992. С. 335.
7. Э. Фромм. Из плена иллюзий// Душа человека. М., 1992. С. 335.
8. Э. Фромм. Здоровое общество. М., 1998. С. 440.
9. Там же. С. 215.
10. Э. Фромм. Здоровое общество. М., 1998. С. 213.
11. Там же. С. 216.
12. Там же. С. 234.
13. Там же. С. 330

Аннотация

Колядко А. В. «Концепция социального характера Э. Фромма и его изменения в рыночных условиях»

В статье проводится анализ понятия Э. Фромма “социальный характер”, как опосредствующего звена между базисом общества и идеологической надстройкой. Рассматривается изменение социального характера в процессе эволюции капиталистического общества. В XX веке, в котором господствует “рыночная ориентация” социального характера, американский социолог выделяет такие черты социального характера, как сведение всего к количеству, преобладание анонимной власти – конформизма, и принцип беспрепятственного удовлетворения. Все они являются проявлениями отчуждения и его источником. Однако автор не считает, что “автоматический конформизм” – вечное условие бытия человека в современной действительности; на смену ему может прийти новый социальный характер – продуктивный.

Kolyadko A. V. «The concept of social character of E. Fromm and its changes in market conditions.»

In the article the analysis of concept of E. Fromm “social character”, as a binding link

between basis of a society and an ideological superstructure is carried out. Changes of social character are examined during the evolution of a capitalist society. In the XX century in which “market orientation” social character dominates, the American sociologist allocates such features of social character, as data of all to quantity, prevalence of anonymous authority – conformism, and a principle of unobstructed satisfaction. All of them are displays of alienation and its source. However the author does not consider, that “automatic conformism” – an eternal condition of life of the person in the modern validity; on change to it there can come new social character – productive.

ОБЩИННОСТЬ, ГРАЖДАНСТВЕННОСТЬ, СОБОРНОСТЬ КАК ТИПЫ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Сложносоставное пространство современной цивилизации включает в себя разные модификации социокультурных отношений. Формы общения между личностями, способы интеграции человека в бытие социальных групп, виды взаимодействия между этими группами определяют уровень человеческой культуры и служат индикатором развития общества. Поэтому одной из главных задач, стоящих перед цивилизацией, является выработка как можно более совершенных норм и способов обмена деятельностью в контексте личностных, корпоративных и социальных связей. Их назначение состоит в том, чтобы обеспечить оптимальные условия для выражения сущности человека и развития общества, создав основу для гармонии между ними. В современном мире можно выделить, на наш взгляд, три основных типа социокультурных отношений, в которых нашло специфическое отражение прошлое, настоящее и будущее человечества. Попытаемся дать им вначале краткую характеристику, а затем сравним эти типы отношений между собой.

Ранее всего, с исторической точки зрения, возникает и развивается *общинность* как совокупность отношений, характерных для традиционных локальных сообществ (родовой клан, большая семья, сельская община или городское поселение), ведущих весьма обособленное существование даже в условиях их инкорпорации в современное общество. Поскольку в общине, в ее традиционном варианте, нет полной собственности отдельного лица, а имеется только его владение, настоящим собственником и законодателем отношений является сама община, регламентирующая взаимодействие и общение своих членов посредством общепринятого обычая. Вследствие своей несамостоятельности по отношению к общине, человек находится от нее в зависимости, которая может казаться ему совсем не тягостной или даже приятной в силу получения от нее поддержки и защиты. Поэтому главное для общины – это сохранить единство самой общности, исключив из сферы общения между ее членами все «факторы риска», которые могут внушить им опасное для нее стремление к самостоятельности и выходу из общины.

Необходимое единство общины обеспечивается целым арсеналом средств и комплексом мер, имеющих как материальный, так и духовный характер. Материальную основу общинных отношений можно представить на примере сельской общины в России. По этому вопросу историк В.О. Ключевский придерживался мнения, что «существенными особенностями, в которых выражалось ее основное начало, общинное владение землей, можно признать: 1) обязательную уравнительность наделов, 2) строго сословное значение общины и 3) круговую поруку» [1;280]. Однако высокая сплоченность общины достигалась не только в силу соединенного действия экономических и юридических факторов. Прочность общинных связей укреплялась также посредством выработки целостного мировоззрения, с позиций которого община воспринималась ее членами как пусть и малый, но реальный *мир*. Этой же цели способствовало внушаемое с детства убеждение в том, что своя община обладает заведомым нравственным превосходством над всеми другими общностями людей из внешнего, «чужого» мира. Так, А.С. Хомяков, характеризуя русскую

общину, особо отмечал единство, «которое лежало искони в понятии славянской общины и которое заключается не в идее дружинного договора германского или формального права римского (т.е. правды внешней), но в понятии естественного и нравственного братства и внутренней правды» [2;157]. Вся общинность как тип отношений, по сути дела, и основана на следовании *общей правде*, воплощенной в обычае, наследуемом от отцов, дедов и прадедов и направленной на сбережение общины от превратностей «большого мира».

В русской философской и художественной литературе жизнь общины, особенно сельской, нередко изображалась в идеальном свете. Однако не следует забывать, что эти патриархальные общины, локально-замкнутые сельские миры были надежной опорой деспотической государственной власти, которая столетиями поддерживала их существование, а также хранителями изживших себя традиций и самых примитивных суеверий. Несамостоятельность индивида по отношению к общине, экономическим выражением которой являлось отсутствие у него собственности на землю, а юридическим — его полная зависимость от решения «мира» на сельской сходке, существенно ограничивала возможность его развития как личности. Однако, вынуждая его идти на эти жертвы, чего он сам далеко не всегда сознавал, община обеспечивала ему всяческую посильную для нее помощь. Из такого отношения к человеку со стороны данной общности можно вывести основное правило общинности: «*Живи, как все, и помогай своим*».

Предпосылки для совершенно иных отношений в обществе возникают с его переходом от аграрного хозяйства к индустриальному производству. В качестве основного типа отношений в этом обществе, в его развитой форме, утверждается *гражданственность*, которая характерна для корпоративных общностей с достаточно высокой степенью самоорганизации. Наиболее полного проявления данный тип отношений достигает в современном гражданском обществе. На первый взгляд, кажется, что гражданскому обществу присущ такой способ обмена деятельностью, при котором каждый отдельный индивид видит свою цель в удовлетворении своих потребностей и в утверждении своей воли, в то время как другие люди выступают для него не более чем средствами в достижении его цели. В действительности эта характеристика уместна только применительно к периоду формирования гражданского общества: так, о первых английских и голландских поселенцах в Америке на самом деле можно было сказать: «Они не должны ничего другим людям, они не ждут ничего от других людей» [3;19]. Однако по мере становления данного общества каждый шаг напоминает человеку о том, что, стремясь к осуществлению своей цели, он способствует и осуществлению целей сообщества, а оно содействует осуществлению цели частного лица.

Разумеется, в реальном гражданском обществе можно найти множество недостатков, проистекающих от изначальной эгоистической устремленности членов данного объединения. Но, при сложившихся в нем отношениях, любая себялюбивая и своевольная личность обладает не большими правами, чем объединяющая и примиряющая всех общность. «Несмотря на то, что в гражданском обществе, — отмечает Г. Гегель, — особенность и всеобщность распались, они все-таки взаимосвязаны и взаимно обусловлены. Хотя и кажется, что каждая из них делает именно противоположное другой и полагает, что может существовать, лишь держа другую на почтительном расстоянии, обе они обуславливают друг друга» [4;229]. Поэтому как вытеснение общего частным, так и подавление частного общим равно является покушением на основы этого общества. Частные лица, из которых состоит граждан-

ское общество, конечно, могут видеть в других лицах только средство для достижения эгоистических целей, но не могут игнорировать их цели как необходимое условие реализации своих собственных. Исходя из понимания этого, они вынуждены строить партнерские отношения друг с другом, для чего должны быть приняты во внимание интересы всех сторон.

Так реализуется принцип: «индивид, заботясь в гражданском обществе о себе, действует также на пользу другим» [4;277]. Он основан на том, что член гражданского общества удовлетворяет свои потребности посредством собственного труда, который благодаря обусловленности «всеобщностью» становится фактором удовлетворения потребностей всех остальных. Эта всеобщая система потребностей дополняется системой всеобщего правосудия, которая в силу все той же обусловленности гарантирует свободу личности, пока она не угрожает свободе других лиц. Наряду с этим гражданское общество выстраивает систему защиты от разного рода случайностей и злоупотреблений частным интересом, ради чего создаются гражданские организации. Они становятся местом соединения особенного и всеобщего, а также экономических и правовых отношений. Воспитываемая ими *гражданственность* выполняет чрезвычайно важную роль, поскольку она не только предлагает приемлемые формы разрешения конфликтов между членами гражданского общества, но и придает их отношениям более возвышенный характер, чем простое следование прагматическим интересам. Хотя гражданское общество в своей основе служит сферой удовлетворения частных интересов и потребностей, оно не препятствует социальной деятельности своих членов и даже, более того, создает новые культурные формы для ее выражения. Поэтому императивом гражданского общества может считаться правило: «*Живи, как хочешь, и давай жить другим*».

Этому типу социокультурных отношений, взятому в его эмпирическом выражении, в известном смысле противостоит идеальное представление о *соборности* как высшей форме отношений между людьми, характерной для общностей, члены которых проникнуты сознанием своей глубокой духовной общности. Это учение, рожденное в лоне традиции раннего христианства, получило своеобразную всеобъемлющую интерпретацию в русской религиозной философии. Так, А.С. Хомяков, создатель русской версии учения о соборности, видел ее «в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви» [2;203]. Если в основе гражданских отношений лежат рационально понятые интересы частных лиц, то в основе соборного общения — общие ценности людей, соединенных любовью. Не случайно Н.А. Бердяев связывал воплощение соборности с реализацией идеи братства людей и народов. Такой тип отношений предъявляет гораздо более высокие требования к сознательности и нравственности членов соборной общности, нежели к индивидам, вступающим в экономические и правовые отношения с другими индивидами в гражданском обществе.

Следует признать, что этим требованиям могут удовлетворять лишь немногие личности, достигшие вершин в своем развитии. Ф.М. Достоевский отмечал: «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями» [5;79]. Но хотя великий писатель считал это законом природы и полагал, что к этому влечет любого нормального человека, даже в наше просвещенное время личности редко способны подняться до такого проявления любви к людям. Любовь по самой своей

природе не может быть распространена на большую общность людей, так как по мере расширения круга своих объектов она переходит в симпатию, благоволение, приязнь, лояльность, толерантное отношение к другим.

Нельзя не заметить, что соборное единство является системой с более простой структурой, нежели гражданское общество. Здесь, в идеале, не должно быть места организациям, выполняющим контрольно-надзорные функции или представляющим специфические интересы отдельных групп людей, так как само их существование противоречит «общению в любви», соединяющему всех членов сообщества. Есть только развитые личности, которые всегда должны быть готовы к добровольным жертвам ради других и к сознательным уступкам с их стороны. Критерием общественной ценности всех допустимых и одобряемых отношений между людьми становится не правильно понятый интерес, а искренняя, жертвенная любовь друг к другу, что делает соборность оптимальной формой разрешения социальных и личностных конфликтов. Не случайно историк русской философии Н.О. Лосский отмечал: «Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Эта идея может быть использована для разрешения многих трудных проблем социальной жизни» [6;42]. При таком отношении к людям законом соборности является правило: «*Живи, как должно, и люби других*».

Главной трудностью для соборности как типа отношений является проблематичность ее реализации в отношениях между людьми в конкретных исторических общностях. Представители русской религиозной философии, создавшие учение о соборности, придерживались разных мнений на этот счет. Например, А.С. Хомяков полагал, что соборность представлена в христианской церкви, но не как социальном институте, а как всемирном сообществе христиан. Следуя за ним, С.Л. Франк находил примеры соборных отношений в семье, церкви и «братстве», которое возникает в результате дружбы, службы и т.д. В. И. Иванов, напротив, считал соборность неким идеальным состоянием. «Соборность, — писал он, — задание, а не данность, она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога» [7;100]. Вместе с тем, хотя соборность, скорее всего, представляет «задание, а не данность», нельзя не признать, что этот тип отношений выглядит весьма привлекательным для современного общества, все более страдающего от социального отчуждения и дегуманизации, что побуждает его искать новые формы для обеспечения единства при сохранении полноты и многообразия своих частей. К сожалению, чем более привлекателен идеал, тем труднее он осуществим.

Есть ли какая-либо связь между общинностью, гражданственностью и соборностью, которую можно было бы проследить в истории или культуре? При анализе трех этих типов социокультурных отношений обращает на себя внимание то обстоятельство, что каждый последующий тип является не только радикальным отрицанием предыдущего, но и в известном смысле его продолжением, так как он рождается в лоне предшествующего состояния. В этом смысле не таким большим преувеличением являются слова А.С. Хомякова: «Община есть одно уцелевшее гражданское учреждение всей русской истории. Отними его, не останется ничего; из его же развития может развиться целый гражданский мир» [2; 162]. Исходя из этого, можно высказать предположение, что общинность, гражданственность и соборность относятся друг к другу как *тезис*, *антитезис* и *синтез*. Данный вывод следует из того, что два первых типа указанных отношений представляют противоположности, тогда как третий тип снимает противоречие между ними, будучи высшей формой разви-

тия существенных моментов каждого из них. Таким образом, соборность – синтез общинности и гражданственности.

Если это так, то исторической ошибкой славянофилов (Хомяков, братья Аксаковы), западников (Герцен, Бакунин) и сторонников «всеединства» (Достоевский, Соловьев), на наш взгляд, было то, что они видели в гражданском обществе Запада не более чем пагубное отрицание русской общины. Если бы эти мыслители, хорошо знакомые с диалектикой Гегеля, представили данные формы общности как не только противоположные, но и необходимые состояния в процессе развития, тогда, возможно, они бы пришли к иному выводу о том, какой путь ведет к соборности, соединяющей достоинства и лишенной недостатков традиционной и гражданской общины. Если рождение соборности из общинности является утопической мечтой, следствием идеализации общины, то переход от гражданственности к соборности представляет вероятную, хотя и не реализованную возможность. Поэтому не следует метафизически противопоставлять гражданское общество и соборную общность, если только за соборность не выдаются ее суррогаты в виде общинной патриархальности, тоталитарного коллективизма или религиозного фундаментализма. Хотя соборные и гражданские отношения отличаются друг от друга как должное и действительное, они, в конечном счете, не исключают друг друга. И, может быть, соборное согласие когда-нибудь станет явью, но не как воплощение религиозно-философского идеала, а как более высокая форма социокультурных отношений, т.е. межличностного общения и взаимодействия между личностью и обществом.

Примечания:

1. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 2 // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М.: Мысль, 1987-1990. Т. 2.
2. Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988.
3. Kearny E.N., Kearny M.A., Creadol S.A. The American way. An Introduction to American Culture. New Jersey. 1984.
4. Гегель Г. Философия права. М., 1990.
5. Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972-1984. Т. 5.
6. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
7. Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994.

Аннотация

Кочеров С.Н. Сельская община и гражданская общность, гражданское общество и соборное единство традиционно воспринимаются как противоположности. Но если подойти к ним с точки зрения диалектики, то они предстанут в виде хорошо знакомой триады: тезис – антитезис – синтез. Это позволяет по-новому взглянуть на соотношение общинности, гражданственности и соборности как типов социокультурных отношений.

The rural community and the civil community, the civil society and the cathedral unity are traditionally perceived as contrasts. But from the point of view of dialectics, they turn out to be a well known triad: the thesis - the antithesis - the synthesis. This reason allows to look in a new fashion at the correlation of the obshinnost, the citizenship and the sobornost as types of sociocultural relations.

Ксенофонов А. В.,

аспирант кафедры международного права
Российского университета дружбы народов

ДИПЛОМАТИЧЕСКИЙ ПРОТОКОЛ И ОСОБЕННОСТИ ЕГО РЕАЛИЗАЦИИ В МЕЖДУНАРОДНОМ ПРАВЕ

Дипломат в наши дни — официальное должностное лицо, сотрудник министерства иностранных дел или иного внешнеполитического государственного органа, ведущий работу по осуществлению официальных политических контактов с другими государствами как в своей стране (в центральном аппарате), так и в дипломатических представительствах (посольствах, миссиях, консульствах) за границей.

Согласно общепринятому пониманию, дипломатический протокол представляет собой совокупность правил, традиций и условностей, соблюдаемых правительствами, ведомствами иностранных дел, дипломатическими представительствами, иными официальными лицами в процессе международного общения.

Слово “протокол” происходит от греческого *protokollon* (*protos* — первый и *kolla* — клеить), которое в средние века означало правила оформления документов, а затем правила ведения архива. Со временем это слово стало применяться к правилам ведения дипломатических дел. Отсюда возникло современное понятие — дипломатический протокол. Его отдельные нормы называются церемониалом, например, церемониал вручения верительных грамот, встречи или проводов официальной делегации и т.п. Правила протокола основываются на так называемом принципе “международной вежливости”, под которым понимается соблюдение почтительности и уважение всего, что символизирует и представляет государство.

Протокол — не изобретение какой-то одной страны или группы дипломатов; это категория историческая, итог многовекового общения стран и народов между собой, накопления и отбора из бесконечных повторений тех правил поведения, которые в наибольшей степени отвечали интересам поддержания общения.

Примеры становления дипломатического протокола, или “посольского обычая”, как его называли в прошлом, содержит и история России. В XV—XVII веках в этом “обычае” было много своеобразия; в нем соединялись представления об идеале государства и наследие униженной зависимости от Золотой Орды, церемониальные нормы удельных княжеств и элементы ритуала монгольских ханств и стран Западной Европы. Все составные элементы этого “обычая” были нацелены на укрепление престижа государства, имели смысловую нагрузку.

Прием иностранных послов во дворце обставился особым церемониалом; царь восседал на троне в “саженной”, то есть усаженной золотом и самоцветами шубе, с золотыми цепями на груди; “большое” царское платье было неимоверно тяжелым.

Необходимость систематизации норм и требований дипломатического протокола ощущалась уже в далеком прошлом. Отсутствие соответствующих общепринятых правил в период становления и расцвета в ряде стран Европы феодально-абсолютистских монархий создавало немало поводов для серьезных конфликтов. За внешними мелочами церемониала скрывались серьезные проблемы государств, их политики, престижа верховной власти. С целью упорядочения норм протокола в России в 1774 году был выработан “Церемониал для чужестранных послов при императорском всероссийском дворе” — первый правительственный акт, обобщавший и утверждавший сложившиеся нормы русского дипломатического протокола.

В 1827 году были изданы “Высочайшие утвержденные этикетки при императорском российском дворе”, которыми определялся порядок встреч и проводов иностранных послов, аудиенций [1. С. 40-43].

Менялись времена, а с ними формы протокола, но всегда за условностями церемониала стояли вопросы большой политики государств, престижа власти. Можно с уверенностью сказать, что едва ли удастся найти какую-либо значимую внешнеполитическую акцию, которая реализовалась бы без использования правовых норм и правил дипломатического протокола. С его строгим соблюдением осуществляются государственные визиты, в том числе проходят встречи на высшем уровне; назначаются главы дипломатических представительств; происходит вручение верительных и отзывных грамот; проводятся разные виды дипломатических приемов; ведется дипломатическая переписка; происходят прием и проводы официальных делегаций; ведутся переговоры; созываются международные конференции и совещания; подписываются международные договоры и соглашения; осуществляется реагирование на разного рода праздничные, а также траурные события; соблюдается этикет гимна и государственного флага. В соответствии с правилами дипломатического протокола определяется поведение дипломатов в стране пребывания, их одежда в официальных случаях и т.д. Сферой применения дипломатического протокола является также ООН и другие международные организации. В протоколе этих организаций есть своя специфика, однако, в его основе лежат общепринятые нормы.

По своему назначению протокол является международной категорией — его основные положения должны соблюдаться более или менее одинаково всеми государствами. И хотя не существует каких-либо единых письменных или устных норм международного права, в полном объеме обязывающих государства к этому, последние стремятся следовать общим нормам, внося их нередко в свои акты внутреннего законодательства, руководствуясь также принципом “международной вежливости”. Вместе с тем неоднократно предпринимались попытки придать юридическую силу хотя бы некоторым нормам протокола, инкорпорировать их в действующее международное право.

Так, по вопросу определения старшинства между главами дипломатических представительств состоялись специальные постановления Венского конгресса от 19 марта 1815 г., подводившего итоги наполеоновским войнам, и Аахенского конгресса Священного союза от 21 ноября 1818 г. Эти два постановления лежали в основе между-, народной протокольной практики до 1961 года, просуществовав, таким образом, почти 150 лет. 18 апреля 1961 г. в Вене в результате многолетней работы по кодификации посольского права различных комитетов и комиссий Лиги наций, а затем Организации Объединенных Наций была подписана с участием СССР Венская конвенция о дипломатических сношениях. Эта конвенция в настоящее время регулирует многие вопросы дипломатической практики, в том числе и протокола.

Развитие средств транспорта и связи, прогресс в электронике, повсеместная компьютеризация и другие достижения научно-технического прогресса ускоряют темп дипломатической жизни, неизбежно сказываются на общей тенденции к рационализации и демократизации протокола, изменению некоторых церемониальных элементов, отказу от помпезности (во многих странах, например, отменен орудийный салют при встречах и проводах глав государств, упрощена процедура вручения верительных грамот и т.д.). Изменения могут вызываться необходимостью экономии времени государственного руководства, бережным отношением к расходованию денежных средств. Однако неизбежные с течением времени перемены в

протоколе не должны затрагивать его основополагающих норм, связанных прежде всего с принципами суверенитета государств, их равноправия в процессе международного общения, невмешательства во внутренние дела друг друга.

Вместе с тем многие нормы дипломатического протокола, такие, например, как порядок нанесения визитов, ведения беседы, организации приемов, принципы рассадки за столом на официальных завтраках и обедах, ведения переписки, применения визитных карточек и других форм международного общения, полезны не только для дипломатических работников, но и для всех других лиц, участвующих в международной деятельности или готовящихся к ней.

Необходимо, однако, иметь в виду, что, во-первых, только общение на государственном уровне и, соответственно, дипломатический протокол допускают использование в установленном законом порядке Государственного флага и других элементов государственной символики. Во-вторых, если отклонение от норм делового протокола может повлечь за собой недопонимание или даже обиду со стороны партнера, то ошибки, пусть и невольные, в дипломатическом протоколе могут быть расценены как умышленное оскорбление, чреватые подчас серьезнейшими осложнениями в межгосударственных отношениях. Практике известно немало случаев, когда из-за нигилизма в отношении протокольных норм создавались конфликтные, подчас трудноразрешимые ситуации.

Правовой статус иностранных граждан регулируется внутригосударственным законодательством и международными договорами соответствующих государств. По традиции принято считать, что существуют три вида режима иностранцев:

— национальный, означающий уравнивание иностранцев в той или иной области с собственными гражданами;

— режим наибольшего благоприятствования, предоставляющий иностранцам в какой-либо области такие обязанности, какие предусмотрены для граждан любого третьего государства, находящихся на территории данного государства в наиболее выгодном в правовом отношении положении;

— специальный режим, означающий предоставление иностранцам в какой-либо области определенных прав и (или) установление для них определенных обязанностей, отличающихся от тех, которые предусмотрены в данной области для собственных граждан соответствующего государства.

Государства как носители суверенитета в принципе самостоятельно регулируют вопросы въезда и выезда иностранцев, их пребывания на соответствующей территории. Вместе с тем они обеспечивают дипломатическую защиту своим гражданам за рубежом. Надо, однако, иметь в виду, что такая защита вовсе не означает безграничного права требовать освобождения от наказания гражданина, если он виновен. При нарушении иностранцем законодательства страны пребывания дипломатическая защита практически сводится к выяснению обстоятельств совершения правонарушения, подбору при необходимости адвокатов и другим подобным действиям.

Каждое государство устанавливает иностранным гражданам, находящимся на его территории, определенный объем прав и обязанностей. Оно же предоставляет им защиту личности и имущества от любых посягательств. Иностранцы, в свою очередь, обязаны уважать и соблюдать Конституцию и законы страны пребывания.

Иностранные граждане могут въезжать в Российскую Федерацию по действительным паспортам или документам их заменяющим только при наличии разрешения — въездных (въездных-выездных) Российских виз, если иной порядок въезда и выезда не установлен соглашением России с соответствующей страной.

Такие визы выдаются за границей российскими дипломатическими и консульскими Учреждениями. Если Россия не имеет дипломатических и консульских отношений с какими-то странами, то для получения визы необходимо обращаться в дипломатические и консульские учреждения тех стран, которые по договоренности представляют интересы России по консульским вопросам [2.С.13-19].

Основанием для выдачи виз на въезд в Россию иностранным гражданам, которые приезжают по служебным делам, является приглашение российских принимающих организаций, осуществляющих внешнеэкономическую деятельность на территории России, или постоянных иностранных представительств. Процедура приглашения зарубежного делового партнера и въезд в нашу страну предусматривает обязательную регистрацию российской принимающей организации в Консульском Управлении МИД России; направление после предварительного согласования приглашения иностранному партнеру; получение иностранными гражданами въездной-выездной российской визы в дипломатических и консульских учреждениях России за рубежом.

Новые Правила пребывания иностранцев в России вносят ряд послаблений в ранее действовавший режим. Так, теперь предусматривается возможность приезда иностранных граждан по приглашению кооперативов, совместных предприятий, ассоциаций и других организаций. Кроме того, упрощен порядок передвижения иностранцев по территории нашей страны; по просьбе российских принимающих организаций им может быть выдано разрешение на многократную визу. Увеличено время регистрации паспортов иностранных граждан, упрощен порядок следования в пункт, указанный в визе на въезд и т.д.

Рядом международно-правовых документов (Венская конвенция о дипломатических сношениях 1961 г., Венская конвенция о консульских сношениях 1963 г., Европейская конвенция о консульских функциях 1967 г.), а также двусторонними договорами предусмотрено право государства на защиту своих граждан, находящихся за границей. Соответственно на консульские отделы посольств России и другие консульские учреждения за рубежом возлагаются следующие функции:

- контроль за тем, чтобы юридические лица и граждане России пользовались всеми правами, предоставленными законодательством государства пребывания, за исключением прав, предоставляемых только собственным гражданам;
- учет постоянно проживающих и временно находящихся в их консульском округе граждан;
- вопросы гражданства (выдача, продление паспорта и внесение в них изменений);
- представление российских граждан в судебных учреждениях государства пребывания.

Встречам государственных деятелей, поездкам делегаций отводится важное место в ряду методов и форм дипломатической работы. В ходе таких встреч проводится обмен мнениями по интересующим стороны вопросам, имеют место официальные переговоры, подписываются с учётом международного права итоговые документы, определяющие существо и уровень отношений между соответствующими государствами, а нередко оказывающие влияние на судьбы мира, урегулирование спорных проблем и конфликтных ситуаций.

Протокольные особенности, связанные с проведением визитов, почести, оказываемые официальным делегациям, зависят от их уровня, положения руководителя (глава государства, премьер-министр, министр иностранных дел или другое высокопоставленное лицо), характера намечаемых к обсуждению вопросов.

Действующие в стране нормы протокольной практики, связанные с приемом отдельных; государственных деятелей и официальных делегаций, как правило, доводятся до сведения дипломатического корпуса циркулярными нотами. О возникающих периодически изменениях дипкорпус также своевременно информируется. Принятые в России виды визитов — официальный, деловой (рабочий), неофициальный, визит проездом, в целом соответствуют мировой практике. О характере предстоящего визита, его сроках и уровне стороны договариваются по дипломатическим каналам (через посольства) заранее. После достижения договоренности об официальном визите заблаговременно, в один и тот же день в обеих странах публикуются информационные сообщения.

В классификации визитов могут существовать различия, определяемые особенностями страны. Каждая из них руководствуется своими правилами и нормами на этот счет, не вступая, однако, в противоречие с международной практикой по принципиальным вопросам. Главное состоит в том, что в соответствии с действующим в международном праве положением о суверенном равенстве государств каждому из иностранных представителей одинакового уровня должен быть обеспечен равноценный протокольный прием вне зависимости от политических и иных соображений.

Официальному визиту (высший уровень визитов) присущи большая политическая значимость и особая торжественность. Он сопровождается оказанием церемониальных почестей при встрече и проходах высоких гостей, проведении других предусмотренных программой пребывания мероприятий, соответствующих протокольной практике. Целью официального визита является проведение политических переговоров, завершающееся нередко подписанием итогового документа. В программу закладываются, как правило, церемониальные мероприятия, связанные с посещением памятных мест и возложением венков к ним; официальные обед (завтрак), посещение театра (по желанию); встречи с представителями общественности; нередко визит в парламент; при наличии времени — ознакомительная поездка по стране.

Особое место среди официальных визитов принадлежит визитам главы государства или возглавляемой им делегации. Подобающие таким визитам почести начинают оказываться с момента встречи на границе или в другом первом пункте прибытия в государство (когда визит начинается не со столицы). Для встречи направляется официальный представитель (представители) центральной власти; участвуют также руководители местных (провинциальных) органов власти. Для встречи специально выезжает и аккредитованный в принимающей стране посол страны гостя. На месте встречи поднимаются государственные флаги двух стран.

Церемониал встречи в столице носит особо торжественный характер. На аэродроме поднимаются государственные флаги, вывешиваются приветственные транспаранты. Выстраивается почетный караул из состава вооруженных сил в парадной форме, с воинскими знаменами и оркестром. На встречу прибывают руководитель страны (иногда — второе лицо в государстве), другие официальные лица, посол страны гостя, персонал посольства. Послом может быть приглашена часть граждан, проживающих в столице. Во встрече участвуют также местные и иностранные корреспонденты. В соответствии с российским протоколом участие дипкорпуса в церемонии не предусматривается. Однако посольство страны гостя по согласованию с департаментом Протокола МИД РФ может пригласить некоторых иностранных послов, аккредитованных в Москве. Существуют страны, в которых дипкорпусу предписывается участие во встречах глав государств [3.С.82-84].

Утрапа высокого гостя встречают руководитель страны с супругой (если гость прибывает с супругой), посол страны гостя, начальник протокольной службы. Первыми из

самолета выходят высокий гость и его супруга, затем сопровождающие лица. Руководитель протокола представляет встречающих; гость — главных сопровождающих его лиц. Во многих странах принято супруге гостя преподносить букет цветов. В Индии, к примеру, гирлянды цветов преподносятся главному гостю и супруге.

После взаимных приветствий высокий гость и главный встречающий приглашаются пройти к почетному караулу, на специально отведенное место. Оркестр играет встречный марш. После принятия рапорта начальника почетного караула исполняются государственные гимны страны гостя и принимающей страны. Гость и главный встречающий проходят вдоль строя, гость останавливается перед знаменем и поклоном приветствует его. После обхода караула происходит представление гостю официальных встречающих лиц, Высокий гость возвращается к центральному сектору и занимает место, обозначенное ковром (иногда поднимается на специальный подиум); почетный караул проходит торжественным маршем.

С аэродрома высокий гость в автомашине, сопровождаемой эскортом мотоциклистов, отправляется в отведенную ему резиденцию. На улицах города по пути следования в соответствии с принятыми в той или иной стране протокольными нормами поднимаются флаги страны гостя и принимающего государства, вывешиваются приветственные транспаранты на двух языках.

В соответствии с российским протоколом завершение официальной церемонии встречи происходит в Кремле. Гость проходит в Георгиевский зал Большого Кремлевского дворца, где его приветствуют Президент РФ с супругой (если гость прибыл в Россию с супругой). После взаимных приветствий и краткой беседы гость прощается и в сопровождении директора департамента Протокола МИД РФ направляется в отведенную ему резиденцию в Кремле. В соответствии с протоколом США главу государства в аэропорту американский президент также не встречает. Торжественная церемония (с почетным караулом и исполнением гимнов) происходит в тот же, а иногда и на следующий день на лужайке перед Белым домом. В Японии основные почести высокому гостю из-за рубежа отдаются в императорском дворце “Акасака”. По-особому празднично организуются встречи глав государств во многих африканских странах: в дополнение к традиционным описанным выше атрибутам в ритуал включаются выступления фольклорных групп, исполняющих в колоритных национальных костюмах под гром тамтамов яркие африканские танцы.

В программу пребывания делегаций на высшем уровне включается посещение национальных святынь, возложение венков к ним. В Индии, например, такими являются место кремации Махатмы Ганди, Дом-музей Д.Неру и мемориал И.Ганди; во Франции — могила Неизвестного солдата у Триумфальной арки; на Кубе — монумент национальному герою Хосе Марти. В России официальным местом возложения венков иностранными делегациями является могила Неизвестного солдата у Кремлевской стены — символ героизма нашего народа в годы Великой Отечественной войны. В каждой стране разработан и утвержден подробный порядок посещения национальных памятников. Оно происходит до других мероприятий, одним из первых; гостей иногда сопровождают военные (как правило, при возложении венков к могилам Неизвестного солдата).

Центральное место в программах официальных визитов главы государства отводится их деловой части, включающей проведение встреч и переговоров с руководством посещаемой страны, подписание соглашений, совместных коммюнике и других документов, а также — весьма нередко в современной практике — совместные пресс-конференции по итогам визита. К деловой части относятся и возможные

встречи и беседы сопровождающих высокого гостя официальных должностных лиц (министр иностранных дел, министр финансов и др.) со своими коллегами, а также возможные односторонние пресс-конференции, интервью представителям печати, выступления по телевидению и радио. Иногда во время визита высокому guest вручаются национальные награды. Все эти элементы должны получать обязательное отражение в официальной программе.

Неотъемлемой частью визитов являются представительские мероприятия — официальный завтрак (ланч) или обед от имени руководства принимающей страны. Именно такой вид приема носит особенно торжественный характер, чему в немалой степени призван способствовать и интерьер соответствующих помещений — нередко официальных резиденций главы государства. Одновременно с утверждением программы рассматривается и список гостей, приглашаемых с обеих сторон на прием. Их количество и состав — не только дань протоколу, но и своеобразное свидетельство уровня и характера отношений между странами, их руководством. На прием обязательно приглашаются посол страны гостя и ряд старших дипломатических сотрудников посольства. В ходе завтрака или обеда стороны обмениваются речами-тостами, тексты которых в переводе на соответствующий язык заблаговременно раскладываются на столах. Основное содержание речей получает освещение в печати. При проведении ответного протокольного мероприятия со стороны гостя происходит обмен только краткими тостами.

В большинстве стран существует практика представления гостю глав дипломатических представительств. Забота об оповещении дипкорпуса об этой церемонии лежит на посольстве страны гостя. Если гость прибыл с супругой, то на церемонию представления главы диппредставительств также приглашаются с супругами. После представления подается легкое угощение. У гостя есть возможность при желании побеседовать с кем-либо из иностранных дипломатов.

С учетом пожеланий высокого гостя в программу его пребывания может быть включено официальное посещение театра, предполагающее в этом случае выполнение ряда протокольных требований — присутствие высоких официальных лиц принимающей страны в ложе с гостем, поднятие государственных флагов и исполнение перед началом спектакля гимнов двух стран. Артистам от имени гостя, как правило, преподносится корзина цветов.

Также с учетом пожеланий гостя в программу могут быть включены мероприятия по ознакомлению со столицей. Нередко они включают в себя визит в мэрию (городской муниципалитет), осмотр достопримечательностей, посещение музея (картинной галереи), учебного заведения и т.п. Могут быть запланированы встречи с представителями общественности, научных и деловых кругов. При посещении (что возможно по просьбе гостя) какого-либо военного объекта отдаются воинские почести. Автомашину гостя при всех поездках сопровождает эскорт мотоциклистов. Для супруги гостя и сопровождающих ее в поездке женщин организуется отдельная программа.

Официальный визит главы правительства, строящийся в целом по той же схеме, что и визит главы государства, имеет вместе с тем ряд отличий: при встрече (проводах) выстраивается почетный караул одного (а не трех) рода войск; не проводится церемония представления глав дипломатических представительств; во встречах (проводах) и протокольных мероприятиях принимает участие руководитель правительства страны-хозяйки. Главе государства наносится, как правило, визит.

В подготовке визитов за рубежом российского руководства самое активное участие принимают соответствующие посольства РФ, территориальные и протоколь-

ный департамент МИД. После определения даты визита в принимающую страну заблаговременно выезжает подготовительная группа, которая знакомится с проектом предлагаемой программы пребывания, уточняет все протокольные моменты. Особое внимание уделяется церемониалам встреч, проводов, возложения венков и др. С учетом принципа взаимности могут высказываться замечания по отдельным позициям программы. Принципиальную важность имеют при этом вопросы политической значимости визита, все протокольные моменты, затрагивающие престиж государства [4.С.94-98].

Деловой (рабочий) визит осуществляется главой государства, правительства, министром, иным государственным деятелем или делегацией и имеет целью проведение консультаций, участие в международных совещаниях и конференциях, в празднествах, подписание ранее согласованных договоров и других документов. В ходе таких непродолжительных по времени визитов гораздо меньшее внимание уделяется церемониалу: не предусматриваются, как правило, официальное посещение театра, возложение венков, поездка по стране, проводится одно (со стороны хозяев) протокольное мероприятие.

Под неофициальными визитами понимаются приезды зарубежных государственных деятелей по частным делам, в качестве гостя посла своей страны или туристом, а также на отдых или лечение. При осуществлении такого рода визитов официальные протокольные мероприятия не предусматриваются.

Таким образом, дипломатический протокол по своему назначению является международной категорией. Его основные нормы должны соблюдаться более или менее одинаково всеми государствами. Вместе с тем дипломатический протокол каждой страны имеет свои особенности. Государства вносят в него поправки, изменения и дополнения, исходя из социально-экономического строя, идеологии, национальных особенностей и исторических традиций.

Примечания

1. Никифоров Д. С., Борунков А.Ф. Дипломатический протокол в СССР: принципы, нормы, практика. М.: "Международные отношения", 1988.
2. Елисеев И.И., Жаров Ю.Ф. Консульская служба Российской Федерации М.:МГИМО, 2001.
3. Лядов П.Ф. История Российского протокола. М.: «Международные отношения», 2004.
4. Вуд Дж., Серре Ж. Дипломатический церемониал и протокол. /Пер. с англ. Ю.П. Ключкина, В.В. Пастеева, Г.И. Фомина Изд.2-е М.: «Международные отношения», 2003.

Аннотация

Ксенофонтов А.В. Дипломатический протокол и особенности его реализации в международном праве.

Статья раскрывает историю и эволюцию дипломатического протокола в международном праве, анализирует применение его норм в сфере приёмов и проводов официальных лиц государства, а также в ходе проведения переговоров.

Ksenofontov A.V. Diplomatic protocol and the peculiarities of its application in the International Law.

The article reveals the history and the development of the diplomatic protocol in International Law, the standards of diplomatic protocol, analyses the procedure of receiving and seeing off the officials and the course of negotiations.

Оборский А.Ю.,

*Военный университет, адъюнкт кафедры
философии и религиоведения, подполковник*

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ СИСТЕМЫ КОМПЛЕКТОВАНИЯ ВООРУЖЕННЫХ СИЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Система комплектования вооруженных сил в период их модернизации всегда требует обновления. Она, как известно, напрямую зависит от социально-исторических качеств общества, но, в то же время, состояние армии и флота напрямую детерминированы самой системой комплектования. В данной статье будет представлен философский взгляд на эту и другие, связанные с ней проблемы, которые наряду с ценностными приоритетами автора, будут нагружены постижением истины, поисками интерсубъективного, попытками заглянуть в саму сущность явления.

Выяснение причинной обусловленности, следует начать с прояснения самой системы комплектования Российских Вооруженных Сил, где надлежит сосредоточить внимание на отдельных особых свойствах целостного феномена, выявить его онтологические основания, прояснить связь с другими свойствами социального бытия.

Выделим различные подходы к пониманию сущности системы комплектования. Определения системы комплектования можно обнаружить в различных социальных науках.

Так, отечественные политологи определяют систему комплектования как совокупность специальных мероприятий, проводимых государством, органами военного управления через свои соответствующие институты и учреждения с целью обеспечения установленной государством потребности вооруженных сил в личном составе, возникающих при этом отношений, а так же государственных институтов, регулирующих данные отношения.¹

В социологии разработано свое понимание системы комплектования как совокупности взаимосвязанных организационных (государственных, общественных, военных структур) и функциональных элементов, осуществляющих весь комплекс мероприятий по обеспечению потребности армии в личном составе в соответствии с теми принципами и способами комплектования вооруженных сил, которые установлены в государстве.²

В юридической литературе под системой комплектования понимают совокупность правовых норм, которые устанавливают полномочия и порядок деятельности государственных органов, осуществляющих обеспечение вооруженных сил личным составом, обязательную и добровольную подготовку граждан к военной службе, а также права и обязанности граждан в сфере этой деятельности.³

Ученые-экономисты представляют систему комплектования вооруженных сил как совокупность специальных мероприятий, проводимых государством, органами военного управления через свои соответствующие институты и учреждения с целью удовлетворения потребностей вооруженных сил в личном составе, системы отношений, возникающих в процессе комплектования вооруженных сил и государственных институтов, регулирующих данные отношения.⁴

В военной энциклопедической литературе комплектование вооруженных сил представлено как совокупность мероприятий, проводимых государством и регулируемых законодательством по удовлетворению потребностей вооруженных сил в

личном составе, а в более широком понимании также в вооружении, военной технике, и других материальных средствах.⁵

Ограничим исследовательскую задачу и рассмотрим систему комплектования вооруженных сил исходя из узкого понимания, которое непосредственно связано с человеческим потенциалом общества, подлежащим призыву или набору на военную службу и удовлетворяющим количественным и качественным параметрам его военной организации.

Остановимся на онтологической структурности системы комплектования Российских Вооруженных Сил. Первопризнаком системы комплектования российских вооруженных сил, как и любой системы общества, является ее зависимость от общества. Система комплектования Российских Вооруженных Сил не представляет собой какую-то субстанциональную часть реальности, она является способом организации, обособления определенного аспекта социального бытия и имеет непосредственную связь с конкретным обществом, его сферами и субъектами. Основным субъектом, с которым работает система комплектования, представлен человек, соответствующий установленным требованиям к службе в Вооруженных Силах России. Здесь следует учитывать специфичность бытия системы комплектования Вооруженных Сил Российской Федерации, так как оно представляет собой «бытие – внеприродное», «бытие – социально-организованное», «бытие – правовое», «бытие – военно-политическое». Это сфера деятельности особого субъекта, связанного с обеспечением вооруженных сил в первую очередь людьми, подходящими для службы в военной организации.

В качестве второго признака системы комплектования Вооруженных Сил Российской Федерации следует отметить ее взаимосвязь с конкретным государством, его военно-политическими потребностями и формами организации.

За многие века развития только некоторых европейских государств имели место принудительный способ комплектования, служба в армии добровольцев, привлечение наемников и другие способы. В ходе исторического развития Российского государства его вооруженные силы имели разнообразные формы организации и источники комплектования воинами. Кроме того, использовались территориальный (когда военнотрудовой проходит службу неподалеку от места жительства) и экстерриториальный принципы комплектования вооруженных сил. В ряде государств сочетались перечисленные способы.

Система комплектования должна иметь комплексный характер, так как она подвержена изменениям в зависимости от меняющихся экономических условий, в которых находится общество. Она должна отражать основные сферы жизнедеятельности общества: духовную, политическую, социальную и экономическую. Одновременно и в этих сферах система комплектования должна быть представлена.

Наконец, в-третьих, она должна опираться на исторический опыт государства в организации комплектования армии, а также учитывать международный опыт военного строительства.

Сущность системы комплектования Российских Вооруженных Сил - это явление особого рода. Она имеет взаимосвязи со всеми элементами социального бытия, но проявляется не в каждом его аспекте. Тем не менее, и от этих связей и отношений зависят сущностные признаки, поскольку просматривается взаимосвязь с ней, прямо или косвенно большинства граждан, живущих в Российской Федерации. Именно поэтому в системообразующем воздействии системы комплектования Российских Вооруженных Сил должен быть явно выражен основной принцип: единства обще-

ства и его вооруженной организации.

Подводя некоторые вышеизложенного, можно предложить следующее определение системы комплектования вооруженных сил.

Система комплектования вооруженных сил представляет собой целостную, социально обусловленную, специально созданную государственно-организованную и исторически преемственную часть военной организации общества, главная функция которого – обеспечивать надежное пополнение армии и флота, прежде всего, личным составом, отвечающим требованиям современной войны, а также организация поставок материальных средств и ресурсов, необходимых для защиты Отечества.

На систему комплектования вооруженных сил воздействует ряд факторов. При рассмотрении различных детерминант, влияющих на формирование системы комплектования вооруженных сил, можно вести речь о совокупности двух диалектически взаимосвязанных факторов: внешних угроз и внутренних условий. Среди них следует выделить политическую целесообразность, экономический, научный, духовный потенциал страны по удовлетворению потребностей армии и флота в личном составе и др. Причем политическая целесообразность является основным и ведущим признаком. Кроме того, можно рассмотреть как объективные общественные условия, в которых она (система комплектования) функционирует, так и субъективные составляющие, связанные с деятельностью личностного фактора. Чем теснее взаимодействие объективно-социального и объективно-личностного, которые определены наличием соответствующих внешних и внутренних условий функционирования системы комплектования вооруженных сил, тем выше ее эффективность.

Одним из важнейших факторов, детерминирующим становление и развитие в государстве определенной системы комплектования, являются внешнеполитические условия и характер угроз безопасности страны.

Современная международная обстановка такова, что расширение Североатлантического Союза, втягивание во взаимодействие с военными структурами НАТО ряда стран СНГ превратит их в своеобразный кордон, опоясывающий Россию от северо-западных до юго-восточных границ, что приведет к глобальной нестабильности не только в Европе, но и во всем мире. Очевидно, что на современном этапе потенциальная военная опасность для России на Западе исходит в первую очередь со стороны НАТО.

Еще одним фактором, существенно влияющим на международную обстановку, является ярко оформившийся в последнее время процесс обострения противоречий по культурно-этническому и религиозному признакам.⁶ Особенно большое значение в деятельности Вооруженных Сил приобретает борьба с терроризмом, который бросает вызов безопасности человечества.

В соответствии с этими угрозами, система комплектования вооруженных сил должна обеспечивать готовность к участию в войнах любых известных типов.

В своем Послании Федеральному собранию Президент Российской Федерации В.В.Путин 10 мая 2006 г. сформулировал перспективы развития военной организации государства в предстоящее время: «...современной России нужна армия, имеющая все возможности адекватно реагировать на современные угрозы. У нас с вами должны быть Вооруженные силы, способные одновременно вести борьбу в глобальном, региональном, а если потребуются и в нескольких локальных конфликтах». В этом плане адекватно должна меняться и система комплектования в определенных своих элементах, причем если не обеспечивается качество, то наиболее простым способом достижения цели становится увеличение количества.

Одним из важнейших факторов, определяющим приоритеты строительства Вооруженных сил любого государства, является военно-экономический компонент.⁷ Один из основных законов войны говорит о том, что от экономических возможностей государства, уровня его военно-экономического потенциала зависят качество и количество оружия и боевой техники, организация и состав войск и сил флота, их система комплектования, уровень их материального обеспечения.⁸

Необходимо отметить, что экономические возможности государства автоматически не играют главенствующую роль в становлении той или иной системы комплектования. Экономические возможности государства, как правило, подчиняются интересам обеспечения его безопасности.

Значимым фактором, влияющим на строительство вооруженных сил, является и тип государственного устройства. Исторические примеры показывают, что зачастую демократические государства оказывались не готовыми к вооруженной защите своей безопасности и суверенитета и очень часто в вооруженном противостоянии с менее демократическими режимами его проигрывали.

Так было и в XI – XII вв. в Древнерусском государстве, когда процесс феодальной раздробленности сделал княжества менее боеспособными и более уязвимыми. Это было одной из причин того, что в XIII в. Русь пала под ударами монголо-татарских полчищ. Характерна в этом отношении и ситуация в западной Европе в начале XIX века, когда созданная Наполеоном впервые для достижения своих амбициозных целей массовая армия создала серьезную угрозу ряду государств.

Еще одной из важнейших детерминант системы комплектования вооруженных сил является демографическая ситуация в стране, которая для России в настоящее время достаточно тяжелая. Она характеризуется снижением продолжительности жизни, серьезным уменьшением рождаемости, высокой смертностью населения. Демографический прогноз для Российской Федерации неутешителен. По данным ООН численность населения Российской Федерации через 10 лет может составить 121 млн. человек.

Сложившиеся тенденции демографического развития не отвечают стратегическим интересам Российской Федерации и представляют угрозу национальной безопасности России. Общее сокращение численности населения и, как результат, снижение плотности его расселения, создают опасность ослабления политического, экономического и военного влияния России, возможность дополнительных притязаний на территорию Российской Федерации. Сокращение численности молодежи неизбежно вызовет опасность обострения проблем комплектования вооруженных сил, и других силовых структур, что представляет собой угрозу сохранения оборонного потенциала страны.

Все это требует изменений в системе комплектования, без которых станет невозможным поддерживать на должном уровне боеготовность Вооруженных сил Российской Федерации.

Наряду с объективными факторами, на формирование системы комплектования в государстве накладывает серьезный отпечаток и субъективизм. Это выражается в зависимости принимаемых решений по реформированию военной организации от политической ситуации и личных амбиций политиков. Предстоящие президентские и парламентские выборы, авторитет должностного лица, принимающего решения по военно-политическим вопросам, наличие или отсутствие четкого, научно обоснованного плана преобразований, доступность и открытость для широкой общественности информации по военным проблемам и т.п. существенно влияют на

результат преобразований.

Например, в 1996 г. серьезно упавший престиж Президента России перед выборами на второй срок необходимо было срочно повышать. В этой ситуации был предпринят ряд непродуманных, популистских мер. Одной из них стал Указ Президента Российской Федерации № 722 от 16 мая. В соответствии с ним, к весне 2000 года Вооруженные силы и другие вооруженные формирования должны были перейти на комплектование должностей солдат и сержантов исключительно контрактниками с одновременной отменой призыва на военную службу. Этот указ вызвал ряд серьезных вопросов даже у военного руководства. Однако в условиях растущей непопулярности войны в Чечне подобный ход способствовал повышению рейтинга Б.Н.Ельцина, но в силу объективных условий выполнен он не был.

В отсутствии четких ориентиров и всестороннего обоснования главных направлений реформы, планы по преобразованию Вооруженных силы постоянно менялись, каждый раз радикально, а их выполнение ни разу не было доведено до конца.

Известнейший военно-политический деятель Д.А.Милютин, организатор одной из самых успешных военных реформ в России, считал способность и готовность главы государства, политического руководства к проведению военных реформ наиглавнейшим условием успеха. Он указывал, что «...в деле военном, более чем в каком-либо другом успех обуславливается личностью главнокомандующего и ближайших помощников».⁹

Д.А. Милютин отмечал еще один очень интересный момент, существенно влияющий на эффективность любых реформ, в том числе и военных. Речь идет о частой смене руководителей, отвечающих за их реализацию. Политик считал, что «перемены нескольких личностей во главе правления, близорукость и заблуждение руководителей государства могут произвести задержку»¹⁰ в проведении реформ. В ходе же преобразований в России в последние десятилетия наблюдалась частая смена лиц, отвечающих за военную реформу. Даже Министры обороны менялись очень быстро. Зачастую создание новой военной организации государства поручалась людям некомпетентным, далеким от армии. Отсутствие глубоких и основательных знаний, компетентности и авторитета у Верховного главнокомандующего и других государственных деятелей в вопросах государственного устройства, военной политики и военного дела может стать одним из серьезных препятствий на пути осуществления военных преобразований.

Еще одним из важнейших внутренних факторов является социокультурная организация общества, которая выражается, в отношении к военной службе и защитникам Отечества со стороны общества.

Исторически сложилось так, что на протяжении многих веков Россия вынуждена была защищать свой суверенитет и независимость. Россия последовательно отстаивала свои принципы государственности, отбиваясь от желания соседей прирастить свои земли за ее счет. За это время менялись противники, границы, цели войн, становилось иным социально-политическое, экономическое и военное положение России. То она отстаивала естественное право на существование как самостоятельного государства, то стремилась вернуть утраченное и захваченное врагами в тяжелые годы испытаний, то расширяла границы, укрепляя свое могущество и влияние.

В целом с начала IX века Россия провела в различных войнах 495 лет. Наиболее упорной и продолжительной была борьба с западными государствами - 191 год. Еще 161 год Россия воевала на востоке, 143 года — на юге.¹¹ Подобная ситуация привела к

тому, что служба в армии стала необходимым атрибутом общества, делом почетным и необходимым. Распространенными стали такие понятия, как «ратник», «витязь», «богатырь», которые широко использовались в былинах, сказаниях, легендах и давали представление о защитниках народа, всегда ставивших общественные интересы выше личных, готовых отдать жизнь за Русь.

В российской военной общности испокон веков действовал закон воинской морали, основанный на заповеди православия «За други своя!». Основные слагаемые российского общественного менталитета – соборность, артельность, заложенные в духовный фундамент русской армии, явились определяющими предпосылками для формирования морального духа Вооруженных Сил, который давал возможность успешно выполнять неизменную социальную функцию по защите своего народа от агрессора.

Именно духовные компоненты состояния общества и его армии и флота находятся сейчас в крайне сложном и противоречивом состоянии. С распадом советского государства, единых Вооруженных сил произошла девальвация таких духовных ценностей, как «Родина», «Отечество», для многих военнослужащих стало затруднительным отчетливое осмысление и уяснение целей и социального предназначения армии. Духовно-нравственная ситуация в армии и на флоте осложняется тем, что взамен разрушенных ценностей пока еще не создано новых, соответствующих сущности и направленности социальных преобразований, осуществляемых в российском обществе, духу времени.

Радикальные изменения последних полутора десятков лет негативно отразились на армии как социальном институте воспитания молодежи, прежде всего в результате болезненной трансформации всего армейского организма. Среди негативных факторов оказались либеральная идея с присущим ей культом индивидуализма. Процесс становления общества потребления, атомизации общественных отношений, болезненно проходящий в российском социуме, для российской армии, испокон веков опорой которой служил коллективизм, становится основной причиной ее постепенной деморализации и приводит к падению престижа военной службы в обществе.

Возникшее противоречие между привнесенной идеей индивидуализма и внутренней коллективистской природой российской военной общности серьезно сказалось на формировании личности военнослужащих. Резкая смена прежних общесоциальных и собственно армейских ценностей на новые привела к растерянности, породила апатию и нигилизм личного состава. Многие опасные явления, такие как коммерциализация служебных отношений, злоупотребление властью, казарменный рэкет и издевательства стали

В современных условиях очень актуальны слова известного русского философа В.Соловьева: «Если на военную службу все, начиная с начальства, станут смотреть как на неизбежное покуда зло, то, во-первых, никто не станет добровольно избирать военную профессию на всю жизнь, кроме разве какого-нибудь отребья природы, которому больше деваться некуда; а, во-вторых, все те, кому поневоле придется нести временную воинскую повинность, будут нести ее с теми чувствами, с которыми каторжники, прикованные к своей тачке, несут свои цепи. Извольте при этом говорить о боевых качествах и военном духе».¹²

В последнее время ситуация начинает меняться. Так, несмотря на проблемы, принято и реализуется постановление Правительства Российской Федерации № 523 от 25 августа 2003 г. «О федеральной целевой программе «Переход к комплектованию

военнослужащими, проходящими военную службу по контракту, ряда соединений и воинских частей» на 2004 – 2007 годы». Эта программа в первую очередь предусматривает коренные позитивные изменения в общественном сознании по отношению к военной структуре государства и военнослужащим всех категорий, выделение необходимых денежных и материально-технических средств для достойной и своевременной оплаты труда военнослужащих, создания для них нормальных условий службы, жизни и быта.

Таким образом, социальные факторы системы комплектования представляют собой сложную структуру детерминант внешней и внутренней направленности, субъективного и объективного воздействия, имеют сферный характер (экономические, политические, социальные, духовные) и обеспечивают устойчивое и целостное существование всего комплекса мероприятий по защите Отечества и его основного элемента – Российских Вооруженных Сил.

Примечания:

1. См.: Митюков А.Г. Социально-политические проблемы комплектования Вооруженных Сил Российской Федерации: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. - М.: ГАВС, 1994. С.15.
2. См.: Колядинов А.И. Комплектование кадров Вооруженных сил России на контрактной основе: факторы и трудности реализации: Автореф. ...дис. канд. социол. наук. – М., 1999. С.10.
3. См.: Пажитных В.В. Сущность и содержательная сторона комплектования Вооруженных Сил Российской Федерации (теоретико-правовое исследование) // Сборник научных статей адъюнктов. 2004.– № 12. Часть 3. С.57.
4. См.: Красный В.А. Экономические основы комплектования Вооруженных Сил Российской Федерации личным составом в условиях рыночной экономики: Автореф. дис. ...канд. экон. наук. - М.: ВУ, 2005. С.15.
5. См.: Военный энциклопедический словарь. - М.: « ОНИКС 21 век», 2002. С.632.
6. См.: Хантингтон. С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2005. С.327.
7. См.: Звинчуков Н.И. Строительство Вооруженных Сил: сущность, содержание, приоритеты (социально-философский анализ). Автореф. ...дис. канд. филос. наук.- М., 1996. С.18-19.
8. См.: Тюшкевич. С.А. Законы войны: сущность, механизм действия, факторы использования. — М.: Книга и бизнес, 2002. С. 67.
9. См.: Милютин Д.А. Старческие размышления о современном положении военного дела в России // Известия Императорской Николаевской Академии. – СПб., 1882. - № 30. С. 837.
10. См.: Милютин Д.А. Дневник. – Т.VII. - 1873-1875.- М., 1974. С.78.
11. См.: Дегтярев А.П. Семин В.П. Россия в войнах и вооруженных конфликтах. – М.: Граница, 2004. С.19.
12. Соловьев В.С. Избранное. – М.,1990. С.253.

Аннотация

Оборский А.Ю. К вопросу о социальной детерминации системы комплектования Вооруженных Сил Российской Федерации.

В статье рассматриваются различные взгляды на систему комплектования вооруженных сил, сложившиеся в различных гуманитарных науках и предлагается авторское определение этого явления с позиции социальной философии. Автором анализируются

ется влияние комплекса социальных факторов на формирование системы комплектования вооруженных сил, а также производится их классификация по ряду оснований.

Oborsky A. U. Speaking about social determination of the system of brining up to strength of Armed Forces in Russian Federation.

The article contains different views of the system of brining up to strength of Armed Forces in various humane studies. It also includes the author's definition of this phenomenon from the philosophical point of view. The author analyses the influence of the social factors complex on the organization of brining up to strength of Armed Forces. In this work you can also find the clas-sification of these factors according to a number of principles.

РАЗДЕЛ 3.
ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИКО-ФИЛОСФСКОЙ
ПРОБЛЕМАТИКИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Агальцова Е.Н.,

*к. филос. наук, доцент кафедры социологии и управления
Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина*

ПРОБЛЕМА ИСТОРИЗМА И ИСТОРИЧЕСКОГО
В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА

Подчеркивая, что предметом социальной философии является непреходящая природа человека и общества, познание которых приведет к пониманию назначения человека и неизменного идеала общественной жизни, С.Л. Франк отмечает, что существует воззрение, сторонники которого отрицают это положение. Речь идет о направлении, называемом «историзмом», возникшем в XIX веке вместе с первыми попытками научного изучения истории на основе огромного исторического материала. Особое внимание уделялось изучению исторического прошлого, что нередко порождало пренебрежение к исследованию специфики существующей действительности. В результате изучение прошлого привело к осознанию «своеобразия эпох, их жизненных укладов, быта и верований»(1). Конечным итогом этого процесса было возникновение и широкое распространения убеждения в «изменчивости, текучести всех общественных явлений», а также в «отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни»(2).

В результате возникло направление «историзма», «согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчет о единичном и его изменении во времени»(3). Конечным выводом стало устойчивое убеждение, согласно которому «не существует «человека» и «общества» вообще; существуют лишь общество и человек данной эпохи и среды» (4).

С.Л. Франк называет историзм мировоззрением социально - философского релятивизма, исходящего из существования конкретного и многообразного бытия, «выдаваемого за адекватное изображение самой живой полноты бытия»(5). Разрушая абстрактно - рационалистическое учение о существовании «естественного права» или «естественного состояния» общества, основанное на отрицания конкретного исторического многообразия, сторонники релятивизма характеризуют его как целостное мировоззрение, законченную теорию о строении бытия, то есть «универсальное социально-философское обобщение»(6). Таким образом, историзм представляет собой общий взгляд на природу человека и общества, «выступающий с притязанием быть абсолютной, то есть свехисторической истиной»(7).

Основное противоречие историзма, согласно Франку, состоит в убеждении, что «общественной жизни присуща вечная, непреходящая, никаким историческим условиям не подвластная изменчивость», которое сочеталась с утверждением, «что она не обладает никакими вечными, неизменными свойствами вообще», так что «в ней нет ничего кроме самой этой изменчивости»(8).

Такой стиль мышления С.Л. Франк характеризует как догматическое допуще-

ние, исключаяющее историческую точку зрения, но отражая историческое состояние «умов нашего времени со всей относительностью, присущей такому историческому состоянию»(9).

С.Л. Франк характеризует исторический релятивизм как игнорирование непреходящего, как опору на протагоровское сознание, согласно которому «каждый человек имеет свою истину и что «истина есть то, что каждому кажется истиной» (10). В итоге сторонники релятивизма, исходя их убеждения, «что каждая эпоха живет по-своему, сама уже не знает, как ей надо жить. Прежние эпохи жили и верили, нынешняя обречена только знать, как жили и во что верили прежние. Прежние эпохи не в силах были понять порядки и верования, противоречащие их собственным; мы теперь можем понять все - но зато не имеем ничего собственного»(11).

Выход из этого противоречия, согласно Франку, состоит в том, чтобы каждая эпоха, желающая иметь свой неповторимый облик и свою историю «должна прежде всего верить не в свое собственное своеобразие, а во что-то абсолютное и вечное - что история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история. Прежние эпохи творили историю, нам же остается только изучать ее; и это наше несчастье и бессилие историзм хочет выдать за вечное существо человеческой жизни» (12).

Вместе с тем, идея абсолютной разнородности исторических состояний делает, в принципе, невозможным историческое знание, поскольку «при совершенной разнородности исторических эпох знание прошлого не имело бы никакого значения для понимания настоящего; историческое знание ничем не обогащало бы нашего духа, не расширяло бы наш умственный кругозор, не помогало бы нам ориентироваться в жизни; неприложимое к пониманию настоящего, оно оставалось бы делом праздного любопытства, собранием ненужных курьезов» (13). Подлинное знание истории, полагает Франк, предполагает выработку общих понятий, отражающих сверхвременный смысл истории, поскольку «все временное, во всей своей изменчивости и мимолетности, есть выражение и воплощение сверхвременно - общих начал» (14).

Аргументируя эту точку зрения, С.Л. Франк исходит из существования двух состояний бытия и общественной жизни: временного и вневременного. В соответствии с этим, любой вид бытия характеризуется как многообразием, так и стабильным единством, пронизываемым эту непрерывной изменчивостью. Отсюда вывод: конкретное историческое многообразие знаний о меняющемся мире есть часть знаний человеческой жизни, которой, «как соотносительная ей другая сторона, соответствует философское созерцание общего и вечного в ней... Сама история всегда была наставницей мудрости, умудренного понимания вечных начал и законов человеческой жизни и судьбы. Историзм как отрицание социальной философии - знания общего и вечного в общественном бытии - есть лишь случайное, временное заболевание слепоты, которое должно быть преодолено энергией человеческого самопознания»(15). Таким образом, являясь познанием вечного в общественной жизни, социальная философия представляет собой «устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории»(16).

Обращаясь к этой проблеме, С.Л. Франк подвергает анализу с позиций социальная философия два типа философии истории. Первый заключается в стремлении понять конечное состояние исторического развития, что, собственно, и является, по мнению ее сторонников, конечным состоянием исторического процесса, все предшествующее историческое движение которого направлено к достижению конечной цели истории. Теоретическим обоснование первого типа философии истории является идея прогресса, согласно которой человечество «беспрерывно идет

вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели»(17).

Известно, что идея направленности исторического движения была основой первой систематической «Философии истории» И.Г. Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции XVIII века А.Р.Ж. Тюрго и М.Ж.А.Н. Кондорсэ. Позднее идею такой философии истории развил Г.В.Ф. Гегель. Этой же идеей проникнут так называемый «закон трех стадий» (богословной, метафизической, позитивной), проходимых человечеством, в «Социологии» Огюста Конта. В результате идея исторического прогресса стала достоянием общественных наук, то есть самым распространенным общественным мировоззрением «с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни»(18).

Анализируя сложившуюся ситуацию, С.Л. Франк отмечает, что основным недостатком теории прогресса является игнорирование идеи относительного прогресса, неизбежно ведущего к утрате значимых культурных ценностей, абсолютизация частного, а также и то обстоятельство, что история наряду с периодами подъема и совершенствования знала достаточно много эпох упадка, разложения и гибели. К их числу следует отнести падение античной цивилизации, а также варварство, характерное для первой мировой войны. Таким образом, считает С.Л. Франк в мире «не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни» (19). Отсюда вывод: на теории прогресса не может основываться никакая философия истории, поскольку идея прогресса предполагает конечное состояния исторического процесса, определить которого, в принципе, невозможно. Пытаясь разрешить указанное противоречие, ряд мыслителей вместо теории прогресса выдвинули теорию сегодняшнего дня, которую С.Л. Франк характеризует как искажение мировой исторической перспективы. Так, Г.В.Ф. Гегель считал высшим достижением всемирной истории словесную монархию Пруссии своего времени и свою собственную философию, для Огюста Конта созданный им «позитивизм» был предельным выражением духовного развития всего человечества»(20). Анализируя наследие европейских мыслителей, С.Л. Франк делает вывод, что их понимание истории предполагает путь «1) от Адама до моего дедушки - период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня - период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории» (21).

Несостоятельность подобной философии истории, исходящей из убеждения существования смысла истории путем достижения ее конечной цели С.Л. Франк аргументирует идеей утраты всей полноты исторического движения. «Ни морально, ни научно нельзя примириться с таким представлением. Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом»(22).

Основное заблуждение авторов теории прогресса заключается в рассмотрении истории исключительно как последовательной смены разных периодов. «Но это совершенно невозможно; ибо в этом своем аспекте история становится «дурной», бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и ника-

кой цельности» (23).

Таким образом, согласно Франку, смысл истории заключается не в смене ее отдельных состояний и достижении конечной цели исторического движения, «а в том, что ее конкретное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества... как многообразное выражение единого духовного существа человечества. Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно...научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования» (24). Это положение приводит С.Л. Франка к выводу, согласно которому «философия истории сама – в отличие от положительной исторической науки – есть не историческое, а сверхисторическое знание...Отсюда же следует, что философия истории должна опираться на социальную философию, которая образует как бы твердый остов для нее»(25).

Признавая, что конкретно – сверхвременное историческое состояние есть единство «временного и вневременно – общего». С.Л. Франк делает вывод, что и конкретное самосознание человечества «слагается из познания исторического многообразия и знания общих, постоянных условий его духовно - общественного бытия», а «социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте бытия своего предмета (доселе еще не достигнутую) философию истории» (26). Таким образом, социальная философия исходит из существования в общественной жизни вечных, неизменных, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей, познание которых составляет задачу социальной философии. Вместе с тем, С.Л. Франк полагает, что действующие в общественной жизни имманентные закономерности не относятся к числу наиболее острых проблем. Более значимыми в этом случае являются «социально-философские вопросы, которые касаются не абсолютно и непререкаемо необходимого в общественной жизни, а того, где люди могут ставить себе разные цели, стремиться к разному...Поэтому и в социальной философии наибольшее значение и наибольший интерес имеют не связи, феноменологически - априорно необходимые, а необходимости иного рода, уяснение которых может помочь людям в их колебаниях, в их исканиях правильного пути» (27). Поэтому не менее важной, согласно Франку, является проблема соотношения свободы и необходимости в общественном развитии.

Основная идея в данном случае состоит в признании, что любые общественные цели и процессы формируются в условиях свободы выбора, а не в условиях абсолютной необходимости, поскольку то, что необходимо в принципе, не может быть целью никаких стремлений. Окончательный вывод С.Л. Франка предполагает, что все, к чему человек свободно стремится, эмпирически не необходимо. Иное состояние диктуется так называемой онтологической необходимостью. Суть проблемы, согласно Франку, состоит в том, что «не все, что онтологически, по существу, по глубинной структуре бытия, необходимо, тем самым всегда и с полной определенностью осуществляется эмпирически; ибо существуют внешние, эмпирические силы, которые во внешнем осуществлении, на видимой поверхности жизни могут противодействовать осуществлению онтологически необходимого» (28). К числу онтологически необходимого С.Л. Франк относит телеологические закономерности органической жизни, а также необходимые условия развития живого организма, нарушение которых может привести к его гибели. Существуют также необходимые онтологические условия существования общественной жизни, нарушение которых человеком может привести к гибели любого общества. « Это - онтологические за-

кономерности, с одной стороны, нарушимые человеческой волей и, с другой стороны, служащие вечными, идеально определяющими ее нормами... В этих законах, имеющих непререкаемо - вечную силу, обеспечивающих здоровую жизнь общества, - в законах, нарушение которых карается общественным разложением и гибелью, человек имеет твердое мерило того, что истинно должно быть, к чему он должен направлять и приспособлять свои стремления»(29).

Таким образом, С.Л. Франк обосновывает категорию исторического как вне-временную, а не исторически конкретное, неизбежно изменяющееся состояния мира. В русской философии истории впервые эта проблема рассматривалась в трудах В.О. Ключевского.

Касаясь вопроса смысла и назначения истории, В.О. Ключевский, подчеркивает, что содержанием истории как специальной отрасли научного знания служит «исторический процесс, то есть ход, условия и успехи человеческого общежития или жизнь человеческая в её развитии и результатах»(30). Опираясь на труды С.М.Соловьёва, В.О. Ключевский определял историческое результатом познания истории как процесса движения во времени. Считая человека основным объектом исторического, В.О. Ключевский в «Методологии истории» определяет смысл и назначение истории как передачу последующим поколениям созданных человеком ценностей культуры, которые имеют в истории человечества непреходящее значение, В.О. Ключевский заложил основы аксиологического осмысления истории, а «историческое» определил как категорию историософии.

Завершение духовной работы по обоснованию сущности исторического связано с работой С.Л. Франка «Свет во тьме» (1945 г.) и исследованием Г.В. Флоровского «Положение христианского историка» (1959). Рассматривая важнейшие концепции философии истории, С.Л. Франк подчеркивает, что «история человечества... есть процесс, в котором *прошлое сохраняется в настоящем*, то есть ...все последующее связано с предыдущим, наслаивается и опирается на него и содержит его в себе: история немыслима без памяти» (31)

Рассматривая историю как форму памяти, С.Л. Франк тем самым признает «историческим» только вечные культурные ценности, которые не подвергаются абсолютному забвению, сохраняясь в индивидуальной и коллективной памяти людей. Таким образом, онтологическая природа истории заключается в верности человечества историческому прошлому, а сущность истории состоит в развитии вечной силы бытия. Только в такой случае мы имеем оправданную форму веры и «прогресс» — веры в некое внутреннее созревание мира, подготовляющее его последнее просветление и преобразование. Мировая история, согласно Франку, есть богочеловеческий процесс, имеющий две стороны: «действие самой божественной силы света, влекущей человека и мир к победе над тьмой, и чисто человеческую ее сторону» (32).

Сформулированные С.Л. Франком идеи философии истории опираются на положение С.Н. Булгакова о двух путях развития человечества: пути цивилизации и пути культуры. И тот, и другой путь, согласно Булгакову, есть созидания хозяйства и рождения духовной культуры. Важнейшим обстоятельством рассматриваемой теории явилась трактовка «исторического» как духовного творчества, а не простой смены эмпирических событий. Впервые это обстоятельство отметил Г.П. Федотов, изучавший, с одной стороны, этапы эмпирической истории России (Киевский, Петербургский, Московский период), а, с другой стороны, проявивший устойчивый интерес к русской святости, то есть духовной основы Руси. Исследования Г.П. Федотова показали существование в отечественной истории подлинно «историчес-

кой» сферы духа, то есть вечного и непреходящего в историческом развитии человечества. История подтвердила глубину интуиции Г.П. Федотова, считавшего, что эмпирическая история учит главным образом государственному деспотизму.

Ссылаясь на мысль М. Блока о христианство как религии историков»(33), Г.В. Флоровский рассматривает историю не как результат работы хрониста, а как «действие духа». Опираясь на такую предпосылку, Г.В. Флоровский выдвигает идею, согласно которой изучение истории есть «своеобразный разговор, диалог между историком и обитателями прошлого»(34). Но познание истории есть не только гносеологическая, но и антропологическая проблема. «Цель изучения истории не в том, чтобы устанавливать объективные факты.... История как предмет изучения есть *история людей*... Только человек является в полном смысле слова историческим существом»(35). Поэтому «всякая история - история мысли». Но историка интересует не мысль сама по себе, а разумный и целенаправленный характер человеческой жизни и деятельности. Отсюда следует, что всякое историческое знание должно быть «знанием экзистенциальным» (36). Это дает Г.Флоровскому основание утверждать, что «история не есть эволюция», она не есть также «политическая история с ее утопическими претензиями и иллюзиями, а история духа, история человеческого возрастания в полную меру совершенства под водительством Богочеловека»(37).

Концепцию существования исторического Г.Флоровский подтверждает анализом библейской истории, ключевым событием которой является возникновение христианства, то есть открытие *исторического измерения, исторического времени*. Это дает основание считать христианство эсхатологической религией, а поэтому религией исторической, ядро которой — «пришествие Христа в мир, Его воплощение, Крестная смерть и Воскресение, а также шествие Святого Духа — суть события эсхатологические: единственные и «окончательные»... В этом смысле Христос есть «конец истории»: не всей истории, а ее определенного отрезка. Пришествие Христа не прекратило, не упразднило историю — она продолжается. Прекратить ее должно еще одно эсхатологическое событие — Второе пришествие»(38).

Объявляя Христа центром своей исторической концепции, Г.В. Флоровский отрицает ценность социологического рассмотрения истории, представители которого создают лишь морфологию истории, а не ее внутренний смысл. Считая объектом исторического исследования человека, понимания его глубинной сущности, Г.В. Флоровский полагает, что историческое есть исследование природы и судьбы человека, его глубинной сущности.

Примечания:

1. Франк С.Л. Духовные основы общества». М., 1992.— С.25.
2. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.26.
3. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.26.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.26.
5. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.26.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.26.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.26.
8. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.26-27.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.27.
10. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.27.
11. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.27.
12. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.27.

13. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.27.
14. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.28
15. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.28
16. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.28
17. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.28
18. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.29
19. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.29
20. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.29.
21. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.30
22. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.30
23. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.30.
24. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.30.
25. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.31
26. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.31.
27. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.32-33.
28. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.33.
29. Франк С.Л. Духовные основы общества». — С.34.
30. Ключевский В.О. Сочинения в восьми томах. — Т. 1. — Ч. — М., 1956. — С. 14.
31. Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1998. — С.226.
32. Франк С.Л. Свет во тьме. — С.228.
33. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка, - М.,1973. — С.7.
34. Флоровский Г. Положение христианского историка // Флоровский Г. Догмат и история. - М.,1998. — С.47.
35. Флоровский Г. Положение христианского историка // Флоровский Г. Догмат и история. — С.52-53.
36. Флоровский Г. Положение христианского историка // Флоровский Г. Догмат и история. — С.54.
37. Флоровский Г. Положение христианского историка // Флоровский Г. Догмат и история. — С.78.
38. Флоровский Г. Положение христианского историка // Флоровский Г. Догмат и история. — С.71.

Аннотация

Агальцова Е.Н. Проблема историзма и исторического в социальной философии С.Л.Франка.

В работе показано, что основная идея С.Л. Франка состоит в разграничении понятий историзма и исторического. Под историзмом С.Л. Франк понимал совокупность конкретных событий мировой и отечественной истории. Категория исторического осмысливалась С.Л. Франком на основе признания существования вечных ценностей определённого общества. К ним С.Л. Франк относил прежде всего религию и культуру.

Agaltsova E. The problem of Historism and Historical in the Social Philosophy of S.L. Frank.

As it is reflected in the paper, the main idea of S.L. Frank is differentiation of the notions historism and historical. According to Frank's conception historism is the complex of concrete events in the world and national history, while historical is associated with eternal values of any society, first of all such as religion and culture.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «ЛИЧНОСТЬ» В СОВРЕМЕННОМ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Понятие «личность» в христианстве формировалось в ходе долгих споров о тринитарности, инкарнации, евхаристии; вначале применялось в отношении к Богу (перволичность), а уже в последствии на этом основании возникло представление и о человеческой личности. В центре богословия - проблема смысла творения, божественного промысла, постижение самого Бога, поэтому в христианской традиции понятие «личность» выступает, с одной стороны, как важнейшее понятие для постижения божественного, с другой же – рассматривается основой антропологических знаний, при этом концепция личности (человеческой) обретает экзистенциально-онтологическое звучание.

На современном этапе понятие «личность» богословы интерпретируют не как связанность человека с его природной данностью - застывшей и неизменно определенной, а исполнение, претворение ее в качестве самопреодоления-экзистирования - проблема, разрешаемая в первую очередь через тринитарное и христологическое направления посредством терминов «ответ – ответственность», «развитие», «осуществление», «опыт живого общения». Однако найти в современном православном богословии адекватную светскому пониманию трактовку понятия «личность» в отношении человека затруднительно и не только в силу сложности проблемы, но и по причине значительно недавнего к ней обращения богословов, в отличие от учения о личностях, ипостасях божественного, которое уже в святоотеческой традиции изложено и разработано очень четко.

Значительный вклад в развитие проблемы на русской почве был сделан такими мыслителями, как П.Флоренский, В.Лосский, епископ Илларион (Алфеев), Г.Завершинский; из современных авторов, работающих в рамках данного направления, это в первую очередь - С.Хоружий (философское осмысление богословского наследия), митрополит Антоний (Сурожский), а также рядом православных богословов, работающих в рамках антропологического направления: архимандрит Киприан (Керн), митрополит Амфилохий (Радивич), К. Сигов, П.Малков, прот. И.Цветков, А.Лоргус, Н.Лосский и др. Их перу принадлежат яркие работы, содержащие попытку синтеза святоотеческой традиции (Дионисий Ареопагит, Василий Великий, Григорий Нисский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама). Кроме того, нельзя не отметить и деятельность зарубежных православных авторов, а именно: епископа Диоклийского Каллиста (Уэра), митрополита Иоанна Пергамского (Зизиуласа), Х.Янараса. Сегодня развитию персоналистического направления в православии уделяется особое внимание. Это обусловлено и низкой степенью разработанности проблемы самим православием, и очевидной востребованностью разработки целостной концепции человека, где богословские подходы предстают в качестве линий, преодолевающих редукционизм рационалистических теорий.

Греческой патристикой в 4 веке введением термина «личность» в сферу онтологии при определении через «лицо» были заложены основы для характеристики

личности как бытийного отличия от сущности, как события «абсолютной инаковости». Бог, в свете христианского учения, существует только в «лицах», т.е. признаки сущности воплощаются неповторимым, «своеобразным» способом. Подобная трактовка в христианском богословии позволила сохранить совершенное равновесие между природой и личностями: в Боге нет ни безличной сущности, ни личностей бессущностных или неединосущностных.(1) Это обосновало различие трех ипостасей (божественного), с присущим каждой из них своеобразием, что, впрочем, не привело к упразднению единства одного Бога, единосущности ипостасей.

Благодаря введению понятия личности в поле онтологической проблематики был поставлен вопрос о «способе существования» сущности – характеристики личностного начала, где неотъемлемыми чертами личного бытия оказываются разумная природа, свободная воля и проявление в деятельности. Так например, у Иоанна Дамаскина находим описание Святого Духа: «...почитаем Его Силой действительно существующей, созерцаемой в собственном Ее особенном Личном бытии, исходящей от Отца, почивающей в Слове и Его проявляющей, которая не может отделяться ни от Бога (Отца), в Котором Она есть, ни от Слова, Которому сопутствует, и которая не так обнаруживается, чтобы исчезнуть, но, подобно Слову, существует Лично, живет, имеет свободную волю, Сама Собою движется, деятельна...». Причем личные, ипостасные свойства неизменяемы: они не могут быть утрачены или стать принадлежностью другого лица.(2) Восток четко связал бытие Бога с личностью, т.е. сущность изначально ипостасна; а не с природой, как западное богословие, где три способа существования оказываются производными от единой божественной сущности.

Обращение к проблематике «личного» не только позволило подвести прочную базу под тринитарный догмат, но задало тональность в вопросах познаваемости Бога, поставило вопрос о методе познания в богословской науке, что во многом и обусловило своеобразие восточнохристианской традиции. Сущность, или природа божественного (кстати, сюда же следует отнести сущности тварных вещей, в том числе и человека), в восточной традиции рассматриваются недоступными ни умственному, ни чувственному восприятию человека (от Дионисия Ареопагита); путь познания – это познание способа, каким бытийствует сущее, оно полагается личностным. По этой причине онтологическое вопрошание становится вопрошанием о «способе бытия» божественного, что невозможно свести исключительно к интеллектуальному пониманию сущности – сущего как общего, как общности предметных признаков; онтология Востока выходит за границы абстрактных дефиниций.

Поскольку личность преобладает над сущностью, постольку и созерцание сущности, умозрение уступает место бытийному отношению: на первое место выдвигается «соучастие в Божественной жизни»: «обоженное состояние» сонаследников Божественного естества»(3). В данном случае для верующего само постижение истины выступает в качестве экзистенциального опыта, со-переживания, со-бытия, где познание Сущего и преобразование жизни оказывается сущностно неразделимыми.

Западная мысль, напротив, была ориентирована на постижение акта существования, который рассматривается не просто как форма, а в качестве самого существования, постольку и «Лицо» здесь трактуется «модусом природы», внутри-сущностным отношением – наследие Аристотеля (Фома Аквинский), поэтому проблема существования – это решение вопроса об отношении как связи, вносящей разнообразие в сущность, природу, поэтому и внимание акцентируется на факте бытия, отсюда, по замечаниям исследователей, и «опредмечивание истины» в интеллектуальных определениях. Развитие западной мысли протекало в поле катафатичес-

кого богословия схоластики, руководствующейся принципом «аналогии бытия» и предполагающей дискурсивное, редуцированное освоение абсолютного, в связи с чем онтология была затемнена гносеологией. В результате божественное получает возможность явленности в поле предметной данности, а значит и мир, и человек во многом оказываются принципиально мыслимыми, понятными, реализованными.

Утверждение личного характера Бога, трактовка свойств личностной природы как отношений «общности и инаковости» определили спектр поисков и в области антропологии, легли в основу разработки категорий описания человеческой природы. Апофатическая линия Востока выводит божественное, а вслед и человека, за пространство представленности, охраняя «бытийственную тайну» человека и мира.

Для богословской мысли человеческая личность — это в первую очередь разумно-свободное, самораскрывающееся, обнаруживающее себя существо. Зачастую данная характеристика рассматривается через концепт «образ и подобие», где к перечисленным личностным свойствам человеческого существа добавляется еще одно: способность к нравственному суждению.

Здесь получает развитие проблема отношения природы, сущности и личности, но уже в сфере человеческого измерения. Однако богословы понятие «природа» в отношении человека используют в нескольких значениях: 1) то, что должно быть преодолено (от «физической реальности» до объективных свойств, приводящих признаков природы — индивидуальное, частная природа); 2) то, что было создано творческим дуновением, «укорененная благодать» («общая природа»).

Богословская мысль сложность существа человека передает с помощью таких понятий, как «индивид» и «личность». «Личность» рассматривается как преодоление частной природы, отказ от своего единичного содержания, от существования для себя самой, что представляет стремление выразить себя в единой природе всех — способ бытийствования общей природы. Человеческая природа разделяется на множество индивидов, поэтому индивидуальная природа является частью целого, но одновременно в каждом присутствует и личностная основа, включающая «в себя все». Под осуществлением личности восточные богословы понимают способ бытия человека «вообще». Каждая человеческая личность не просто конкретная единица, «отрезок» общей природы, а «динамическое концентрированное выражение универсального человеческого естества» и «предпосылка универсального проявления сущего»(4).

Используя понятия «различия и тождества», современные православные богословы в рамках традиции, берущей начала в трудах Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, излагают богословскую «тайну двусоставности человеческого естества»: различение души и тела, личности и природы не означает разделения, противопоставления — тайна как раз и заключается в бытийном тождестве человека и его одновременной бытийной инаковости — «воиспостасности».

Реализация человеческой личности осуществляется через экзистенциальный кенотический опыт — опыт общения. Православная антропология вообще трактует личность («быть истинным») именно как «бытие в общении» (5), при этом онтологические аспекты оказываются тесно сопряженными с гносеологической проблематикой. Божественное, «общая природа» — это экзистенциальная реальность, и познание (а богопознание — это всегда богообщение) данной реальности происходит благодаря личному приближению, «быть лицом к лицу».

Православная антропология немыслима без христологии, где понимание человека как «образа и подобия» дополняется догматом о воплощении Сына, содержащего «неслиянное» единство божественной и человеческой природ. Тринитарное

направление в богословии дополняется христологическим: «Второе Лицо Троицы» устанавливает реальность связей и отношений человека с бытием, поскольку именно «Воплотившееся Слово» пребывает в личностном отношении со всем, что существует, и именно в нем открывается образ человека. Лосский В.Н. в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» отмечает, что для Восточной Церкви «Бог всегда конкретный», поэтому религиозная мысль и жизнь — христоцентричны, здесь нет места для богословия божественной сущности, ее мистики, в которую обречено впадать западное «теоцентрическое умозрение», в основе своей склонное к скатыванию в «пучину Божества» или «безличностный апофатизм божественной внебытийности». Предельная конкретность событийствует с «личностным» измерением (Христос — абсолютная личность, а человек — личность конечная), поэтому, в православном богословии, и не происходит растворения человека в божественном ничто, напротив через «лицо» реализуется онтологическая уникальность каждого человека посредством осуществления «абсолютной инаковости»: нет угрозы абсолютного растворения человеческой личности в божественном, поскольку общение предполагает признание асимметрии, «диахронии», дистанции (6).

Способ существования личности человека — это со-бытие, возможность находиться «лицом к лицу» и «быть подобным» (апостольские послания). Познание-общение, кардинальным образом изменяет познающего, здесь человек как бы эк-статирует, ис-ходит, вы-ступает за границы своей природной индивидуальности к «осуществлению изначального отношения», человек, по выражению В. Лосского, становится «личным свидетелем истины». Открывающаяся истина, опыт общения претворяется в жизнь — восточная духовная практика направляет на переход от природной интеллектуальной способности к «универсальному бытийному отношению».

Христианская традиция процесс возрастания (осуществления) человеческой личности трактует через взаимодействие двух волей: божественной и человеческой, божественной благодати и свободы человека. Человеческое существо в христианстве мыслится изначально ориентированным на божественное. Подобного рода ориентацию можно было бы охарактеризовать в терминах «трансцендентного призвания» — непреходящее приглашает преходящее к причастности себе, где ответом со стороны человека предполагается вступление на путь обожения, причем вступления свободного. Понятие «свобода» является одним из центральных в христианстве: существование мира есть производное от свободы, поэтому богословская мысль и проблему явления собственно личного бытия человека трактует сквозь призму абсолютной онтологической свободы.

Изначальный выбор человека в сторону бытия Абсолюта коренится в проявлении без-условной любви. Любовь — не просто свойство бытия, в православной мысли, — это «высший онтологический предикат», составляет бытие личности Отца, является основанием его сущности, что обуславливает божественное единство. Данный процесс в восточном христианстве трактуется не просто в качестве «подражания» с целью заслужить оправдание (католический вариант), поскольку тогда целью нравственности становится сама нравственность, а как уподобление Христу — «онтологически реальное духовное уподобление», ведущее в итоге человека к актуализации сущего в налично существующем (эпифания), поэтому в современном православном богословии аксиологическая проблематика оказывается в неразрывной связи с онтологией.

Онтологическая трактовка понятия «свобода» — преодоление пределов «необходимости», обретение подлинной аутентичности — расширяет границы собственно

человеческого, специфически разрешая проблему ответственности, кстати, библейское понятие человеческой личности вообще подается в терминах ответа - ответственности. Предмет ответственности — это наличное бытие во всей его полноте, и задачей человека является наполнение наличного бытия сущим. Универсальная ответственность означает в христианстве не просто ответственность в пространстве и времени, скорее это характеризуется как ответ «да» в вечности и признание сопричастности универсуму (ответ перед божественным за себя и мир в целом) и сотворчество в преобразовании мира.

Восточнохристианская традиция рассматривает осуществление личностного по нескольким «осям»: 1) «я» — «Абсолютная личность»; 2) «я» - «социум» (от ближайшего окружения до человечества в целом); 3) «я» - «окружающий мир». Личность, ее уникальность — абсолютны. Это цель, к реализации которой следует отнести: превосхождение себя и воссоединение с Другим; служение (активная творческая работа), направленное на «бесконечное развертывание бытия» (как сущего); предпочтение абсолютного в противовес сиюминутному, актуальному (на всех уровнях).

Разрешение проблематики второго (социального) уровня находит основание (тринитарное богословие дополняется экклесиологией) в понятии «поли-ипостасное единство»(7). Важное место, православные богословы, в воссоединении человечества и преображении его природы отводят церковному организму: уникальность человеческих лиц не означает обособленности. Евхаристическое общение (общение-общность) преодолевает индивидуальные разделения через самоотверженное общение с другими (верующих с Богом, друг другом — в Боге). И здесь не просто область общей веры признана оградить сферу личного опыта (соборность сознания, кафоличность), но осуществление свободы духа мыслится раскрывающейся именно в сверхличном духовном единстве, в единстве духовного организма.

В православном учении мир предстает живым организмом, пронизанным духовными энергиями и стремящимся к совершенству. Корни данного стремления заключены в человеческом существе, промежуточном звене цепи налично существующего. Человеческая личность, «образ существования» здесь как раз та точка, где сходятся «что» и «как»: способ бытия становится самим бытием. Идентичность, укорененная в абсолютную инаковость, не требует социально-политического подтверждения, а нравственный выбор личности представляет собой предпочтение идеального, должного, стратегического в противовес сиюминутному, возможному, тактическому. В связи с этим богословами активно обсуждается тема потери «лица»: современный человек «скатывается» до положения «вещи» без абсолютной идентичности, без имени, без лица, становясь проблемой для самого себя: из его жизни уходят постоянные величины, а значит уходят полнота, определенность. Ускорение времени, виртуализация пространства, размывание символического и реального в социальных практиках ведут к образованию различного рода пустот, которые заполняются сугубо социальным, т.е. внешним по отношению к человеку.

Развитие тринитарного догмата в отношении природы человеческого существа позволяет современной православной антропологии трактовать личность не просто приложением, дополнением к бытию, а самим бытием и одновременно основополагающим элементом («принципом» или «причиной») существ(8). Таким образом, личностное бытие человека оказывается укорененным в трансцендентное и получает ипостасное, онтологическое содержание с абсолютной основой - проблема выводится за границы физической реальности. Но, с другой стороны, земная жизнь — это наличное бытие «здесь» и «сейчас» - та точка в вечности, где человек и

призван дать ответ. Здесь православное богословие ставит вопрос о возвращении к смыслу: важно не просто продолжать жить, а жить так, чтобы в ней присутствовал смысл. Персоналистическое богословие на восточной почве отдало предпочтение мистическому опыту, линии богооткровения, рассматривая бытие человека в качестве самозабвенного экстаза, преодоления себя во всеобъемлющей любви, при этом и сфера социального фундируется уровнем достижения божественного, как предела и источника, подлинной реальности. Благодаря этому достигается гармония между уровнем самопонимания личности и «объективным общественным «я», что, в свою очередь, позволяет четко структурировать собственную деятельность и обрести человеку в повседневности – в «здесь и сейчас» «свое место», преодолевается режим «неизвлеченного смысла».

Примечания:

1. В. Лосский. Исхождение Святого Духа в Православном троичном богословии // ЖМП, 1973. №9. С. 64-65.
2. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Творения. СПб., 1913. Т.1. К.1. Гл. VIII. С. 174.
3. В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С.52.
4. Христос Яннарасас. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 115.
5. Митрополит Минский Слуцкий Филарет. Православное учение о человеке // Православное учение о человеке. М., 2004. С.17.
6. См.: К. Сигов. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке // Православное учение о человеке. М., 2004. С.347-348.
7. Митрополит Минский Слуцкий Филарет. Православное учение о человеке // Православное учение о человеке. М., 2004. С.16.
8. См.: Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость.; Христос Яннарасас. Избранное: Личность и Эрос.

Аннотация

Статья А.В. Бабаевой посвящена краткому анализу развития богословского понятия «личность» от греческой патристики до современного опыта православной религиозно-философской мысли. Основное внимание сосредоточено на рассмотрении догматических оснований православного персоналистического богословия, выражающих суть христианской концепции бытия и обоснования отношений-связей человека с бытием. Автор также останавливается на рассмотрении основных личностных свойств, составляющих содержательное внутреннее пространство личности и линий-пространств осуществления личного в православной концепции человека.

The article is devoted to the analysis of the theological notion of the word “personality” from Greek patristics up to the contemporary experience of the orthodox religious-philosophical thought. The main attention is drawn to the examination of the dogmatic grounds of the orthodox personalistic theology, that expresses the essence of the Christian conception of being and the proving of the relationships-connections between a person and being. The author also focuses the attention on the basic personal characteristics, which make substantial inner world of the personality and lines-spaces of the realization of personal in the orthodox conception of the person.

ТЕОКРАТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА И КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ЖАКА МАРИТЕНА)

Как таковые, теократические концепции в большей степени характерны для католической философии, что неудивительно, ведь сама социальная практика католицизма на протяжении веков подразумевала приближение к теократическому идеалу. Если бы мы поставили цель рассмотреть соловьевский проект вселенской теократии сквозь призму западных влияний, то основное внимание, конечно, следовало бы уделить католической философии XIX века (хотя не только ей), но нас интересует другое. Философия Соловьева была устремлена в будущее, и это делает актуальным вопрос о точках пересечения между ней и взглядами католических мыслителей века двадцатого, тем более что у нас в России Соловьева обвиняли и продолжают обвинять в излишней симпатии к католицизму. При этом необходимо отдавать себе отчет в том, что данный вопрос обречен быть скорее вопросом о различиях, проявляющихся на некоем общем концептуальном фоне христианской мысли, чем собственно о сходствах.

Особое место в католической философии политики XX века занимает Жак Маритен, идеи которого получили в 60-е годы официальное признание римской церкви. Наиболее полно свои взгляды в интересующей нас области Маритен изложил в работе «Человек и государство», созданной на основе курса лекций, прочитанного им в 1949 году в США, хотя сложились они значительно раньше, о чем свидетельствуют такие его более ранние произведения как «Интегральный гуманизм» и «Человек и общее благо». Чрезвычайно важно понимать, что Маритен, как и другие католические мыслители, с самого начала должен был соотносить свои воззрения в сфере политической философии с данностями демократического дискурса. Его Маритен нередко критиковал, но был от него, замешанного во многом на идеях французских просветителей, и зависим. Речь, разумеется, идет не о том, что такая зависимость априори негативна, а лишь о том, что использование концептов демократии порой приводит неотомистов к парадоксальным утверждениям. Маритен, к примеру, практически отождествляет принципы делегации власти при монархическом и демократическом устройстве государства, опираясь при этом на довольно абстрактное положение «Суммы теологии» о Государе как наместнике большинства.

Маритен исходит из того, что после Реформации и Ренессанса гражданское общество отделилось от церкви и попыталось найти основу для своего существования в общем благе. Попытка не удалась: «Чистый разум показал себя более неспособным, чем вера, в деле обеспечения духовного единства человечества... По мере того, как трагические события последних десятилетий опровергали буржуазный рационализм XVIII и XIX в.в., мы все яснее осознавали тот факт, что религия и метафизика являются сущностной составляющей человеческой культуры, изначальными и необходимыми стимулами самой жизни общества»(1) (подобная оценка реалий европейской культуры сближает Маритена с представителями русской философии, в частности, с Соловьевым; впрочем, она довольно типична и для западной мысли двух последних столетий).

Сущность демократии Маритен увязывает с христианством. Демократическое

право, с его точки зрения, было порождено евангельским вдохновением благодаря его воздействию на самосознание политического общества. Это последнее (на современном этапе особенно) невозможно без веры — только не собственно религиозной, полностью проникнуться которой оно, к сожалению, не готово, а светской, базирующейся тем не менее на моральном сознании человека, пробужденном христианской религией. Объект светской веры должен иметь не догматический, а практический характер. Он включает в себя конкретные практические принципы, касающиеся прав и свобод человеческой личности (в т.ч. политических), взаимных прав и обязанностей социальных групп и государства, функций и ответственности власти, а также религиозной свободы, терпимости в обществе, патриотизма и осознания единства несмотря на национальные и религиозные различия. Иными словами, в качестве основополагающего принципа функционирования политического общества Маритен утверждает принцип свободы в ее соотнесении с общим благом. Демократические концепции XIX века критикуются им как раз на том основании, что они, будучи *нейтральными* как в отношении свободы, так и в отношении общего блага, не могли сформировать цельное моральное и политическое сознание народов, делая невозможной светскую веру. Маритен, таким образом, возводя демократические принципы через мораль к евангельским идеалам, превращает их в своего рода теологумы или, если угодно, архетипы политического сознания. Светская вера выступает в качестве механизма проявления христианского архетипического, обеспечивая определенную степень коммюнитарности на основе свободного предпочтения этих принципов, мыслимых как истинные, прочим: «...в той мере, в какой политическое общество (то есть народ) наполнено христианскими убеждениями ... обоснование демократического права, предлагаемое христианской философией, было бы признано в качестве наиболее истинного, причем вовсе не как результат какого-либо вмешательства государства...»(2). Маритен призывает государство к невмешательству в моральную и вообще в «разумную» сферу человеческой жизни — только церковь, воплощающая в себе подлинно духовное содержание, компетентна в данных вопросах. Как следствие, встает вопрос о способах взаимодействия исторической церкви и государства в политической сфере, а точнее — о принципах субординации в ее рамках религиозного и собственно политического.

По Маритену, власть (*authority*), независимо от того, кому она принадлежит — государству или церкви, является *правом* приказывать; этим она отличается от могущества (*power*) как *силы*, заставляющей подчиняться. Власть предполагает могущество, но могущество без власти есть тирания. Развивая эту мысль Маритена, можно утверждать, что государство и церковь в аспекте своего могущества в равной степени способны быть незаконными, т.е. переходить границы своих естественных полномочий, и, конечно, нарушать границы друг друга. Однако, как полагает Маритен, насколько естественны полномочия каждого из этих институтов, настолько же естествен и принцип сотрудничества между ними. Но прежде всего церковь в политическом отношении должна быть свободна. Ее свобода имеет источником не только общепризнанные демократические права (на свободу объединений и свободу вероисповедания) — это свобода самого тела Христова, созидаемого духовным трудом человечества. Политическое общество (не государство — о необходимом отказе от автономии государства еще будет сказано) также автономно, но оно, ориентированное на достижение земных целей, уступает в достоинстве церкви, устремленной к царству Божию. Так Маритен пытается обосновать принцип превосходства церкви по отношению к государству, представляющему собой форму организации полити-

ческого общества. Порядок вечной жизни выше порядка мирской, значит, церковь выше государства. При этом под превосходством Маритен понимает лишь более высокое место на шкале ценностей — коннотацию гегемонии он исключает. Человек, живущий церковной жизнью, включен также и в политическое общество, что делает сотрудничество между государством и церковью естественной необходимостью. Иначе человеческая личность просто не может быть восполнена до целого. Хотя в понимании Маритеном сотрудничества государства и церкви присутствует оттенок смысла, коннотирующий с характерным для русской философии понятием воцерковления, граница между кесаревым и божьим представляется ему неуничтожимой в рамках человеческой истории, более того, она приобретает характер ценности: “...вдохновенное Христианством, подлинно и жизненно христианское общество благодаря самому духу, который должен оживлять его и формировать его структуру, — это общество должно обладать собственной социальной и политической моралью, собственным представлением, жизненно укорененным в христианском сознании, о справедливости и гражданской дружбе, о мирском общем благе и общей задаче, о развитии человечества и цивилизации” (3). “Воцерковление” не как цель государства, а как средство стать благом для всех.

Если говорить о конкретных принципах сотрудничества, то они у Маритена строятся, что называется, от государства. Политическая власть в нормально функционирующем государстве не нуждается в помощи со стороны церкви. Это власть должна содействовать церкви — во-первых, ответственным исполнением своих собственных функций (политических, социальных, экономических, культурных), и во-вторых, общественным признанием существования Бога: общество, вдохновенное христианством, а таковым, по Маритену, можно считать любую европейскую демократию, стремится осознать свою веру и выразить ее публично, естественно, без ущемления прав неверующих или людей иной конфессиональной принадлежности. Содействуя таким образом церкви, государство в конечном счете помогает самому себе, потому что реальное присутствие христианства в общественной жизни — во благо государству: «Удаляя препятствия и открывая двери, политическое общество, его свободные органы и учреждения должны помогать стремлению проповедников Евангелия идти в массы и участвовать в их жизни, способствовать материальному и моральному развитию нации ... развивать в людях чувство свободы и братства» (4).

Размышления над перспективами развития современного политического общества вылились у Маритена, не без влияния со стороны Чикагской социологической школы, в идею мирового правительства. Эта идея была вызвана к жизни резким обострением в первой половине XX века проблемы мира, и в частности, созданием атомной бомбы (об атомной бомбе как отличном стимуле для философии говорил и сам Маритен). Человечество стоит перед альтернативой: либо *прочный* мир, либо всеобщее разрушение; едва ли не единственная возможность избежать худшего — создание мирового правительства. Маритен обращает внимание на тот сегодня еще более очевидный факт, что наметившееся сближение наций имеет экономический характер. Основу этого сближения составляют процессы в материальной сфере, которая, будучи порождением человеческого разума, проявляет себя на современном этапе как чуждая разуму и духу. Политическое объединение народов должно стать результатом *осознания* обществом своих подлинных интересов, экономика же *принуждает* к единству, что не может привести к положительному результату: «Экономическая по своей сути взаимозависимость без соответствующего глубокого изменения моральных и политических структур человеческого существования не может посред-

твом одной лишь материальной необходимости навязать народам политическую взаимозависимость, которую они принимают неохотно и с ненавистью, поскольку она идет вразрез с природной склонностью...»(5). Причину той исключительной роли, которую играет в обществе материальная сфера, Маритен видит в том, что коллективному разуму чрезвычайно трудно противостоять природной человеческой алчности, имеющей теперь в распоряжении огромный арсенал технических средств; дух явно не успевает за развитием материи.

Первым шагом на пути к мировому правительству должен стать отказ от суверенитета государства. Как уже отмечалось, для Маритена носителем суверенитета, а точнее, автономии, является не государство, а «политическое общество», т.е. народ, организованный посредством законов, справедливых в силу своей укорененности в естественном праве. Суверенитет – это естественное право на верховное могущество и независимость, и он, по мысли Маритена, находится вне и над всем, чем может управлять суверен в государстве. Отрицая легитимность представления о государстве как личности, превосходящей отдельного человека, и предлагая рассматривать государство как часть и инструмент политического общества, Маритен решает проблему в ярко выраженном антигегельянском ключе.

Вслед за С.Барром Маритен полагает, что каждая из политических форм (город-государство, королевство, современное национальное государство) актуальна до тех пор, пока сохраняет возможность достичь идеала совершенного общества, т.е. пока политическая действительность не вступает в явное противоречие с этим абстрактным идеалом. Тогда «пробуется» следующая форма политической организации общества, которая также оказывается ограниченной, и т.д., пока не придет осознание того, что только *международному* политическому сообществу под силу воплотить идеал. Именно такое сообщество и именно в качестве идеала всегда присутствовало в истории человечества, обеспечивая тем самым прогресс в политической сфере. Очевидно, что в рамках данной концепции можно говорить лишь о некоем относительном прогрессе, поскольку каждая новая политическая форма возникает, а точнее, искусственно создается, когда становится очевидной деградация предыдущей. Даже «максимальный» характер международного (всемирного) государства не может служить гарантией достижимости идеала. Логика мысли Маритена подсказывает, что мировое правительство – это не только первый реальный, но одновременно и последний шанс человечества.

Идея мирового правительства кажется Маритену вполне реальной, хотя иллюзий относительно ее скорого осуществления он не питает; более того, он призывает к осторожности в ее применении: «...чем более великой является идея по отношению к слабости и запутанности условий человеческого существования, тем более осторожно следует применять ее... Ни для самой идеи, ни для установления мира не будет полезным использовать идею мирового правительства как оружие против ограниченных и ненадежных международных организаций, являющихся теперь единственным политическим средством продления перемирия между народами»(6). Для начала эта идея должна быть осознана как необходимый регулятивный принцип политической деятельности.

Мыслимое в исторической перспективе мировое государство может возникнуть исключительно посредством демократических процедур. Управлять им будут политики, избранные народом (всеобщие выборы), а не представители правительств. Сама политическая жизнь этого государства должна стать выражением плюралистического единства народов, что в конечном счете позволит населению

государства осознать себя как *единый народ*. Чтобы внести в современную политическую действительность зародыш будущего всемирного общества, Маритен предлагал создать на выборной основе наднациональный совет, который состоял бы из признанных авторитетов в области этики и политики и взял бы на себя функцию моральной оценки происходящего в мире. Причем, по мысли Маритена, этот совет должен независим как от отдельных государств, так и от ООН, что, конечно, справедливо, но столь же неосуществимо: быть моральным авторитетом *для всех* такому совету все равно не под силу.

Большинство историков русской философии наиболее близким к католической традиции отечественным мыслителем считают Владимира Соловьева. Поводом к этому служат в первую очередь работы 80-х годов XIX века — «История и будущность теократии» и «Россия и Вселенская Церковь», т.е. именно те произведения, в которых он выразил свой теократический идеал. Данный период в творчестве Соловьева характеризуется изменением вектора его политической философии, первоначально тяготевшей к славянофильству. В ранних произведениях Соловьев настаивает на относительности, временности и даже ненормальности государственных принципов организации общественной жизни. Кроме того, он говорит о государстве всего лишь как внешней форме, «скорлупе» общества, приобретающей историческое значение через свободное подчинение церкви: “...в основе нормального общества должен лежать духовный союз, или церковь, определяющая собой безусловные цели общества; сферы же государственные и экономические должны служить формальной и материальной средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью” (7).

Соловьев, таким образом, говорит не только о превосходстве церкви по отношению к государству (что свойственно и Маритену), но и о частном характере политической сферы, о ее бессодержательности в отрыве от социального целого, определяемого церковью, иными словами — о недопустимости автономии политического общества, что, в свою очередь, делает бессмысленной автономию самой церкви: она должна не бежать политики, а преобразовать ее. Экономическая сфера, наметившуюся негативную роль которой в процессах глобализации отмечал Маритен, по мысли Соловьева, также не может претендовать ни на автономию, ни тем более на первенство. Ситуация в современном мире свидетельствует о том, что опасения обоих философов имели под собой реальную почву.

Как уже было сказано, взгляд Соловьева на роль государства менялся. Насколько существенными были эти изменения 80-х, можно судить по их результату, представленному в одной из статей 1891 года: “...отрицать государство как необходимое историческое условие для всего того, что выше государства, - в сущности, все равно что отрицать это высшее, т.е. все те умственные и нравственные блага, до которых человечество должно было довоспитаться и доработаться, - которые были ему недоступны в диком догосударственном состоянии. Без государства не было бы культуры, без культуры не было бы общественной нравственности, а без нравственности общественной высокая личная добродетель если бы и явилась каким-то чудом, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайным и бесплодным порывом” (8). В этих словах Соловьева о государстве как условии нравственности слышатся отзвуки гегелевской философии. Они, конечно, не являются определяющими для характеристики соловьевской концепции, но весьма важны в плане осознания ее инаковости как в рамках отечественной традиции, так и по отношению к Маритену. К тому же, Маритен полагал, что государство должно обладать собс-

твенной моралью, не сводимой к религиозной, хотя и основывающейся на ней. У Соловьева о двойственности морали не может быть и речи — дело тут не только в том, что Соловьев жил раньше и не был свидетелем бурных политических событий первой половины XX века, но и в разных мировоззренческих установках.

Политическая философия Соловьева укоренена в его онтологических воззрениях. Единство всех божественных сил в цельном организме живого Логоса требует единства и от человечества. В результате боговоплощения человечество соединилось с божественным началом и образовало Церковь, но это не стало конечным пунктом истории. В понятие Церкви, как и в понятие Царства Божия, Соловьев вкладывает идею непрекращающегося внутреннего развития, прогресса, и для достижения идеала сделать предстоит еще немало. Путь к устранению «всего немощного и земного» лежит через свободное подчинение человеческой воли Богу. Наиболее полно эта мысль была выражена Соловьевым в «Истории и будущности теократии», где говорится о 3 этапах, которые должен пройти человек чтобы соединиться с Божеством: 1) добровольное подчинение Богу как верховной власти; 2) сознательное принятие действия Божия за истинный авторитет; 3) самостоятельное участие в действии Божиим, «живой совет с Богом». Соответственно, идеальный человек, человек будущего повторит путь Христа и совместит в себе три ипостаси — священническую, царскую и пророческую; тот же путь предстоит пройти и обществу. С точки зрения Соловьева, в современном христианском мире священническая власть наиболее развита в римском католичестве, образцом царской власти он считает российскую государственность, а их объединение должно привести к восстановлению пророческого дара и образованию вселенского теократического государства.

У Соловьева, как и у Маритена, речь идет о синтезе церковного и государственного начал, в равной или почти равной степени важных для формирования вселенской теократии, и сначала, по мнению русского философа, должно образоваться именно государственное тело всемирного общества: «...история человечества представляется нам последовательным образованием вселенского социального существа или Церкви единой и кафолической, в широком смысле этого слова. Дело это по необходимости распадается на две главные части: во-первых, на внешнее объединение исторических наций или образование вселенского тела человечества ... и, во-вторых, на одухотворение этого тела могучим дыханием Богочеловека и последующее развитие его при совокупном действии божественной благодати и более или менее сознательных человеческих сил» (9). Соловьев, по сути, отказывается от идеи воцерковления; его позиция по данному вопросу обнаруживает больше общего с Маритеном, чем с теми же славянофилами, поскольку сначала мировое государство должно образоваться, и только потом становиться возможным его одухотворение под началом церкви. И все же в 90-е годы политическая философия Соловьева отчасти возвращается на почву отечественной традиции, что нашло отражение во введении им понятия сизигии (греч. *сочетание*), которое, хотя и было заимствовано философом из арсенала гностицизма, обнаруживает некоторую связь со славянофильской теорией соборности. Соловьев употребляет данное понятие (в работе «Смысл любви») для обозначения внутренней всесторонней связи человека с различными общественными сферами, начиная с «местных» и кончая всечеловеческим организмом.

Несмотря на это, отмеченное сходство позиций Соловьева и Маритена по ряду принципиальных вопросов философии политики не подлежит сомнению. Значимость некоторых из них с тех пор существенно возросла. Это касается, к примеру, национального вопроса, по которому Маритен высказывался вполне в духе

Соловьева: “Нация, вырванная из своего сущностного порядка и, следовательно, утратившая в противоестественном развитии собственные естественные границы, стала земным божеством, чей абсолютный эгоизм был неприкосновенен, а свою политическую мощь она использовала для ниспровержения любого устойчивого порядка среди народов”(10). Если же говорить непосредственно о концепциях всемирного государства, то в случае с ними Соловьев оказывается более склонным к религиозным абстракциям, чем Маритен. Здесь сыграли свою роль и различия между православной и католической традициями, и те почти полвека, которые разделяют этих философов.

Примечания

1. Маритен, Жак. Человек и государство. М., 2000. С.103.
2. Там же. С.108.
3. Там же. С.154.
4. Там же. С.166.
5. Там же. С.175.
6. Там же. С.184.
7. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.589.
8. Там же. С.331.
9. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1991. С.224.
10. Маритен, Жак. Указ. соч. С.16.

Аннотация

Гусев Е.К. Теократический проект Владимира Соловьева и католическая философия XX века (на примере Жака Маритена)

В статье анализируется политическая философия Жака Маритена в сравнении с теократической концепцией Владимира Сергеевича Соловьева. Особой сферой интересов обоих мыслителей были взаимоотношения церкви и государства — как на современном этапе, так и в исторической перспективе. Ж.Маритен полагал, что демократические принципы государственного устройства возникли благодаря воздействию христианства на политическое общество. Утверждая принцип сотрудничества государства и церкви, он призывал отказаться от идеи суверенитета государства. Наиболее перспективным путем развития современной цивилизации Маритену виделось создание мирового правительства. Владимир Соловьев также считал, что важным условием будущего духовного прогресса человечества является его политическое объединение (на теократических основаниях), но в 90-е г.г. XX века склонялся к мистической его трактовке. Сложившаяся же еще в 80-е концепция вселенского теократического государства рассматривается здесь как одна из наиболее радикальных в православной политической философии и близких к католическому миропониманию. Автор статьи предлагает свое видение возможных принципов соотношения политических концепций В.Соловьева и Ж.Маритена.

Gusev E.K. Vladimir Solovyev's Theocratic Conception and the Catholic Philosophy of the 20th Century (Jacques Maritain as an example)

The article offers the comparative analysis of the Jacques Maritain's political philosophy and the theocratic conception of Vladimir Solovyev. The special theme of their interest is connections between church and state. J.Maritain imagines that the democratic fundamentals of the state are created by christianity. He urges on renunciation of the idea of sovereignty of the state

and seconds state's cooperation with church. J.Maritain regards the creation of the world government as the most perspective way of the modern civilization's development. V.Solovyev also considers that the political union (with the theocratic idea as it's essential principle) is the indispensable condition of the cultural progress but at the 90ths of the 19th century he inclines to mystical treatments. The article investigates this difference of opinion, it's causes and significance.

Давыдов Д.А.,
Нижегородский государственный педагогический
университет, аспирант кафедры философии

КОНЦЕПЦИЯ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

Главной темой, которую Вл. Соловьев развивает во всех своих работах является обоснование высшего смысла человеческой жизни. Все остальные конкретные и частные задачи должны быть подчинены и служить этой главной цели. Философия является самым важным и ответственным занятием, необходимым для каждого человека, если он желает сознательно выстраивать свою жизнь и сознательно стремиться к высшим целям существования.

Истоки идеи цельного знания можно найти в разных источниках. И.И. Евлампиев видит взаимосвязь философского мировоззрения Соловьева с гностико-мистической традицией в целом, и одного из ее источников — античного гностицизма в частности. В этой проблеме также есть своя интрига. Известно, что Соловьев не раз в своих работах высказывал негативную оценку гностицизма и сознательно дистанцировался от этой еретической разновидности раннего христианства. (1,82-92) Но тщательный анализ обнаруживает в системе Соловьева явные параллели по отношению к важнейшим принципам гностицизма, на что указывал, например, уже Е. Трубецкой и что является достаточно очевидным для современных исследователей. (9,65) Но проблема взаимосвязей между философией Соловьева и гностической традицией не ясна окончательно. Е. Трубецкой, например, вскрывая в системе Соловьева гностические, шеллингианские элементы, оценивает их исключительно негативно и полагает, что если бы Соловьев был более последователен и аккуратен в изложении своих идей, он бы избежал подобного сближения с гностической традицией. (11,370-380)

Для того чтобы показать неправомерность такой точки зрения, т. е. убедиться в органичности и неустранимости элементов гностического мировоззрения во взглядах Соловьева (что и будет доказательством сформулированного выше тезиса о том, что система Соловьева — это определенное завершение гностико-мистической традиции), необходимо рассмотреть параллели между «философией всеединства» и гностицизмом не только с точки зрения ее отдельных понятий и принципов, а по отношению к главным мировоззренческим установкам и целям, которые провозглашаются Соловьевым в его программе «истинной философии». Естественно, для того чтобы сравнительный анализ этих установок и целей было корректным, необходимо прежде всего произвести «реконструкцию» главных принципов гностицизма.

Как известно, гностицизм являлся по своему происхождению парадоксальным синтезом трех мировоззренческих течений: восточных религиозных верований, сохранивших в себе элементы древнейших мифологических и магических представлений о мире и человеке, греческой философии (включавшей в себя науку) с ее акцентом на необходимость поиска окончательного, полного знания о мире и христианского мировоззрения, в равной степени противостоявшего в момент своего возникновения и языческим верованиям, и «эллинской мудрости».

Главная интенция гностицизма — стремление доказать возможность и необходимость для человека получения третьего вида «знания» наряду с двумя традиционными его формами (и в противоположность им) — рациональным, точным знанием, приоритет которого утверждала греческая философия, и откровенным «знанием» иудейской религии и раннего христианства. Две эти формы противоположны с точ-

ки зрения представлений о роли человека в процессе получения соответствующего «знания». В акте рационального познания именно самостоятельная активность человека играет определяющую роль, человек сам, своими силами «добывает» знание. Наоборот, доступность откровенного «знания» целиком определяется волей Бога, Бог «открывает» его человеку, который лишь пассивно принимает его. В противовес этому «знание» гностиков носит по своей структуре более сложный, синтетический характер. Оно, с одной стороны, может быть выражено в рациональной форме, с использованием рациональных философских категорий, и тем самым может стать общедоступным, но, с другой стороны, в нем всегда остается некоторый (и быть может, самый важный) слой, недоступный рационализации и поэтому выражаемый с помощью мифо-поэтических образов, понятных только немногим посвященным. При этом для формулирования и усвоения этого «знания» — гнозиса — необходима предельная творческая активность человека, хотя одновременно признается и то, что для успешного осуществления гностического «познания» человек уже должен быть отмечен высшей, божественной силой. Гнозис, таким образом, выступает как результат совместных усилий отдельного человека и нисходящей к нему мистическим образом божественной силы. (8,182-184)

Если теперь обратиться к философии Соловьева, то без труда можно обнаружить существенное совпадение ее основных целей со сформулированными интенциями гностического мировоззрения. Прежде всего это относится к представлениям о роли философского знания в жизни человека и общества.

Своеобразным продолжением влияния гностико-мистических традиций, следует указать немецких мистиков, труды которых Соловьев изучал с целью сравнения своего опыта общения с Софией и их представителей. В письме С.А. Толстой (вдове гр. А.К. Толстого) 27 апреля 1877г. он пишет: «... у мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage. — Все трое имели личный опыт, почти такой же как мой и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг...».

Другим источником, без сомнения является разработанное Хомяковым понятие живознание. (12,147)

По мнению Соловьева, реальностью обладает только души и духи — носители силы и воли. Они — сущие. Эмпирический же мир, данный в пространстве и времени, он, следуя традиции Канта и Шопенгауэра считает только явлением и характеризует его как бытие, в отличие от сущего. Первое и верховное сущее - Бог — определяемое Соловьевым в духе неоплатонизма и каббалы как положительное ничто. «Это положительное ничто или Эн — соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелевскому отрицательному ничто - чистому бытию, происходящее через простое отвлечение или лишение всех положительных определений». (7,47)

Определив сущее как являющееся, а бытие как явление, Соловьев интерпретирует т.о. связь Бога и мира как связь сущности и явления. Между трансцендентной основой мира и самим миром устанавливается отношение необходимости, которое постигается рациональным путем — с помощью, так называемой органической логики. Такая интерпретация носит пантеистический характер: между сущим, как сущностью, и миром, как явлением, устраняется та непроходимая грань, которую

христианское богословие полагает между творцом и творением. Поэтому если сущее – это трансцендентное духовное существо, то мы можем узнать о нем что-либо только из общения с ним, в котором он открывает нам себя, – то есть из откровения. Чисто рациональному познанию оно недоступно. Соловьев, однако, убежден, что непостижимое для разума, сущее может быть предметом мистического созерцания, особым образом понятой интеллектуальной интуицией, соответственно иррациональной по природе, которую философ отождествляет так же с состоянием вдохновения.

Сближая вдохновение с интеллектуальной интуицией, которые открываются вечные истины, или идеи, Соловьев считает экстатически – вдохновенное состояние началом философского познания, оказывающего таким образом, родственным не только искусству, но и мистическому духовидению. «Действия на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание – называется вдохновением. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя таким образом экстаз. Итак... непосредственно определяющее начало истинно философского познания есть вдохновение». (6,294)

«Сокровища непосредственной жизни, – пишет Соловьев, – имеют цену лишь тогда, когда за ними таится безусловное содержание, когда над ними стоит безусловная цель. Если же это содержание, эта цель перестали существовать для человека, а интересы материальной жизни обнаружили между тем все свое ничтожество, то понятно, что ничего более не остается, кроме самоубийства». (4,16)

Выступая против антагонизма разума, познавательной науки и иррациональной интуицией, верой, определяемой теологией, Владимир Соловьев подчеркивал их несводимость, своеобразие и самостоятельную роль во всех аспектах человеческой активности. «Они являются величинами несоизмеримыми и поэтому не могущими заменить друг друга, стать одно на место другого», следовательно борьба между ними выглядит бессмысленно и абсурдной.

Владимир Соловьев подчеркивал не сводимость разума и веры, их своеобразие, а отсюда и самостоятельную роль во всех аспектах человеческой активности, в том числе и познавательном. Они являются «величинами несоизмеримыми и поэтому не могущими заменить друг друга, стать одно место другого», следовательно, борьба между ними выглядит бессмысленной и абсурдной. (2,113)

Соловьев исходил из того, что разум и вера наделены как бы собственными «зарядными знаками», а именно деятельность разума предстает формальной «отрицательной», а вера «положительной». Разум основываясь на данных чувственного опыта; указывает он, – «отрицает явление как частное, случайное и утверждает его как всеобщее и необходимое», вера же «утверждает некоторые положительные начала», утверждает безусловное существование вещей еще до всякого опыта. (2,114)

Во всех разновидностях... фиксируется момент некоторой непосредственной связи, особо значимой близости человека с миром, укорененность в нем. Человеку важно достичь этого как существу, отличающегося от других живых форм природной незавершенностью своеобразной природно-биологической недостаточностью для автоматического развития, то есть неспособностью вне социальных факторов развить в себе человеческие качества. Поэтому человек изначально должен быть настроен на то, что этот мир является именно тем, в котором ему можно и должно жить. Такая настроенность и трансформируется в состояние уверенности, убежденности, а в широком смысле – веры, облеченная в мире в теологические формы, Вл. Соловьев особо отмечал способность иррациональной интуиции давать такие на-

чала, которые выражают не то, что бывает, может быть, а то, что есть безусловно и должно быть. (2, 117)

Наличие этой уверенности дает человеку понимание своих возможностей, меры своей состоятельности в мире, уяснение своего места в нем. Без таких представлений человеку было бы невозможно построить свою жизнь, свои отношения с миром. Вера находится в основе человеческой активности и предстает по сути обычным, хотя и глубоко личным человеческим состоянием.

Иррациональные по природе они не способны стать объектом прямой трансляции и напрямую передаваться по каналам общественной коммуникации. Невозможно заставить человека верить, хотя можно навязать ему разные виды информации, даже некоторые религиозные убеждения и догматы, абстрагированные от личных убеждений, от его внутренних безусловных установок. Но, не затрагивая глубинных, сущностных основ, они останутся на периферии его индивидуальных духовных структур. Такая информация строится на безличных, чисто формальных, то есть на рациональных принципах.

Отмечая эти особенности цельного знания, Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» подчеркивал, что вера, религия есть воссоединение человека с безусловным всецелым началом, воссоединение так же безусловно свободное, «в котором все человеческие начала и силы, в пределах своего назначения и своей идеи» обладают равным правом на существование и развитие. Истинная религия, по словам философа, «не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире». (3, 14)

Изучая этот вопрос, Вл. Соловьев определил не только примат, но и триединую функцию веры в познании, заключающуюся в том, что во-первых, она определяет его истоки, во-вторых, - результаты, а в третьих связывает все его элементы и этапы. Философ видел в познании и в знании нечто большее, чем установление просто факта или создания понятия. Для него все аспекты познания существуют как тенденции единения субъекта и объекта, единения Сущностного и таким образом достигается не просто знание, а организуется сама действительность на божественных началах, и человек выражает свою божественную сущность. Это придает полноту и положительную связь всем элементам познания.

Познавательный процесс имеет в своих истоках убеждение, в безусловном существовании предмета (объекта) вне нас. Такое убеждение (вера в широком смысле) и вызывает вопрос: что есть предмет? Ответ на него означающий определение сущности (идеи) объекта, не может, по мысли Соловьева, быть связан с чувственными восприятиями или с логикой. Субъект, как нечто единое, некоторая сущность или идея соотносится с идеей объекта через воображение, «субъект видит идею предмета в свете своей собственной идеи, видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать». (4, 726-137)

Затем следует Особая стадия познания- творческое воплощение идеи, ее реализация в актуальных ощущениях. Но все это только предпосылки достижения истины, которые выделяет философ, определяет предмет в единстве со всем, представляет сущность как единство особенности данного конкретного предмета и его общности со всем. Такое единство имеет некоторое самостоятельное начало, в котором каждое определяется как все, и которое находится в особом отношении, имеющем своим принципом логическую связь всего и представляющее только как мыслимое, отвлеченное понятие. (4, 735) Именно в этом состоит основное назначение

разума в познании.

«В логическом мышлении, - пишет он, - выражается стремление субъекта восстановить в сознании это единство всего, ... но само по себе это мышление может восстановить только форму «истины»». Рациональное мышление само по себе «не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить соответствующего ему, то есть всеединого или истинного содержания, следовательно, должно получать свое содержание из того существенного и положительного познания, которое определяется верою и идеальным созерцанием; то есть, человек получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического и божественного элемента». Ни опыт, ни рациональное мышление не могут сообщить нам то, что есть предмет в своей сущности, «по своей истине», они должны быть поставлены в связь с мистическим знанием, представляющим предмет в его внутренней связи с нами, выражающим безусловную сущность предмета. Разум выступает здесь посредником между внешним опытом и истинным знанием. Он помогает находить предрасположенность наших ощущений к идее объекта.(4,731)

Согласно взглядам ВЛ.Соловьева, иррациональные интуиции, будучи способом единения индивидуальной сущности (идеи) человека и сущности объекта в познание последнего, вступает тем не менее основной объективности и достоверности знания. Так как опыт и знания имеют лишь субъективное значение, являются нашими субъективными состояниями, а вера, ее творческий акт придает им объективность и достоверность(3,35), которые, по Соловьеву, предстают как синонимы безусловности, как то, что имеет внеопытную природу.

При этом философ не отказывает всем другим психическим способностям гносеологическую значимость. Вера, с его точки зрения утверждает всякое существование внешней действительности, но содержание этой действительности мы раскрываем с помощью опыта и рационального мышления.

Вообще, цельное знание от других духовных механизмов, состояний и систем отличают особые качества, которые и придают ему интегральность и основательность. Во-первых, это убежденность, твердая уверенность в исходной гармонии, единстве, целостности мироздания. Соловьев указывает, что во внутреннее единство всего можно только верить, так как иначе его никак обнаружить нельзя.(4,726)

Во-вторых, цельное знание характеризуется особой формой настроенности на собственное соучастие в этой целостности, «причастности к божественному началу».

Изложение характеристики иррациональной интуиции выступают основаниями многих форм знаний, которые носят аксиоматический, а так же априорный характер. Неслучайно Соловьев наделяет веру атрибутивным свойством безусловности, то есть изначальности, априорности, а так же абсолютности.

Организация жизни на истинно религиозных, в соответствии с убеждениями, верой, основах определяет ожидание и допущение выхода из ограниченности собственного существования в бесконечность.(5,531) Вл.Соловьев особо подчеркивает, что глубочайшим основанием возникновения и развития религии вообще, является «чувство благоговейной любви человека к тому, что превосходит его самого».

Куликова О.Б. полагает, что имея сильную бессознательную основу, вера в большей части своей не может быть выражена в понятиях или иных рациональных конструкциях. «Более того, чаще всего именно таинственность, даже абсурдность компонентов является фактором ее привлекательности и одновременно делает ее истоком познавательных и иных интересов личности».(10,115)

Именно в данном отношении позиции разума и веры могут рассматриваться

как расходящиеся, ибо важной установкой первого считается демонстрация явлений и событий. Разум формален, упорядочен, но одновременно в своих трудах мыслитель указывает и на врожденность понятий разума, на его равенство себе, а так же на то, что в разуме выражается всеобщий смысл вещей, логос всего сущего.(4,696)

То есть разум рассматривается у него как феномен внеисторический, как способность, не зависящая от конкретных социо - культурных условий. Такая позиция обусловлена тем, что для Соловьева важнее было подчеркнуть не изменение типов рациональности, а место, значимость разума в целом среди других духовных образований.

Разум с точки зрения Соловьева, не создает ничего нового, а лишь отрицает случайность, придает форму всеобщности и необходимости тому, что дано в опыте и вере, он не в состоянии дать безусловных начал. Но при этом разум признается самостоятельным, а так же в определенной мере противостоящим вере – вере в форме господствующей религии, которая выступает уже не внутренней убежденностью, а неким внешним авторитетом.(6,3-138) Таким образом, Соловьев отделяет веру, как способность вообще, сущностную часть цельного знания, от веры как конкретной формы религии.

В случаях сомнения, противоречий, неизвестности перспектив человек руководствуется для принятия решения установками веры. И более того – вера нацеливает человека на поиск выхода из состояний сомнения. Необходимо отметить, что Вл. Соловьев специально подчеркивал в «Оправдании добра» неспособность разума самостоятельно преодолеть сомнения.(4,694)

Поэтому противопоставление двух систем может быть только относительным. Для разума – как основного средства познания является естественным направлением на расширение своих содержательных структур, на возможность охватить в своих объяснительных схемах все многообразие связей человека с миром. Но при этом разум ограничен в своих возможностях, поскольку опирается на личный уровень обоснований схем им же и выведенных. Для своей перестройки, обновления разум нуждается в качественно ином внесистемном компоненте, способствующем его преобразованию, формированию новых установок, преодолению прежних логических запретов. Таким компонентом, по мнению Соловьева, и выступает вера, иррациональная интуиция.

Итак, признавая возможность непосредственного воздействия трансцендентных существ на человека, отождествляя это воздействие с интеллектуальным созерцанием идей, Соловьев тем самым снимает границу между рациональным мышлением и мистическим опытом. Именно таким образом мыслит Соловьев осуществление синтеза философии, религии и искусства.

Примечания

1. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. М., 1989, Т.1.
2. Соловьев В.С. Вера, разум, опыт // Вопросы философии, 1994, №1.
3. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Собр. соч. в 2-х тт., Т.2, М., 1989.
4. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С. Собр. соч. в 2-х тт., Т.2, М., 1990.
5. Соловьев В.С. Смысл любви// Соловьев В.С. Собр. соч. в 2-х тт., Т.2, М., 1990.
6. Соловьев В.С. Кризис западной философии// Соловьев В.С. Собр. соч. в 2-х тт.,

Т.2, М., 1990.

7. Гайденко П.П. Вл.Соловьев и Философия серебряного века. М.,2001.
8. Евлампиев И.И.История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1, Спб., 2000.
9. Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. 1995, №7.
10. Куликова О.Б. Гносеологический аспект отношений веры и разума в контексте воззрений Вл. Соловьева// Соловьевские исследования, выл.1, Иваново, 2001.
11. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева Т. 1, М., 1995.
12. Хомяков А.С. О современных явлениях в философии // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. в 8 тт., Т.1,М., 1990.

Аннотация

Давыдов Д.А.

Концепция цельного знания в творчестве Вл. С. Соловьева.

В статье показано, что Вл. С. Соловьев в своем творчестве большое внимание уделял идее Цельного Знания. Особый акцент сделан на то, как философ пытается синтезировать разум и творческую интуицию. Именно подобный синтез является характеристикой истинного Знания, которое не только поможет гармонизировать систему человек – природа, но и содействовать гармонизации общества.

Davydov D.A.

The absolute knowledge concept in V.S. Solovyev's works

The article shows that V. S. Solovyev paid in his works a great deal of attention to the idea of absolute knowledge. Specially, he emphasized the way a philosopher tries to synthesize mind and creative intuition. This kind of synthesis characterizes absolute knowledge which could not only help harmonize the human-to-nature system, but also add to society harmonization.

Иванченко И.Н.,

аспирантка кафедры философии ленинградского государственного
университета им. А.С.Пушкина

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ И.А. ИЛЬИНА

В последние годы все чаще и чаще в печати встречается имя русского философа XX века Ивана Александровича Ильина, русского человека, исследовавшего проблемы русской национальной духовности, русского национального духовного характера.

И это объяснимо.

Национальная личность - первейшее и непрременнейшее условие благополучия страны и каждого человека, а национальное чувство - первородная животворящая сила.

Понятие «национальное» охватывает различные стороны жизнедеятельности нации.

Самовывживания нации не бывает без сохранения источников, питающих жизненные силы человека и государства: без национального воспитания и образования. Воспитание на национальных корнях - это то, без чего нет нации.

В настоящее время становится очевидной необходимость духовного оздоровления русского человека. Основной способ духовного оздоровления русского человека - национальное воспитание. Национальное чувство должно быть одухотворено, поэтому истинный патриотизм и национализм ... есть одно из высших проявлений духовности на земле.

Кризис самосознания русского народа и разрушение основ национально-культурной консолидации вызвали к жизни философско-педагогические воззрения И. А. Ильина, в основе которых - теория воспитания русского национального духовного характера.

Философско-педагогические воззрения И. А. Ильина зиждутся на утверждении, что России было дано великое, долгое и претрудное, разрешимое только в веках - вдохновением и молитвою, самовоспитанием и неотступным трудом задание - «выработать русско-национальный творческий акт, верный историческим корням славянства и религиозному духу русского Православия, - «имперский» акт такой глубины, ширины и гибкости, чтобы все народы России могли найти в нём родовое лоно, своё оплодотворение и водительное научение; создать из этого акта новую, русско-национальную, светски-свободную культуру» (2, с. 373) в духе любви, созерцания и свободы; «и, наконец, узреть и выговорить русскую национальную идею, ведущую Россию через пространства истории». (2, с. 373).

Национальная идея - это долговременная, созидаящая программа народа.

В каждую историческую эпоху, на каждый исторический вызов Россия находила адекватный ответ, формулируя и задачу дня, и перспективные цели.

В начале XX века И. А. Ильин формулирует это так: «... без цели и без идеи Россию не спасешь. Необходима идея». И. А. Ильин утверждал: «России ... нужен не шум, а ответственная идея, на десятилетия, на века ... Идея не отрицательная, а положительная ... Эта идея должна быть государственно-историческая, государственно-национальная, государственно-патриотическая, государственно-религиозная. Что же это за идея?

Это есть идея воспитания в русском народе национально-духовного характера.

Это - главное. Это - творческое. Это - на века». (1, с. 457-458). Ратую о наци-

ональном лице, ценя и любя его, Иван Александрович Ильин утверждал: «Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру - из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом смысл русской идеи». (2, с. 427).

Утверждая, что новой, будущей России нужен новый русский человек, более совершенный человек, Ильин призывал «ковать» новый русский дух. Он был уверен в том, что Россия не может подняться во весь рост, не обновив душевный, нравственный, умственный и духовный склад русской души. Поэтому, считает философ, неотложна потребность в человеке с русской душой в ее лучших проявлениях и новых волевых, нравственных, интеллектуально-духовных обретениях.

Национальный патриот И. А. Ильин задает вопрос: «Что такое духовный характер?» Называя характером всякий постоянный уклад души, Ильин характеризует русский национальный духовный характер следующим образом: это такие качества, как вера в Бога, любовь, духовная очевидность, свобода, совесть, преданность семье, патриотизм, национализм.

В работе «Путь духовного обновления» И. А. Ильин говорит об этом так: - «Надо научиться веровать ... веровать цельно. Вместе с разумом ...

- Такая вера добывается любовью, духовною любовью к совершенному.

Верование и любовь связаны воедино ...

- Мы должны научиться свободе ... Без свободы не будет настоящей веры и любви.

- Мы должны научиться совестному акту ... Он научит нас самоотверженной любви. Он даст нам величайшую радость - радость быть свободным в добре.

- Мы должны научиться чтить и любить, и строить наш семейный очаг - это первое, единственное гнездо любви, веры, свободы и совести; эту необходимую и священную ячейку Родины и национальной жизни.

- Мы должны научиться духовному патриотизму ...

- Истинный национализм есть как бы завершительная ступень в этом восхождении ... » (4, с. 287- 288).

Таковы, по Ильину, составляющие русский национальный духовный характер.

Базис самобытного национального воспитания, первая школа русского национального духовного характера - образ жизни народа и православная религия. Религия даёт исходную духовную дистанцию. Тот, кто чужд православию, не поймёт ни русского духа, ни русского миропонимания, ни русского образа действий, ни русского образа жизни.

Исходя из религиозного восприятия мира, И. А. Ильин утверждает, что человек не может жить без веры, потому что «... вера всегда остается первичной силой человеческой жизни» (4, с. 44). Вера - это главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки. Воспитание веры является основополагающим в становлении и развитии национального духовного характера. Процесс верообразования бесконечно длительный. Он может продолжаться всю жизнь. Поэтому у ребенка с самого начала жизненного пути необходимо целенаправленно воспитывать способность осознавать предмет своей веры и такую веру, которая будет способствовать формированию у него истинных духовно-нравственных ценностей. Такая вера добывается любовью, духовною любовью к совершенному. Верование и любовь связаны воедино. У русского человека первые движущие силы - любовь и вера. «... Русскому человеку, чтобы быть на высоте, необходимо беззаветно любить и беззаветно верить» (1, с. 473-474).

Выводя предмет веры на уровень духовности, Ильин связывает его с религией

и считает, что только «общение с Богом есть абсолютная основа характера» (4, с. 345). Относя любовь к одной из составляющих качеств русского национального духовного характера, философ утверждает, что она тесно связана с верой в Бога.

Любовь и вера могут возникнуть у человека только при его свободном волеизъявлении. Ильин утверждает, что духовное воспитание человека может осуществляться только в условиях свободного, творческого, самостоятельного поиска истинного идеала духовной любви и веры. Русский человек силён тогда, когда он целен; а цельности он достигает прежде всего и больше всего через свободу - через внутреннюю свободу любви и свободу веры.

Через внутреннюю свободу любви и веры достигается цельность национального православного характера, потому что «свободой любви и веры проникнут дух русского православия - этой главной и величайшей воспитательной силы в истории русского народа» (1, с. 483). Православие дало русскому народу освобождённую, свободную очевидность, и И.А Ильин утверждает: надо «строить русский национальный характер на древних неколебимых и священных традициях нашей веры и нашего бытия» (1, с. 485).

В «Аксиомах религиозного опыта» Ильин развил свое учение об очевидности, применительно к конкретной реальности русского православия. Развивая отечественные философско-педагогические воззрения на то, что религиозная вера обеспечивает воспитание цельной личности, Ильин переводит ее в понятие национального духовного характера и пользуется каждой возможностью выявить и указать место религии и духовности в человеческой жизни. По мнению Ильина, вера организует цельность человека, и поэтому русский национальный духовный характер есть принадлежность цельной личности.

«Русская идея, - заявляет Ильин, - есть идея сердца. (...) любовь есть основная духовно-творческая сила русской души». (2, с. 420 - 421).

Духовную любовь как источник духовного опыта, через который «человек общается с божественной стихией мира и входит в живое соприкосновение с Богом» (4, с. 68), И. А Ильин считает неотъемлемой составляющей русского духовного национального характера. Для духовной любви характерно тяготение к качеству, достоинству и совершенству. Основным признаком духовной любви Ильин считает горение души вызывающее в человеке активное делание по отношению к предмету любви. Отсюда педагогическая задача - организовать в ребенке «опыт духовной жизни», чтобы он мог пережить духовное пробуждение, наполнить душу ребенка духовной любовью к своей национальности и к своему Отчеству, воспитать в нем потребность и способность жертвовать личным ради национального блага.

В своих философско-педагогических воззрениях И. А. Ильин исходил из того, что русский национальный характер может быть построен только на духовной очевидности, так как это состояние соответствует душевному естеству и укладу только русского человека: «Наше время ни в чём так не нуждается, как в духовной очевидности. Ибо «сбились мы» и «следа» нам не видно. Но след, ведущий к духовному обновлению и возрождению, найти необходимо и возможно.

Каким способом?

Единственным, который вообще дан человеку: углублением в себя, ... в своё сверхличное, предметно-насыщенное, духовное достояние». (4, с. 39).

Необходима духовная очевидность. Духовная очевидность, по Ильину, это сердечное, душевное, интуитивное состояние, при котором духовные предметы окружающего мира воспринимаются и принимаются человеком так же незыблемо,

как и материальные: «Человек переживает в сердце, в глубочайшем чувствилище своем некое окончательное озарение, некое несомнительное, подлинное посещение Божиим лучом» (1, с. 477).

«Очевидность - вот то простое и единое слово, к которому я свожу воспитание русского национального характера и, следовательно, всё возрождение России. На очевидности - на духовном оке, на зрении сердца, на созерцании любви - построена была Россия; и русское православие, и русская добродетель; и русское правосознание, и русское геройство, и русское искусство, и русский характер». (1, с.476).

В философско-педагогических воззрениях И. А. Ильина интересно рассмотрение философских категорий свободы, любви и предметности как главных ориентиров на пути воспитания русского национального духовного характера. Их Ильин называет великими основами всякой человеческой жизни и культуры.

Понятие предметность ввел в философию И. А. Ильин. По Ильину, предмет, предметность, предметная свобода, предметная жизнь объективная цель, последняя и главная цель жизни, по отношению к которой все субъективные цели окажутся лишь подчиненным средством. Это означало готовность к осуществлению высших целей - служению России, Божьему делу, свободу от беспринципности, своекорыстия, от пошлости и скудости личного эгоцентризма. для Ильина это - «азбука предметного воспитания», вне которой всякое воспитание мнимо, только видимость: «... у человека есть более высокая, духовно-верная цель жизни, на самом деле и для всех драгоценная и прекрасная, или если собрать все эти определения в простой и скромный термин, - Предметная ... Мы должны увидеть оком сердца предметное значение и назначение вашей жизни. Ибо в действительности мы все служим некоему высшему Делу на земле Божьему Делу — «прекрасной жизни» по слову Аристотеля, «Царству Божьему» по откровению Евангелия.

Это есть единая и великая цель нашей жизни, единый и великий Предмет истории. И вот, в его живую предметную ткань мы и должны включить нашу личную жизнь.

Мы найдем свое место в этой ткани, увидев с силою очевидности, что жизнь русского народа, бытие России, - достойное, творческое и величавое бытие, входит в это Божье Дело, составляет его живую и благодатную часть, в которой есть место для всех. Кто бы я ни был, каково бы ни было мое общественное положение ... я служу России, русскому ДУХУ, русскому качеству, русскому величию ... именно России, ее спасению, ее строительству, ее совершенству, ее оправданию перед лицом Божиим. Жить и действовать так, значит жить и действовать согласно главному, предметному призванию русского человека: это значит жить предметно, т. е. - службу превратить в служение, работу в творчество, интерес во вдохновение, «дела» освятить духом Дела, заботы возвысить до замысла, жизнь освятить Идеей. (3, с.182 - 183).

Тема свободы как ценности и цели воспитания в российской зарубежной мысли была важной темой исследования ее философской и педагогической природы. Ведя детей и помогая им, воспитание развивает дар свободы, постепенно освобождает духовные силы ребенка от случайного и поверхностного.

Утверждая, что свобода есть начало великое, творческое и драгоценное, И. А. Ильин развил понятие философской категории свободы и вывел закономерности воспитания человека к свободе. Сама свобода есть сила и искусство человека определять свою жизнь в заданных обстоятельствах в соответствии со своим призванием и ответственностью перед людьми и миром. И. А. Ильин считал, что «русскому человеку свобода присуща как бы от природы. Она выражается в той органической естественности и простоте, в той импровизаторской легкости и непринужденнос-

ти ... эта внутренняя свобода чувствуется у нас во всем: в медлительной плавности и певучести русской речи, в русской походке и жестике, в русской одежде и пляске, в русской пище и в русском быту» (2, с. 422 - 423).

Развитие И. А. Ильиным философской категории свободы привело его к мысли о том, что свободным воспитание должно быть потому, что жизненно важные способности человека — любить, творить и молиться — могут развиваться только свободно. И. А. Ильин уверен, что для свободы ребенок еще должен «созреть»: «... нельзя предоставлять людям вылепливать их душевный уклад как придется: пусть же у каждого инстинкт развивается по воле случая, под влиянием природы, влечений и обстоятельств — на то же человеку дана свобода, и свободу эту надо уважать.... Свобода не есть свобода от духа, от совести и чести. Напротив, духовное воспитание не только не исключает свободу, но подготавливает человека к ней и к творческому наслаждению ею» (1, с. 466). Свобода верования, духовная любовь и духовное творчество — главные ориентиры на пути воспитания русского национального духовного характера, овладение свободой — дело сугубо личное, результат раскрепощения собственной души и движения навстречу любви.

Духовность есть ключ к истинному счастью. Духовность — изначально осознанная или неосознанная установка на то, что в мире есть нечто более высокое и значительное, чем вещественные, прагматические ценности. Она проявляется в неприменном, естественном и необходимом, самоценном стремлении человека к истине, добру и красоте, в «рефлексе идеала». Она исходит из полноты восприятий человека и мира, из осмысления через вечность временного бытия, наконец, из ощущения незримой связи с Богом. Лишь на пути духовного воспитания возможно преодоление зла. Вся мощь духовного воспитания человека направлена на выявление истоков живой духовности. Чувство стыда и долга, искренние порывы совести и правосознания, потребность в красоте и духовном сорадовании ближнему, любовь к Богу и Родине — вот те непреходящие жизненные основы, которым трудоемкая работа сознания придает форму убеждений. Можно лишь тогда говорить о духовности человека, когда он добровольно и самодеятельно стремится к объективному совершенству, нуждается в нем, отыскивает его и любит его.

По мысли философа, русскому человеку даны три основные силы: инстинкт самосохранения; глубокая, отзывчивая жизнь чувства и сила созерцающего воображения, которые можно и нужно организовать духовным пробуждением, стремлением к норме, идеалу, эталону, Абсолюту, вечному Божественному началу.

И. А. Ильин неустанно повторял, что человек — существо духовное, что духовность — качественная особенность человеческого рода, и поэтому все причастные к воспитанию ребенка должны пробудить и укрепить в нем духовность его инстинкта таким образом, чтобы ребенок был обрадован его пробуждением. Метафорически выражая свою мысль, Ильин пишет: «Первый луч солнца должен озарить детскую колыбель: только тогда дитя станет «солнечным ребенком», а взрослый человек понесет через жизнь «лучезарное сердце» и в проснувшейся душе ребенка не восторгается эгоистический инстинкт (1, с. 409-410). Вот почему нельзя упустить детство как самую важную пору в формировании духовности человека, и если в детстве не состоится пробуждение духовности, то эгоизм, имеющий глубокие биологические корни, попросту задушит нераспустившийся инстинкт духовности. Ильин считает, что именно в этом состоит секрет воспитания, его живая тайна. Но, к сожалению, последние поколения человечества разучились воспитывать в детях духовность инстинкта и тем открыли для них гибельные пути. Грядущей культуре предстоит обно-

вить свое педагогическое искусство.

Человек, найдя своё духовное сокровище, вживается в него в течение всей своей жизни, иногда сам того не сознавая. Это сокровище становится его главным предметом его жизни.

Коренная сердцевина русской мысли - Россия и христианство, ибо вся история Руси, России в ее духовном содержании - это история православного верования. Отсюда в философско-педагогических воззрениях Ильина утверждения, что русский народ является «носителем порядка, христианства, культуры и государственности» среди своих многонациональных и многоязычных сограждан.

И.А. Ильин глубоко понимал мировой смысл православия и его творческое значение для русской духовности. Образ жизни народа и православная религия - базис самобытного национального воспитания, первая школа русского национально-го характера. Необходимо помнить, что русский человек на протяжении всего своего исторического существования искал корни свои в Боге и в земных его явлениях: в правде, праведности и красоте. В этом духовном достоинстве видит Ильин залог грядущего возрождения России.

Русский православный философ Иван Ильин, глубоко убежденный в том, что духовным источником жизни русского народа является Православие и что Православие - эта главная и величайшая воспитательная сила русского народа - дало русскому народу освобождённую, свободную очевидность, видел задачу воспитания русского национального духовного характера в необходимости этот драгоценный дар укрепить, осветить. Осмыслить и освятить в наших детях и в новых русских поколениях, чтобы строить русский национальный характер на древних неколебимых и священных традициях нашей веры и нашего бытия.

Основная и священная задача воспитателя состоит в том, чтобы озарить детскую душу Божественными лучами, дать ей вострепетать от них, осчастливить её ими, влюбить детский инстинкт в Бога и Его мировые веяния; чтобы эта тайна перерождающего соприкосновения состоялась ещё тогда, когда никакое ожесточение и окаменение не овладело душою и не исказило её судорогою зла; тогда, когда душа нежна, непосредственна, чутка и доверчива.

И. А. Ильин подчеркивает, что этим закладывается, этим уже заложена основа человеческой духовности, начало духовного характера.

Можно лишь тогда говорить о духовности человека, когда он добровольно и самодеятельно стремится к объективному совершенству, нуждается в нем, отыскивает его и любит его. Для Ильина невозможна живая жизнь нравственных, эстетических, правовых сфер без укорененности их в совестной интуиции. Все должно быть укоренено в чувственно-духовном мире человека.

Вводя такое понятие, как духовный опыт человека, И.А. Ильин делает педагогический вывод: самое главное в деле воспитания пробудить в ребенке духовные переживания, научить его «духовному деланию» (Зеньковский) для постижения таких понятий, как национальное и патриотическое служение, честь, благородство, совесть, любовь, истинное знание.

Философско-педагогические воззрения И. А. Ильина очень ценны и актуальны, потому что, говоря его словами, «куда бы мы ни взглянули, к какой бы стороне жизни мы ни обратились, - к воспитанию или к школе, к семье или к армии, к хозяйству или к нашей многоплеменности, - мы видим всюду одно и то же: Россия может быть обновлена и будет обновлена в своём русском национальном строении именно этим духом - духом сердечного созерцания и предметной свободы. Что та-

кое русское воспитание без сердца и без интуитивного восприятия детской личности? Как возможна в России бессердечная школа, не воспитывающая детей к предметной свободе? Возможна ли русская семья без любви и совестного созерцания? Куда заведёт нас новое рассудочное экономическое доктринёрство? ... Как разрешим мы проблему нашего многоплеменного состава, если не сердцем и не свободой?» (2, с. 431).

Для современной России живительна сила, бьющая из родника мыслей И. А. Ильина. Философско-педагогические воззрения Ивана Александровича Ильина подведут современников к неизведанным глубинам бытия, откроют новые перспективы постижения духовности, смысла и предназначения человеческой жизни, сориентируют в поиске ответов на вечные «проклятые» вопросы человеческого существования.

Сегодня мир находится на переломном рубеже. Человечество и в том числе Россия надеется, что XXI век - порог нового тысячелетия - открывает путь к духовному просветлению и озарению как отдельной личности, так и общества в целом. Считается, что XXI век, открывший третье тысячелетие от Рождества Христова, станет для России эпохой духовного возрождения, немаловажное значение в котором будут иметь философско-педагогические воззрения русского человека — «духовно-сильной личности и пророка» (5) Ивана Александровича Ильина.

Примечания:

1. Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 7 / Сост. и комментарии Ю. Т. Лисицы. - М.: Русская книга, 1998. - 608 с.
2. Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2, книга 1 / Сост. и комментарии Ю. Т. Лисицы. - М.: Русская книга, 1993~ - 496 с.
3. Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2, книга II / Сост. И комментарии Ю. Т. Лисицы. - М.: Русская книга, 1993. - 480 с.
4. Ильин И А Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1 / Сост., Вступ. ст. и комментарии Ю. Т. Лисицы. - М.: Русская книга, 1996. - 400 с.
5. Офферманс Вольфганг. Дело жизни русского религиозного философа Ивана Ильина. 1979.

Аннотация

В статье И.Н. Иванченко рассматриваются воззрения русского религиозного философа Ивана Александровича Ильина (1883-1954) на созидание новой национальной идеи и свободной культуры, на воспитание в российском народе высокой духовности и патриотизма.

In clause views of Russian religious philosopher Ivan Aleksandrovich Ilyin (1883-1954) on creation of new national idea and free culture, on education in Russian people of high spirituality and patriotism are considered.

Нетребская О.Н.,
аспирант кафедры истории и философии
образования и науки АПК и ППРО

С.Н. БУЛГАКОВ ОБ ОТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ОТКРОВЕНИЯ

В сочинении «Трагедия философии» С.Н. Булгаков осуществил анализ религиозно-интуитивных основ всякого философствования. Во вступительном слове он пишет: «Внутренняя тема ее — общая и с более ранними моими работами (в частности, «Свет Невечерний») — о природе отношений между философией и религией»(1).

Критерием и мерой истинности познания С.Н. Булгаков считал соответствие философских построений, христианским догматам. Он также полагал, что христианское умозрение способно выразиться без искажений исключительно в форме догматического богословия. По мнению С.Н. Булгакова, с поправкой на разные исторические эпохи, с учётом различий в материале и форме изложения, «Трагедия философии» по предмету исследования, может быть причислена «к тому же ряду, что и св. Иринаея, еп. Лионского «Против ересей», св. Афанасия Александрийского «Против язычников»»(2).

Как показали исследования С.С. Хоружева, содержание философии С.Н. Булгаков строит на двух онтологических постулатах. Первый, говорящий о Боге есть догмат троичности; второй, говорящий о связи Бога и мира, утверждает присутствие троичности в природе человека и в сфере человеческого духа. «Сущностное строение здешнего бытия определяется сущим в нём образом св. Троицы»(3).

Анализ концепции С.Н. Булгакова побуждает обратиться к философскому наследию Льва Шестова, показавшего известный конфликт библейского откровения и греческой философии, олицетворяющих собой веру и рационалистическое мышление. Следование необходимости, по мнению Шестова, была осмыслена рационалистическими философами, как разум и мораль, как самоочевидные и общеобязательные истины. Отсюда убеждение, что «только там начинается философия, где открывается царство «строгой» необходимости»(4). Согласно Л.Шестову, само мышление есть разыскание этой необходимости, однако «те, кто ищет необходимости, только грезят о действительно существующем, а видеть его наяву им не дано»(5). Подлинная библейская истина может быть дана только Божественным откровением. «Мы видели, замечает С.Н. Булгаков, что Шестов противопоставляет философию вере, требуя упразднения первой, ради последней»(6).

Как и Лев Шестов, С.Н. Булгаков проявлял недоверие к философским системам и даже выступал противником рационалистического системосозидания. Система, по мнению С.Н. Булгакова, это сведение многого к одному и выведение этого многого из одного, что рождает «сознательные и заведомые односторонности». На этой односторонности строится всё содержание познания. Произвольное избрание какого-либо одного начала С.Н. Булгаков именует философской ересью и логическим монизмом.

«Существует естественная проблематика для философской мысли, вместе с неизбежными для нее апориями, из которых она выходит ценою тяжелых жертв, впадая в односторонность «отвлеченных начал», философской ереси (если под ересью, *ατρησις*, разуметь произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого, т. е. именно односторонность). Это избрание,— ересь, определяет мотив и характер философской системы, делает ее как тезисом, так и ан-

титезисом по отношению к другим системам и тем включает в цепь диалектики мысли, в какую-то сделал попытку — и притом не неосновательную — вместить всю историю философии Гегель. Все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой такие «ереси», сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все»(7). Логическая непрерывность, непрерывное выведение всего из одного является, согласно С.Н.Булгакову, естественной и существенной потребностью разума — *ratio* — чертой всякой философской системы, притязающей быть абсолютной философией. Ярчайшим примером такой системы является философия Гегеля, в которой «разум пытается и не может не пытаться новых взлетов, и, однако, каждый такой взлет неизбежно сопровождается и падением, и история философии есть не только рассказ об этих взлетах, но и скорбная повесть о неизбежных падениях и роковых неудачах» (8).

Таким образом, делает вывод С.Н. Булгаков, «история философии есть трагедия», сущность которой «состоит в том, что человек страдает здесь не индивидуальной виной, и, даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет. Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его — падение. Ибо он восхотел системы: другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа»(9). «Будете как боги» - цитирует С.Н.Булгаков слова коварного Змия из Святого Писания. Но оказывается, что логическая дедукция мира невозможна для человека «по причинам, вне человеческой воли и способностей его разума лежащим: мир неразумен в таком смысле, в каком хочет его постигать «дедуцирующая» философия»(10), т.е. философская система. Автор вовсе не отрицает того, что в мире царит разум, но он не согласен с Гегелем в том, что все действительно разумно. «Это не значит, что оно неразумно, а тем более противоразумно: действительное не только разумно, но и вне разумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всесильный строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, строящая мир. В известном смысле разум имеет лишь рефлексивность о мире, но он не есть его первоначало. Поэтому в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта, от чего, впрочем, в действительности и не отказывается философия, всегда ищущая обретения первоначала в созерцании, узрения его, открытия. И это открытие отнюдь не есть акт мысли, оно дается не мыслительным усилием, не цепью умозаключений, оно есть откровение самого мира в человеческом сознании, некое знание»(11).

Мир, действительность, утверждает С.Н.Булгаков, как не только разумное бытие, «не может раскрыться до конца, оно остаётся навсегда только раскрывающимся»(12). Оно - тайна, источник нового познания и откровения.

Сходную по смыслу идею можно найти у В.С.Соловьёва «Истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению — его идеальное содержание»(13).

С.Н. Булгаков убеждён, что разум не может сам из себя начинаться и сам из себя порождать мысль. Она рождается в сущем и относительно сущего, в самооткровении последнего. От разума требуется самопознание - постижение своих реальных границ. При этом С.Н. Булгаков не умоляет значение и необходимость философствования, т.е. рефлектирующей, осмысленной работы разума. В этой связи он особо оценивает эмпиризм как важный способ постижения тайн действительности. Он имеет в виду «своеобразный эмпиризм, освобожденный от ограниченного и опошляющего истолкования, но взятый во всю глубину жизненного и мистического опыта. Эмпиризм есть настоящая гносеология жизни, откровения тайн, каковым всегда является познание действительности и мышление о ней»(14). В то же время, утверждает мыслитель, философия никогда не может оставаться голым эмпиризмом, потому что разум постигает связь всего со всем, приводя множественность к единству, и наоборот. Он «самоотчетен и самозаконен в своем пути и в своем деле»(15).

Обосновав невозможность основного стремления разума — к логическому монизму, т. е. к логически связному и непрерывному истолкованию мира из одного начала и неосуществимость абсолютной системы философии, С.Н.Булгаков выявляет три основных самоопределения мысли: «1) ипостась или личность; 2) идея ее или идеальный образ, логос, смысл; 3) субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся все»(16). Исход и ориентация мысли определяется по этим трем рубежам. По ним же разделяются все философские системы с их основными началами.

«Далее, отмечает Хоружий, следует важный и любопытный поворот мысли. Главным из всех образов троичности о. Сергей объявляет образ, обретаемый в языке: предложение»(17). Таким образом, согласно С.Н. Булгакову, «Я есмь Нечто (потенциально все) — эта формула, выражающая суждение, содержит в себе в сокращенном виде не только схему сущего, но потому и схему истории философии. Эту трехчленную формулу, содержащую в себе логическое триединство и тройственность моментов связывающую в нераздельность и несекомость, непрерывно в разных направлениях рассекает философствующая и в произвольности этого рассечения и избрания отдельных начал еретичествующая мысль, и способом этого рассечения определяется стиль философствования. В основе самосознания, так же как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждения: я есмь А»(18).

Обобщая свою идею в логически-грамматических терминах: подлежащее, сказуемое и связка, С.Н. Булгаков приходит к выводу, что в основе самосознания лежит предложение. «Дух есть живое, непрерывно реализующее себя предложение»(19). Так что «вся наша жизнь, а потому и всё наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением»(20).

В процессе дальнейшего анализа работы С.Н. Булгакова, С.С. Хоружий приходит к выводу: «К анализу Первосуждения сводятся и проблема бытия и проблема мышления, ибо в «предложении заключается сущность и образ бытия», а «в форме суждения - тайна и природа мысли»(21). По мнению С.С. Хоружего, первосуждение, несущее в себе образ троичности - это — ««онтологическое суждение», «схема сущего», универсальная онтологическая структура, - и о. Сергей решительно ставит её в центр философствования»(22).

Очевидно, что особую роль С.Н. Булгаков отводит местоимению первого лица. По его мнению, оно обладает предельной универсальностью. «Местоимение

первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи как имени существительного. Каждое предложение можно привести к типу соединения Я с его сказуемым»(23). С.Н. Булгаков показывает, что «гносеологически и антропологически исходным и типическим является, несомненно, Я есмь А. Из я развивается местоимение второго и третьего лица, а из последнего путем персонификации понятия развивается и всякая форма суждения»(24). Обосновывая свою идею, С.Н. Булгаков приводит такой пример: «Этот стол черен» по существу означает: я вижу, мыслю, ощущаю этот стол черным. Гносеологически и метафизически все предложения этого типа по сути являются лишь сказуемым, имея истинным подлежащим это Я, «ибо по отношению к Я все, весь смысл есть сказуемое, и каждое суждение есть новое и новое самоопределение Я если не по форме, то по существу»(25). Онтологически, полагает С.Н. Булгаков, это означает, что общее отношение субъекта и объекта, суть не что иное, как я, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия. Монизм, философская система стремится растворить все три его члена, сведя их к одному: либо к подлежащему, либо к сказуемому, либо к связке, объявляет одно из них единственным началом и из него все выводит или к нему все приводит. С.Н. Булгаков утверждает, что корень всякой философской системы и ее трагедии заключается в изначальном и исходном единстве, отрицающем тройственную природу предложения. «Как свидетельствует форма предложения-суждения, отражающая на себе самое строение сущего, основа сущего не единична, но тройственна во единстве, триедина, и ложный монизм, притязание философии тождества, есть заблуждение»(26).

С.Н. Булгаков напоминает, что во все времена философия пыталась определить субстанцию, как единое начало. Он же приходит к выводу, что «Субстанция едина, но тройственна, и этой сопряженности единства и множества ее моментов ничто не может преодолеть, а потому и не должно к тому стремиться»(27). Как разъясняет С.Н. Булгаков, субстанция существует «по себе», как подлежащее, во-вторых «для себя», как сказуемое, и притом «по себе и для себя», в связке, как бытие. И эти три начала - не логические и диалектические, а онтологические, - три одновременно и равноправно существующие «корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции»(28). Вместе с тем, ипостасное я, по сути своей неопределимо, неопишимо, не может быть выражено словами и понятиями, но постоянно в них раскрывается. Ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли. Её неопределимость - это не пустота, не логический нуль. С.Н. Булгакова считает возможным и уместным применение терминологии Канта при характеристике отношений ипостаси и её природы, субъекта и объекта, подлежащего и сказуемого. «Ибо я, ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т. е. сам дух, навеки остается трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к ней. Но трансцендентное всегда и неразрывно связано с имманентным, имманентизируется; подлежащее, ипостась, всегда открывается, высказывается в сказуемом»(29).

С.Н. Булгаков предостерегает от понимания ипостаси как психологического я, или я гносеологического т.е. познающего. Ипостась - это сам дух, дух ни в каком смысле не может быть психологизмом. Вместе с тем «я ипостасное, ноуменальное, есть неразложимое единство, осуществляющееся не только в познании, но и воле, чувстве, действии, во всей жизни. Оно связует собой «чистый», «практи-

ческий» и эстетизирующий (оценивающий) разум. Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении»(30).

Подобное единство можно найти в учении В.С.Соловьёва о цельном знании — это его знаменитая триада: истина, добро и красота. Знание истины, полагает он, есть только то, которое соответствует воле блага и чувству красоты. «Хотя определение истины относится непосредственно к сфере знания, но никак не к ее исключительности (которая уже есть не истина), это определение должно принадлежать знанию, лишь поскольку оно согласуется с другими сферами духовного бытия, иными словами: истинным в настоящем смысле этого слова, то есть самую истинной, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота»(31).

Рассуждая о том как принципиально трансцендентное может быть определено, как мыслится немислимое, С.Н. Булгаков указывает, что в проблеме трансцендентности заключается проблема мыслимости предмета мысли вообще. Своими силами мысль не может дать ответ на этот вопрос. Решение этой проблемы он находит в том, что имеет место некоторое до-логическое констатирование. Мысль рождается в субъекте, ее имеет ипостась и в ней постоянно себя раскрывает.

Согласно С.Н. Булгакову, предложение является живым образом мысли, в основе которой лежит жизненный акт. Этот акт имеет, уже обозначенные три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. «Моменты эти: чистая ипостасность я, субъект, подлежащее; природа я, раскрывающая себя в нем и пред ним,— сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, акт реализации себя в своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание и самоутверждение я»(32). Ипостась, мыслительный образ, бытие (природа) — таково вкратце триединство субстанции. Мысль в этом триединстве, настаивает С.Н.Булгаков, есть сказуемое и только сказуемое.

Логический монизм, стремящийся к сведению тройственности моментов, триединства субстанции, к единству, пытается заставить мысль мыслить то, что лежит в основе мысли и, однако, недомыслимо или, на логическом языке, иррационально. Постулат тождества, являющийся основным законом, самоопределением и самосознанием мысли, применяется на протяжении всего мышления, но совершенно не применим к его истокам. «Он нарушается в основной форме мысли, суждении-предложении. Я есмь А, эта ячейка мысли означает собой основное и изначальное отрицание закона тождества»(33).

«Я есть не-Я, Я = не-Я, я открывается в не-я и через не-я, которое через то становится я. Предложение содержит всегда синтез я и не-я»(34). По убеждению С.Н.Булгакова не может быть логического ответа на то, каким образом подлежащее может определиться через сказуемое, я в не-я, «хотя это определение имеет силу основного логического факта, силою которого вообще возможна мысль»(35). Он поясняет, что мысль сознательная, самоотчетная, имманентная и непрерывная в своем развитии и движении, «не может себя понять в своем рождении, в первоклетке»(36). Отношение между подлежащим и сказуемым может быть определено лишь как саморождение: «как слово рождается в том, что не есть еще слово, так и мысль рождается там, где еще нет места логической связи, где она только возникает»(37). Самозамкнутое и недоступное Я как ипостась, пишет философ, в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе порождает свое собственное откровение, уже иное относительно я, и в этом смысле не-я, но вместе с тем являющееся откровением я.

Примечательно, что В.С.Соловьёв относительно основных категорий своей органической логики, а именно категорий сущего, сущности и бытия, пишет, что «последнее есть собственно проявление или откровение двух первых посредством Логоса». «Бытие есть отношение между сущим как таким и сущностью или первою материей. Эта материя не есть сущее как такое, она есть его другое; но она принадлежит ему как его сила — сущее есть положительное начало и материи, оно есть, следовательно, начало своего другого»(38) И далее относительно определений под этими категориями : «они хотя и познаются умом в своей необходимости и постольку подлежат логике, но не производятся умом, что ясно уже из того, что сам ум есть одно из этих определений. Они производятся Логосом как таким первее ума и его условий, следовательно, магически, хотя вторичная познаваемость их, разумеется, обуславливается умом»(39).

Связка есть определяется С.Н.Булгаковым как главное орудие мысли в ее операциях. Она совершенно непостижима логически, поскольку соединяет в качестве равного и тождественного различное и инаковое. «Всякое есть имеет в первоисточке не грамматический и логический, но онтологический смысл: в нем осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им утверждается действительность, существование. Им в бытии полагается образ сущего, животворится, живет. Связка ЕСТЬ есть жизнь сущего»(40).

Субстанция, т. е. дух, делает вывод С.Н.Булгаков, есть существующее триединство субъекта, объекта и связи между ними, их бытия, причем он настаивает как на нераздельности так и на неслиянности всех трёх моментов. Не существует ипостаси без природы, представляющей собой основу объектности, и нет бытия без подлежащего, без сущего и без его сказуемого, природы, поясняет он. Сущее полагает существование, бытие есть актуальность сущего, которое в своей самобытности остается выше бытия. Связка быть соединяет в жизненном, бытийном акте ипостась и ее природу.

Три момента субстанции как метафизического триединства, находящего выражение в предложении отнюдь не имеют логической природы, какую необходимо имеют диалектические противоречия, убеждён С.Н. Булгаков. Они выражают собой онтологические отношения, «которые даны для логики и не могут быть ею преодолены»(41), поскольку она ищет одного начала и может строить только из одного. Изойти из трех начал она не может и разум упирается в антиномию. Разум созерцает сущее и философствует о смысле и значении этих созерцаний, будучи к ним привязан. Мысль имеет эмпирические корни.

Разум, как следует из рассуждений С.Н.Булгакова, отправляется не от пустого места, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей. «Иначе говоря, всякая философия есть философия откровения — откровения Божества в мире»(42). С.Н Булгаков считал что истина, глубже разума и ему запредельна, а потому притязания рационализма на построение единой, абсолютной, насквозь прозрачной системы мира - безосновательны. Он откровенно и последовательно ставил религию, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, выше философии.

«В этом смысле всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование»(43).

Примечания

1. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1993. - С.311
2. Булгаков С.Н. Трагедия философии. - С.311
3. Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова// Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1993. - С.12
4. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим М.,2001. - С.40
5. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим М.,2001. - С.30
6. Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И.Шестова// Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. – С.528
7. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.312
8. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.313
9. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.314
10. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.314
11. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.314
12. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.314
13. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. // Соловьёв В.С. Собрание сочинений и писем в 15 томах Т.1 М., 1992. - С.303
14. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.315
15. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.316
16. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.317
17. Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова.-С.13
18. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.317
19. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.318
20. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.318
21. Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова.-С.13
22. Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова.-С.13
23. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.318
24. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.324
25. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.318
26. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.319
27. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.319
28. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.319
29. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.320
30. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.320
31. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. – 304
32. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.322
33. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.323
34. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.324
35. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.324
36. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.324
37. Булгаков С.Н. Трагедия философии. – С.324
38. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. –С.360
39. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания –С.383
40. Булгаков С.Н. Трагедия философии – С.325
41. Булгаков С.Н. Трагедия философии – С.326
42. Булгаков С.Н. Трагедия философии – С.327
43. Булгаков С.Н. Трагедия философии – С.328

Аннотация

Нетребская О.Н. С.Н. Булгаков об отношении философии и откровения.

В работе показывается, что С.Н. Булгаков вскрывает несостоятельность абсолютной философской системы, как единственного способа полного описания мира при помощи логических понятий. Философское обоснование позиции С.Н. Булгакова состояло в убеждении, что действительность представляет собой не только разумное бытие и в постижении мира разум зависит от некоторого метафизического и мистического опыта. Мысль, по его мнению, рождается в существе, относительно существа, в его самооткровении.

Netrebskaya O.S. Bulgakov: The Balance of Revelation and Philosophy.

It is reflected in the paper that S. Bulgakov reveals the failure of the absolute philosophical system as the only way of complete description of the world by means of logic notions. This philosophical position was based on the belief that the reality is comprehended not only reasonably but depends on some metaphysical and mystical experience. The thought, Bulgakov supposes, appears in the absolute by its revelation.

МЕТАФИЗИКА ПОНИМАНИЯ П.А. ФЛОРЕНСКОГО

П. Флоренский в своей философии всеединства обосновывает онтологическое различие понятий субъективизм и субъективность, выражающих разнокачественные уклады человеческой жизни. Субъективизм — это тип миропонимания, истоки которого следует искать в культуре Возрождения и Нового времени. В учениях Леонардо да Винчи, Рене Декарта, Иммануила Канта выражаются фундаментальные принципы этого мировоззрения — критический рационализм, индивидуализм, эгоцентризм, обособившие индивидуальное сознание от мира, противопоставившие объект и субъект. Пафос субъективизма по Флоренскому заключается в конструировании мнимой реальности по образцу рефлексирующего субъекта. Этот «хищнически-механический» тип культуры, лишаящий бытие свободы быть, Флоренский называет ложным устройством человеческой жизни, обуславливающим распад души, ее не-бытие.

Основа другого типа миропонимания — субъективности — в античном платонизме, средневековом реализме, немецком идеализме. П. Флоренский всегда ощущал внутреннюю связь по «общности философской крови» с идеалистическим мировоззрением. Он обнаруживает «общечеловеческие корни идеализма» в народном сознании, произвольно одушевляющем мир, доверяющем его иному существованию. Такой «созерцательно-творческий» тип культуры философ называет доброкачественным, ибо он связывает отдельные существования в целостность, внутри которой они осознают свое онтологическое единство и равноправие, укорененность в бытии.

«Просветительский день» и «средневековая ночь» чередуются в истории культуры или существуют в смешанном виде, не различая, не понимая себя. В конкретной метафизике П. Флоренского обосновывается онтологическая грань подлинного и неподлинного бытия. Восстановление утраченной духовной целостности, преобразование — вот, по Флоренскому, путь в бытие.

Обновленному сознанию откроется тайна бытия — его двуединая («субъект-объективная», «идеал-реальная») природа. В этом субстанциональном отношении нет подчинения, нет присвоения одним другим, а есть ипостасное единство, любовное проникновение, равноправие при сохранении разнородности. Субъективное в самом глубоком смысле внутренне причастно бытию, а бытие по сути своей индивидуально, лично. Поэтому бытие — «дву-основно», «дву-законно», «дву-едино».

Подлинная духовная жизнь — формообразующая деятельность, бесконечный прерывный акт Божественного смыслотворчества. Она не подчиняется никаким внешним отвлеченным схемам, заранее определенной точке зрения, а может быть понята только «из себя», в непосредственном акте созерцания. «Вдохновение, творчество, свобода, подвиг, красота, ценность плоти, религия и многое другое только неясно *чувствуется*, изредка *описывается*, устанавливается в своей наличности, но стоит *вне* методов и средств научного исследования...», — пишет П. Флоренский №. Познание духовной жизни требует соучастия в ней. Познание есть «живое нравственное общение личностей», духовное движение «навстречу смыслу»: оно одновременно переживает и выражает бытие. То есть, духовная жизнь создается личностью, освободившей себя от диктата внешней необходимости, из «материала» ее духовного

мира; направляется внутренним побуждением к смыслу и реализуется в синтетическом акте символического восприятия. Познание представляет собой некое «челночное движение» из себя, познающего, в иное, познаваемое, принятие свободы, само-законности его бытия и вовлечение его в себя, образование новой синергетичной целостности, поглощающей пределы «своего-иного», границы которой также подвижны и изменчивы: они расширяются пониманием и сужаются непониманием. Конкретная метафизика, таким образом, становится философской интерпретацией символа православной веры, по-существу, метафизикой понимания.

Наиболее органичным средством духовного общения являются символы, ибо они имеют свойство «быть тем, что символизируют». Символ - такая же подвижная граница чувственного и сверх-чувственного бытия, движение за предел - к духовной реальности или от него - к вещественной. Символ указывает горизонт бытия, соразмерный духовной зрелости человека. Символ выражает иерархичность бытия, проявляет незримую духовную реальность. Чем более соответствует избранным познающим выразительный материал духовной сути познаваемого, тем онтологичнее продукт познания. И далее: «Чем онтологичнее духовное постижение, тем бесспорнее принимается оно как что-то давно знакомое, давножданное всечеловеческим сознанием»¹. Духовное творчество всегда лично, субъективно, но не в смысле само-выражения, а как «вмещение индивидуального разума в общечеловеческие формы», приобщение к подлинному духовному опыту. Одной из таких общечеловеческих форм по убеждению отца Павла является канон. Канон - не ограничение, а проявление высшей свободы творчества, «форма наибольшей естественности» и, потому, испытание для индивидуального таланта. Новый канон - это не произвольный вымысел художника, а свидетельство многолетней духовной работы, благодаря которой канон оказывается и новым, и старым одновременно: новый исторический сюжет обретает онтологический смысл, а духовный первообраз становится более наглядным, очевидным. Канон по Флоренскому выражает общечеловеческую духовную потребность. Справедливо и обратное: то, что обретает общечеловеческое значение, становится каноном.

Итак, духовная сущность едина, но являть себя она может в различных формах культурного творчества. Следовательно, нет и не может быть «объективной» точки зрения; всеобщей концептуальной схемы, однозначно объясняющей реальность; универсального принципа адекватности. Главное требование реальности - быть, свободно осуществлять себя. А субъективных способов вхождения в нее, символических картин мира может быть бесконечное множество. И ценность инаковых точек зрения - в возможности выражения бесконечно разнообразных аспектов полноты мира. Выбор зависит от «гения времени», внутренних потребностей индивидуальной творческой души, задач произведения. Но в любом случае выбор способов общения, принципов соответствия не может быть внешним, принудительным. Выразительные особенности характеризуют авторский стиль, личностный образ жизни. Стиль - это предел осознанного автором и доступного для зрителя выраженного пласта духовного творчества, а под ним - «творческая лаборатория» жизни души. В стиле всегда проглядывает первичный мировоззренческий выбор, исходная онтологическая интуиция автора, даже если она не осознается им самим.

Итак, субъективное сознание человека по своей природе религиозно. Однако осознание его основы возможно только после восстановления естественной онтологической связи индивидуальной души с общечеловеческими формами единой духовной Истины; связи, разорванной рационализированным субъективистским

типом миропонимания. Восстановление целостности сознания проявляется в способности к символическому познанию. Эта способность реализуется в разнообразных формах духовного творчества. П. Флоренский формулирует основные законы духовного творчества: субъективно – значит, онтологично; подлинно, так как символично.

По этому основанию философ различает в истории культуры истинные и ложные духовные ценности. Например, средневековая икона и так называемая религиозная живопись Возрождения. Икона – символ бытия, «созерцательная наглядность духовного мира». Созидается она творческой волей художника, устремленной к духовному единству. Настоящие иконники по убеждению П. Флоренского пишут не ради заработка или овладения профессиональным мастерством. Им предписана особая церковная жизнь, и они призваны выразить смысл церковности. Икона является истинно духовной ценностью только тогда, когда в ней осуществлено соответствие выразительного материала метафизической сути изображаемого. Художник свободен в выборе материала, но не в его власти изменить «метафизику существующей поверхности». С ней соотносит он средства выразительности, когда понимает внутреннее соответствие природы доски или холста природе скрываемого и пробуждаемого ими смысла.

В «религиозной» живописи Возрождения религиозный сюжет все более становится предлогом, средством для изображения тела и пейзажа. Художник стремится выразить свою независимость, подчинить своей воле «онтологическую умность вещей», тем самым бессознательно выказывая неверие в подлинность их существования. Чувственная сочность натуралистических образов, их внешнее подобие изображаемому указывает на «онтологическую ущербность» художника, непонимание им «натуры» – субстанциального единства разнородных реальностей – духовного смысла и вещи – находящихся, однако, в органическом сообщении между собой. Сообразным этому миропониманию символом по Флоренскому становится эстетика перспективы, где центром освобожденного от Бога и от Церкви «самообожествленного» мира становится произвольно выбранное одно место (художника или зрителя), один масштаб и один горизонт, которые столь же произвольно наделяются всеобщностью и безусловностью. Однако, в высоких образцах искусства Возрождения, когда художнику удается «уловить» бытие, П. Флоренский замечает нарушение законов перспективы, единства светотени. Свет становится трансцендентным творческим началом, проявляющим себя в вещах, одухотворяющим их плоть. В этих случаях художники восстанавливают естественную способность к восприятию благобытия. Подобное произошло в «Тайной вечере» Леонардо да Винчи. Художник «убрал» вещи» и, тем самым, обнаружил смысл, «... придал скромному прощальному ужину значимость всемирно-исторического события и, более того, центра истории»¹. Перспективное видение «выталкивает» человека из бытия. Обратная перспектива – «вводит» в бытие. Первое – условно и формально. Второе – подлинно и естественно. Оно наполняет человека пониманием цели, ради которой он существует, «ибо цель всего в человеке есть человек».

Критикуя эстетику перспективного пространства, П. Флоренский в работе «У водоразделов мысли» рассуждает о цели и смысле живописи как форме духовного творчества человечества. Цель живописи – изображение жизни мира. Философ доказывает, что изобразить – в смысле достичь буквального подобия, соответствия образа объекту изображения в принципе невозможно. Во-первых, изображение пространства на плоскости требует нарушения принципа однозначной адекват-

ности. Чтобы приложить яичную скорлупу к плоскости, ее надо растолочь, обесформить. Точно так же, чтобы изобразить объем на плоскости (например, яйцо на бумаге), надо разрушить форму и организацию оригинала. Изображение всегда изменяет изображаемое, его физические, геометрические свойства; равномошно, но не «подобно» ему. Во-вторых, образ – это «интеграл двуединых образов»: синтез зрительных впечатлений художника, причем двойных (правого и левого глаза), с разных точек зрения, изменяющихся во времени. В-третьих, этот синтез встроен в единый акт созерцания, миропонимания. Образ проявляется, «выступает в бытие», органично «образуется». Он – не данное, а созданное цельной личностью художника, его творческой волей, устремленной не к внешнему подобию, а к сущностному, смысловому единству. Художественный образ – продукт духовного общения художника с миром, общения, затрагивающего основы существования того и другого. В акте понимания как духовного общения обнаруживается скрытый духовный смысл изображаемого и расширяется сознание художника.

Таким образом, картина как художественное произведение есть «символ символа». Она, с одной стороны, указывает на «метафизику поверхности» – вещьность мира («кожу вещей»). А, с другой стороны, на «метафизику смысла» – духовность мира, понята художником в их сущностном единстве. Критерий художественности – символическая выразительность, в которой нет ничего случайного. Элементы выразительности связаны единым смысловым контекстом. И зритель, взглянув следя по выразительным деталям произведения, входит в смысловое поле, соучаствует духовной работе творческой личности. Подлинный духовный опыт автора может пробудить и в зрителе способность к духовному общению.

В сопричастности к творчеству (художника и зрителя), выраженному в художественном произведении, и заключается по Флоренскому смысл живописи, да и не только живописи, а любого подлинного произведения искусства. Даже больше – духовной ценности вообще. Он рассуждает о внутреннем родстве идеалистической философии и иконы: «Мне думается, одна и та же духовная сущность раскрывается как в теоретической формулировке – этой иконописи понятиями, так и в письме красками – этом умозрении наглядными образами». И то, и другое – «воплощенный смысл и осмысленная наглядность», свидетельства религиозного сознания. Если в произведении нет выраженной смысловой цельности, прозрачности, полноты, если оно отягощено излишне сложными аллегориями, выразительными деталями, рациональными построениями, значит, в нем нет понимания, являющегося живой духовной сущностью произведения. Такое произведение – свидетельство удаления от онтологического предела в сторону мертвой вещьности, само-тождественности. Тогда живопись – просто раскрашенный холст, проповедь – сотрясение воздуха, философия – спекулятивная конструкция. Если в произведении есть эта высшая простота, одухотворение пониманием, то оно свидетельствует о «восхождении от образа к первообразу», о само-построении; является тем, что изображает и в этом смысле подлинно, онтологично.

Таким образом, философия в контексте рассуждений П. Флоренского есть символ личности, осознание религиозного стиля сознания – метафизика понимания. Философия способна выразить незримый онтологический предел, узреть под покровом чувственного мира контуры сверх-чувственного. Не случайно, и истинных богословов, и истинных иконописцев равно называли философами. Иконописец философствует красками, проповедник – словом, философ – теоретическим рассуждением. П. Флоренский различает познание как специализированный теорети-

ческий процесс и познание как целостный органический процесс. В методологии раннего Флоренского эти виды познания противопоставляются друг другу: «либо рассудок, подчиненный формальной логике, либо разум, очищенный молитвой и подвигом». Зрелая методология представляет собой обобщенную модель иерархического единства познавательных средств, «ибо то, что на поверхности выступает как различное, в корне своем — едино». Теоретическое познание по Флоренскому имеет смысл только в целостном жизненном контексте. Конкретная метафизика — основа самой жизни. Точкой опоры для человека в ней является целостный духовный опыт, а не отвлеченная мысль или чувственный образ, взятые сами по себе. Мысль — это символическое выражение жизни души, открытой духовному миру, соучаствующей в его самоопределении. Теоретическое рассуждение встроено в единый, целостный акт понимания и является выражением исходной онто-гносеологической установки, первичной интуиции религиозного сознания — веры.

«Истинная вера обязывает» - к этой максиме религиозного сознания отец Павел приходит путями философского творчества. Конкретная метафизика П. Флоренского — это онтология и гносеология понимания, слияние «осмысленной реальности» и «воплощенного смысла». Философия — способ вхождения в духовную реальность, осознания экзистенциально-онтологического ядра жизни, созидания индивидуального сознания. Овладение методологией символического познания свидетельствует о постижении различия исходных онтологических установок — «веры в неверие» и «веры в веру» - истоке двух основных типов миропонимания: «В конце концов все сводится к тому, верить ли в онтологическую первичность и самодовлеимость мира, самосозидающегося и саморасчленяющегося, или же верить в Бога и признавать мир Его творением». Философия призвана выразить смысл церковности, обозначить онтологическую грань подлинного и неподлинного бытия, обнаружить религиозную сущность субъективного сознания. Религиозная философия — онтологическая основа личности. Человек, осознавший религиозный стиль сознания, начинает жить «из себя», руководствуясь пониманием Истины. Его жизненные силы — ум, чувство, воля — стягиваются вокруг нравственного центра — сердца. Он способен выбирать средства, способы выражения своего подлинного духовного опыта для создания символических картин мира — математических, геометрических, гуманитарных, философских и т.д. Подлинное духовное произведение по сути — философское, т.к. являет собой понимание бытия.

In this article is analyzed the principal distinction between true reality and unreality, which P. Florensky substantiated in his philosophical direction. The foundation of such distinction is philosophical interpretation of symbol of Orthodox faith, is metaphysics of comprehension, which is considered to be the evidence of spiritual reality and religion essence of individual consciousness, the foundation of creative work and the method of real values.

Примечания:

1. Флоренский П. Столп и утверждение истины. — М., 2003. — С. 123.
2. Там же. — С. 382.
3. Флоренский П. У водоразделов мысли // Флоренский П. Имена. — М., 1998. — С. 64.
4. Там же. — С. 427.
5. Там же. — С. 433.

Т.А. Тореева,
аспирант кафедры истории и философии образования и
науки АПК и ППРО РФ

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В ТВОРЧЕСТВЕ М.М. ТАРЕЕВА

Крушение мировоззренческих идеалов с необходимостью приводит нас сегодня к переоценки ценностей, наибольшую остроту данная проблема приобрела в современной России. В новых мировоззренческих концепциях экономического либерализма главным вершителем общественного прогресса становится механизм рынка, предполагая, прежде всего такие качества человека как инициативность, наступательность, решительность в достижении целей, такие качества как духовность, доброта, стремление к подвигу в системе «экономических» ценностей становятся ненужными, а порой даже смешными.

Такое изменение моральных принципов в современной России делает обсуждение проблемы ценностей одной из наиболее значимых.

В истории философской мысли на рубеже XX века обращение к данной тематике европейских и русских мыслителей так же было в центре внимания.

Одним из отечественных мыслителей, обратившимся к проблеме ценностей, был Михаил Михайлович Тареев, творчество которого в большей степени известно как философа – богослова. Оригинальное и богатое наследие М. Тареева, автора многочисленных статей и монографий по нравственной религиозной философии, обращено к самым актуальным проблемам человека и общества. Творчество М. Тареева еще мало изучено. Труды М. Тареева не переиздавались с 1901г., возможно это и затрудняет знакомство с творчеством философа, но и безусловно, негативное отношение к творчеству религиозных мыслителей, обусловленное господством марксистско-ленинской идеологии, является одной из основных причин непонимания философских идей М. Тареева, которые сегодня вызывают большой интерес своей эвристичностью и оригинальностью.

М. Тареев родился в Рязанской губернии в семье сельского священника. После окончания Московской Духовной Академии некоторое время преподавал в Псковской и Рижской Духовных Семинариях, затем защитил в Московской Духовной Академии магистерскую диссертацию по теме «Искушение Богочеловека». С 1902 по 1918 г. М. Тареев - профессор Московской Духовной Академии по кафедре нравственного богословия. За исследование по проблемам «Философии Евангельской истории» в 1904 г., М. Тареев был удостоен степени доктора богословия. Обе диссертации и другие свои труды М. Тареев объединил в работе, под общим названием «Основы Христианства. Система религиозной мысли». По его собственному признанию, он выстрадал свое мировоззрение, пытаясь создать оригинальную русскую интерпретацию христианства. И действительно, его творчество не было отвлеченной теорией, а стало «философией жизни», рожденной из религиозного опыта. «Философия жизни» - по мнению М. Тареева, - это «духовная философия», то есть философия, которая «собирает, систематизирует духовные ценности, учит узнавать их, воспитывает вкус к ним, убеждает в их внутренней красоте, обнаруживает их гармонию», но ценности бываю разными.

М.Тареев обращаясь к проблеме ценностей, осознает, что большинство ценностей преходящи и являются выражением социальных, природных потребностей людей, такие ценности условны и относительны, о чем свидетельствует богатый исторический опыт человечества.

Но есть и ценности универсальные, абсолютные, вечные и свою задачу М. Тареев видит в том, чтобы из бесконечного многообразия человеческих ценностей выявить ценности абсолютные и безусловные, на которые можно опираться в своих философских исследованиях, как на общезначимые.

По мнению М. Тареева «человеческой природе, присущи мирское и религиозное стремления: стремление к личному и общественному счастью и совершенству, к удовлетворению природных и социальных потребностей и стремление к божественному началу, трансцендентному»¹.

Для выявления сущностных основ абсолютных и безусловных ценностей М. Тареев вводит категорию «стремление» как конструкт исследования ценностей, справедливо полагая, что именно «стремления» человека являются основанием всех ценностных ориентаций человека. М. Тареев пытаясь определить ценностные основания вышеуказанных стремлений считает, что первая группа стремлений (к счастью и совершенству) - носит относительный характер, так как стремления, определенные социальными, природными потребностями по сути своей историчны и изменчивы, они не могут быть смыслом жизни, они скоротечны и временны. Смысл жизни могут составить такие ценности, которые по своей сути неизменны, вечны, абсолютны – это ценности порожденные второй группой стремлений – стремления к божественному началу, стремления к трансцендентному.

«В каком отношении между собой находятся эти стремления?»² – задает вопрос мыслитель, понимая, что здесь возникает основное противоречие человеческого существования, так как эти стремления взаимоисключают друг друга: божественное стремление несовместимо со стремлением к личному счастью, считает М. Тареев.

Проблема двуединой природы человека, божественной и мирской, является характерной для философии русского религиозного ренессанса, и эта же проблема стала «ключевой» и в творчестве М. Тареева: «Основной вопрос, стоящий в центре моей религиозной системы, есть вопрос о примирении личной религиозной абсолютности и внешней природной и общественной условности»³.

Пытаясь выявить отношения между стремлениями мирскими и божественными, М. Тареев рассматривает религию, как духовный организм, позволяющий объединить основные душевные стремления человека.

Интерес М. Тареева к проблеме внутреннего, мучительного духовного противоречия человека, пытающегося объединить два начала – мирское и божественное, проявился в период, когда он жил и работал в стенах Московской Духовной Академии и можно предположить, что именно его внутренние духовные страдания подтолкнули к рассмотрению этого вопроса. Можно согласиться с В. Розановым, знавшим М. Тареева лично, который писал: «семинария и духовная академия родили Тареева, выткали его кровью и нервами своими»⁴.

Мировоззрение М.Тареева определялось не только религиозно-духовными воззрениями, но и непосредственно живым интересом к реальной, «действительной» жизни людей.

М. Тареев стремился понять: «...можно ли признать объединение основных душевных стремлений в их непосредственном данном характере основательным и разумным». Мыслитель, обращаясь к реальной социальной жизни людей понимает, что объединение мирского и божественного не оправдывается «действительностью» и приходит к выводу о невозможности такого объединения.

М. Тареев осознает, что религия не приводит к «изменениям внешних условий человеческой жизни, не приносит человеку внешнего счастья и видимого со-

вершенства, не устраняет из жизни человека страданий и унижения»⁵, не смотря на самую глубокую праведность. М. Тареев замечает, что ярким выражением такого «характера действительности религиозной жизни» служат страдания и уничтожения праведников, которые, проявляя высокий уровень духовности, не были счастливы в мирской жизни.

Человек не освобождается от страданий и уничтожения жизни в меру своей праведности и нравственной невинности. Праведники страдают в общих бедствиях, вместе с грешниками. М. Тареева, безусловно беспокоит данная очевидная противоречивость – праведность, не освобождает от страданий, праведность и страдания – рядоположены. В православии, верующий человек страдания воспринимает как послание любящего Бога во имя своего спасения, и в восточном православии не ставится проблема антиномично праведности и страдания, их адекватной соотнесенности. И постановку проблемы данной соотнесенности М. Тареевым можно рефлексировать, на наш взгляд, как смелый эвристический посыл. Можно отчасти согласиться с Ф. Ницше, который утверждал, что «.. у кого в жилах течет богословская кровь, тот ни на что не способен смотреть прямо и честно». Ф. Ницше обвинял богословов в том, что они проповедовали «отвращение к жизни», не желая понимать и чувствовать человека в его социальном бытии, экзистенции. Профессора богословия М. Тареева отличает иная позиция – богослов, философ М. Тареев, смотрел на жизнь и христианство «прямо и честно».

Решая проблему возможного объединения «стремления к счастью и совершенству» и «стремления к божественному», М. Тареев, выделяет следующие виды стремлений, определяющие цель человеческой жизни:

- стремление к счастью и совершенству с полным пренебрежением к божественному, т.е. полное отрицание религии;
- стремление к божественному совершенству, с полным отрицанием мирских стремлений;

Но столь однозначные решения не удовлетворяют М. Тареева, поскольку перед мыслителем стояла задача поиска оснований высшего синтеза мирского и божественного стремления через понимание такой цели жизни, «которая примиряла бы неудовлетворенные стремления к счастью и совершенству с божественным содержанием жизни»⁶.

М. Тареев определяет цель человеческой жизни как «конечный результат, которым определяется вся цепь бессознательных явлений жизни и сознательных действий человека»⁷, определяемых стремлениями человека, как базовыми. Решая эту проблему, М. Тареев полагает, что конечный результат служит целью для поступков человека. Осознание конечного результата есть идея цели (идея счастья, идея совершенства, идея славы Божией). Осознание идеи цели может быть направлено или на самый конечный результат как на нечто завершенное и ожидаемое в конце процесса жизни человека, как достижение, идеал жизни или на поиск путей реализации идеала в процессе жизни, определяемый целью жизни.

Смысл жизни определяется целью, М. Тареев утверждает: «Понятие цели есть смысл жизни»⁸. М. Тареева тревожит, как отличить истинную цель от ложной?

М. Тареев разрабатывает сущностные критерии осознания истинной цели:

- иметь основания в действительной жизни;
- осознание наличия цели как идеального конечного результата жизни и ее должного порядка;
- сознательная и свободная деятельность (в выборе цели при осознании иде-

ального конечного результата жизни и ее должного порядка);

- цель должна быть «осуществимой, достижимой в ее пределах».

Выявив сущностные критерии понимания «истинной цели», М. Тареев рассматривает понятие «счастье» и «совершенство» как необходимые категории иерархии ценностей, четко разграничивая эти понятия.

М. Тареев, в своем учении о ценностях, пытается понять, может ли счастье быть целью человеческой жизни?

Рассуждая над этой проблемой философ, приходит к отрицательному ответу. Эвдемонизм, утверждает М. Тареев, не имеет оснований в биологическом и историческом прошлом человека. М. Тареев полагает, что «человек становится несчастнее по мере своего возрастания, старость менее благоприятна для счастья, чем мужество»⁹.

В итоге М. Тареев приходит к выводу, что «ни природа человека, ни его история не направлены на произведение счастливого человека, ни та, ни другая не имеют тенденции... создать человеческое счастье»¹⁰.

Идея страдания, печали - эмоции, сопровождающие человека мыслящего, чувствующего, не нова в истории философской мысли. Еще в библейской истории нас порождает Эклезиаст, познавший мудрость и познавший безумие, который пришел к убеждению, что «во многот мудрости много печали».

Идея страдания и ее значение для человека звучит и в творчестве И. Канта, который в работе «Основоположение к метафизике нравов», подчеркивает, что «для существа, имеющего разум и волю, его благосостояние, или счастье не может быть целью. Если бы счастье разумного существа было целью природы, то в нем разум был бы излишен, так как эта цель гораздо вернее достигалась бы путем инстинкта. Чем более разумный человек стремится к счастью, тем он менее счастлив»¹¹.

Следует отметить, что и А. Шопенгауэр, один из родоначальников «философии жизни», в работе «Мир как воля и представление» обращает внимание, на то, что «страдание» - как ценностная категория, является необходимым этапом совершенствования человека, поскольку «по мере совершенства проявления воли все более и более очевидным становится страдание. В растении еще нет чувствительности, следовательно, нет страдания... даже у насекомых способность чувствовать и страдать еще ограничена; лишь с полной нервной системой позвоночных животных она проступает в высокой степени... Следовательно, в той самой мере, как познается и достигает ясности и сознание возвышается, возрастает и мука, которая, поэтому, в человеке достигает своей высшей степени»¹².

Более того, А. Шопенгауэр, актуализируя значимость воли в человеке, так же полагает, что страдание возвышает человека « по мере совершенства проявления воли все более и более очевидным становится страдание»¹³.

Проблема смысла и цели жизни всегда была в центре внимания и русских философов.

В.В. Розанов в своей работе «Цель человеческой жизни» обращает внимание, на то, что «мысль человека об устройении своем на земле по принципу счастья - есть судорожное усилие человека, но неправильное его движение»¹⁴.

Со своей стороны Н.О. Лосский в работе «Условие абсолютного добра», размышляя о смысле жизни отмечает, что «давно уже замечено, что люди, которые сознательно гонятся за счастьем как конечной целью, не достигают его, ибо высшее содержание своей жизни человек не находит в локальных, сугубо эгоистических поступках, в утилитарной погоне за удовольствиями»¹⁵. Н.О. Лосский резюмирует,

что эвдемонизм не дает никакого объяснения поведению человека: он не отвечает на вопрос, как различать людей, стремящихся к телесным наслаждениям, от людей, замкнувшихся в своем сугубо личном бытии (честолюбие, властительство), и тем более от людей, охваченных сверхличными ценностями (человеколюбие, искание истины, духовная красота).

М. Тареев, утверждает, что главной жизненной ценностью не является счастье в земной жизни человека, оно не достижимо, так что «идея счастья не может быть руководительным началом человеческой деятельности, обоснованием должного порядка нашей жизни»¹⁶.

Таким образом, раскрывая дихотомичность человеческой сущности, М. Тареев, полагает, что, с одной стороны, «счастье не может быть целью человеческой жизни», а с другой, «необходимо помнить о неискоренимости стремления человека к счастью» и приходит к выводу, что «счастье недостижимо и не может быть целью человеческой жизни»¹⁷.

М. Тареев подвергает серьезной критике идеи Ф. Ницше, В. Вундта, О. Конта, Ч. Дарвина, Г. Спенсера, Ж.М.Гюйо, В.Д. Кудрявцева-Платонова, В. В. Розанова о «естественном совершенстве», он убежден, что стремления человека к «естественному совершенству» не могут быть целью человеческой жизни: потому, что «по природе мы любознательны и любим нравственно-прекрасное. Развитие человека совершается по непреложным законам, и зависит от воли более в отрицательном, чем в положительном смысле: человек волею может тормозить его»¹⁸.

М. Тареев так же отрицает возможность видеть цель жизни в стремление к нравственному совершенству.

По мнению М. Тареева, стремление к нравственному совершенству есть стремление к личному абсолютному совершенству, а это есть желание человека обладать нравственным абсолютным совершенством, желание достигнуть его собственными силами, источником такого желания является эгоизм, который и порождает зло: «...первым и основным грехом людей было их желание быть как боги, знающие добро и зло, т.е. стремление к личному обладанию божественным совершенством. Это стремление есть зло, потому что оно есть стремление человека стать на место Бога, лично быть центром бытия, самодовольным...»¹⁹.

Отрицая возможность видеть в стремлении к счастью и совершенству цель человеческой жизни, М. Тареев приходит к выводу, что цель человеческой жизни - в славе Божией, но не в смысле внешнего прославления Бога, а в смысле проявления славы Божией в унижении человеческой жизни: «Слава Божия достигается в подлинно духовной жизни, которая состоит в непрестанном богообщении. Достижение этой цели иными путями, нежели тот, который открыт Христом, невозможно. Этот путь, неизбежно связан с самоуничижением, готовностью претерпеть все обстоятельства лежащего во зле мира ради славы «будущего века», а также с юродством, отказом от славы и благополучия, коих нельзя достичь, не поступаясь собственно совестью, не принимая правил бесчестной игры»²⁰. По мнению М. Тареева «юродивый» - тот, кому не нужно почести, звания и награды, честь и богатства, кому духовная свобода неизмеримо дороже условных и временных ценностей мимоидущего века.

Таким образом, рассмотрев «стремление к совершенству», (естественному и нравственному) М. Тареев, полагает, что ни стремление к «естественному совершенству», ни стремление к «нравственному совершенству» не могут быть целью человеческой жизни

Отвергая попытку примирения абсолютно-духовных и относительно зем-

ных ценностей в религии, М.М. Тареев считает, что проникновение абсолютных и трансцендентных ценностей в наш «условный» и несовершенный мир происходит исключительно в глубине личного самосознания и лишь в момент совершения нравственного выбора. За пределами индивидуально-духовной сферы или после принятия решения божественный и земной мир не соединятся никогда. Человеческой природе, по мнению М.Тареева, суждено жить между двумя мирами и руководствоваться двумя системами ценностей.

М. Тареев полностью отвергает трагичность своей системы, полагая, что невоплотимость абсолютных ценностей предполагает широкие возможности для развития культуры, общества и человека. Такая позиция М. Тареева наполняет его идеи оптимизмом и верой в человека, в его будущее. С точки зрения М. Тареева, необходимо понимать, что условные и относительные, земные ценности, так же «Благословляет Господь» как и ценности абсолютные.

Таким образом, М. Тареев пытался осуществить синтез мирского и божественного стремления, он сформулировал цель творческой, интеллектуальной деятельности человека: «Мы должны найти такую формулу, которая ничего не урезывала бы в христианстве, которая брала бы христианскую религию не в ее исторической условности, а в ее чисто евангельской абсолютности, и которая ничего не урезывала бы в нашей культуре, но принимала бы всю природную и общественно-историческую жизнь во всей полноте и свободе ее естественных законов»²¹.

В современной России, когда происходит девальвация духовных ценностей, мы вновь обращаемся к творчеству представителей русской религиозной философии, которые были убеждены в том: «...что никакие поиски счастья и смысла жизни в целом невозможны за порогом христианской морали и христианской антропологии», потому, что «...Мы – дети христианства и европейской культуры, нам дорого то и другое. Наше мировоззрение должно обнимать эти два полюса нашей жизни. И на наших плечах лежит тяжесть новой задачи – объединить то, что в исторической действительности разошлось, а в наши дни враждебно сталкивается»²².

Примечания:

1. Смысл жизни. Антология. Прогресс – Культура, 1994. - С. 125.
2. Смысл жизни. Антология. Прогресс – Культура, 1994. - С. 125.
3. М. Тареев Основы Христианства. Система религиозной мысли. Т.3, Сергиев Посад. 1908г. - с.160
4. Н. Варварин (Розанов В.В.) Сладкое и горькое на Руси // Русское слово. №171 (27 июля 1910г.)
5. Там же. – С..127
6. Там же – С..131
7. Там же. - С. с.131
8. Там же. – С..132
9. Смысл жизни. Антология. Прогресс – Культура, 1994. – С.. 133
10. Там же с.133
11. И. Кант «Основоположение к метафизике нравов» // И. Кант Сочинения на немецком и русском языках. Т.3. М. Московский философский фонд. 1997. - С.68
12. А. Шопенгауэр «Мир как воля и представление». Минск. из-во. «Попурри».1999г. – С..132
13. А. Шопенгауэр «Мир как воля и представление». Минск. из-во. «Попурри».1999г.

- С.132
14. Розанов В. В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX - начало XX века. СПб., 1995. - С. 165-219.
15. Н.О. Лосский «Условие абсолютного добра», Харьков «Фолио», М. «Аст», 2000, - С.. 219
16. Смысл жизни. Антология. Прогресс – Культура, 1994. – С.134
17. Смысл жизни. Антология. Прогресс – Культура, 1994. – С.135
18. Там же. – С. . 147
19. Там же – С.149
20. Там же. – С.148
21. М. Тареев Основы Христианства. Система религиозной мысли. Сергиев – Посад. 1908 г.Т.4, - С.. 194.
22. Там же - С.150.

Аннотация

Тареева Т.А. Проблема ценностей в творчестве М.М. Тареева.

В работе рассматривается философско-религиозная концепция М.М. Тареева, представляющая собой оригинальную русскую интерпретацию христианства. Творчество М.М. Тареева представлено не в виде отвлечённой теории, а как «философия жизни». Эта философия созидает и систематизирует сущностные духовные ценности, на основании которых формирует понимание смысла жизни.

Toreeva T.A. The problem of values in M.M. Tareev's philosophy.

In the paper philosophical and religious conception of M.M. Tareev which is an original Russian interpretation of Christianity, is analysed. His philosophy isn't an abstract one but can be called the «philosophy of life». It defines the absolute spiritual values of human life and by means of them tries to realize the meaning of life.

МЕТАФИЗИКА «ПЕРСОНАЛЬНОГО МИРА» И ЕЕ ИСТОКИ В НЕМЕЦКОЙ СПЕКУЛЯТИВНОЙ МИСТИКЕ XV-XVII ВЕКОВ *

Современный европейский исторический разум содержит в себе одну идею, что служит своеобразным основанием самого его существования в незавершенном проекте истории, хотя и не является его изобретением. Она заключается в периодически критикуемом положении об идентичности человеческого «Я» и являет себя как вопрос о статусе «человеческого» как одного из коренных атрибутов бытия, наряду со временем, пространством, движением, развитием, проектностью.

Эта история известна: в нововременную эпоху, отправляясь от декартовской тенденции к автономии сознания, вступая в противодействие с эмпирической линией Бэкона-Локка, переживая печальный апофеоз у Беркли и скептический кризис у Юма, обнаруживая новые потенции для развития в метафизике «внутреннего Я» и функционализме Лейбница, радикально укрепляясь и одновременно замыкаясь в идее трансцендентального синтетического единства апперцепции у Канта, наконец, при посредстве Ницше, Brentano и Гуссерля найдет в XX в. свое пока что итоговое воплощение в размышлениях Хайдеггера и направлении, называемом «аналитической философией» и в этой связи коррелируемой с концепцией Витгенштейна.

Оставляя в покое «позитивизм» и «анализм» самого Витгенштейна, здесь лучше всего указать на, как говорит Р.Рорти, «линию Витгенштейна-Райла-Деннета», совершивших новую «коперниканскую революцию» по изъятию сознания из центра нашей жизни. Один из ведущих современных гносеологов и ученых-когнитивистов Д.Деннет, разрабатывая имеющий кантианский исток реляционизм, полагает, что, определяя сущность человеческого «Я», следует воспользоваться метафорой «центр нарративной гравитации» как неким нерепрезентируемым феноменом, который в процессе языкового нарратива создает «фикцию единого Я, его конституальности и способности к творчеству»¹.

Хайдеггер осуществляет созидание «теории» Dasein – концепцию онтологии трансцендентального субъекта, в которой «Я» как «тут-бытие», есть «бытие времени», само по себе время, рождающее в себе мир и без которого мир как таковой не существует. Эта идея, что может быть названа идеей *персоналистского мироморфизма*, то есть конструирования персонального пространства-времени в порядке становления трансцендентного как имманентного, получает в минувшем веке самое широкое и иногда невероятное осмысление. По крайней мере можно смело утверждать, что художественное время ведущих интеллектуальных бестселлеров последних десятилетий у Г.Грасса, М.Уэльбека, Х.Мураками исходит именно из генетической наследственности хайдеггеровской фундаментальной идеи. Другое дело, что ее истоки, причем очевидные, скажем, и для Лейбница, и для Шеллинга, и для самого Хайдеггера, следует обнаружить прежде всего в традиции европейской мистики христианского времени, чему и посвящена эта статья.

Европейская мистическая традиция Средних веков и Нового времени (ЕМТ), «блудное дитя» истории философии, то отвергаемое ей, то вновь принимаемое с рас-

* Работа выполнена в рамках гранта Президента РФ МД-2055.2005.6 для государственной поддержки молодых российских ученых.

простертыми объятиями, то приобретающее зловещие черты подлинного воплощения иррационального и обвиняемое во всех и не только смертных грехах, существует, по крайней мере, в трех измерениях: мистическое богословие (Бернар Клервоский, Фома Кемпийский и др.), мистическая философия (Ориген, Экхарт, Пико делла Мирандола, отчасти Николай Кузанский, Беме и др.), частные эзотерические доктрины, что представляют собой либо окологилософскую эклектику (Р.Фаллад), либо опыты «личного присутствия» в интеллигентном мире (Э.Сведенборг), либо идеологические конструкции, наподобие масонских доктринальных текстов.

В философско-мистическом измерении ЕМТ наибольшей известностью, авторитетом и влиянием в истории идей по праву пользуется немецкая спекулятивная мистика XV – XVII веков. Многообразие философско-мистического дискурса этого «сообщества» исходит из двух основополагающих тем, при всей их традиционности и обязательности в истории философии, приобретающих новое звучание.

Во-первых, это «положение об основании», то есть вопрос о том, что есть целое-как-целое, абсолютно неизменная истина, и какова динамика целого, целого-как-разделенного. Философов-мистиков от Экхарта до Беме будет интересовать самопроявление и саморазвертывание целого во всей его полноте без распада-разделения на фрагменты.

Во-вторых, это – тема человека, вопрос о том, какие изменения должен произвести в себе человек ради сотворения *собственного мира*, персонального самодостаточного пространственно-временного континуума. В европейской истории идей эта концепция получала самые разные оценки и существовала в принципиально противоположных системах описаний, называясь иногда «личностью», иногда «логико-гносеологической патологией», но в любом случае оказывала в «новременную» эпоху решающее влияние на формирование образа самоидентичности человека.

Тема «человеческого» в сообществе немецкой спекулятивной мистики переживает весьма занимательную пертурбацию. Сначала, в горизонте мистической философии, она шествует от метафорической диалектики Экхарта к аналитике интеллигенции у Николая Кузанского. Затем, исполненная величия этого этапа, возвращается у Фомы Кемпийского в русло обновленной богословской мистики, исходящей в ее чистой «средневековой» модели от Беднарда Клервоского. После этого, пережив «казус Лютера» и, во многом, под его критическим влиянием, создающим стимул к дальнейшей эволюции мысли, немецкая спекулятивная мистика, через посредство Сб.Франка, В.Вейгеля и Тф.Парацельса, находит свое итоговое и, пожалуй, самое оригинальное воплощение в мистико-философской концепции Я.Беме².

В деле сотворения «внутренних миров» исключительное место занимает философско-мистический проект Якова Беме (1575 – 1624). Это «персональный космос», в котором в той или иной степени синтезированы достижения всех предшествующих линий развития ЕМТ, породивший великое множество подражаний, апологетов и оказавший признанное влияние на философские системы И.Фихте, Ф.Шеллинга, Г.Гегеля, В.Соловьева, Н.Бердяева, С.Л.Франка.

Непосредственные, ближайшие условия для свершения такого события в поле традиции были подготовлены деятельностью трех философов-мистиков сообщества немецкой спекулятивной мистики: Себастианом Франком (1499 – 1542), Теофрастом Парацельсом (1493 – 1541), Валентином Вейгелем (1533 – 1588). Их трудами создается напряженная область ожидания, разрешающаяся к 1612 г. исторического времени, казусом Беме.

Франк, которого В.Дильтей считал «первым человеком Нового времени»³, оказывается тесно связан с Вейгелем. Несмотря на универсальность последнего в границах сообщества немецкой спекулятивной мистики (он, как это назвал Рихард Гайзен, «заимствует» из Псевдо-Дионисия, Экхарта, Таулера, Парацельса, Лютера⁴), они образуют микросообщество, обладающее собственной локальной интенцией. Это стремление к созданию *личного религиозного мира*, где есть возможность возрождения и преображения человека ради внутренней реальности «второго рождения». Равно как и Франк, Вейгель полагал, что первогрех не есть субстанциональное, сущностное событие, но акцидентальное – человек не пал в ничто. Значит «Бог присутствует во всякое мгновение и ждет у дверей, чтобы завладеть пустой и свободной душой, даже если она омрачена проклятием Антихриста»⁵ и сопоспешествовать «второму рождению», «новому рождению», или как у Беме, «возрождению».

«Das Wiederaufleben», возрождение как восполнение, или «новое рождение» Вейгель, как и положено протестантскому мыслителю, не считает делом человека, но «даром Бога» и совершает «вместе» с Франком чрезвычайно важную для *персоналистского мироморфизма* инволюцию за «разлом Лютера» – и это оказывается для философско-мистического рефлексии дорогой «назад в будущее». Вейгель воссоздает основание для миро-творения Николая Кузанского. Подобно тому, как тот считал, что творческой деятельностью человека является сам человек и в этом творчестве он не производит ничего нового, но обнаруживает, что все творимое им уже заранее было в нем самом – в том же стиле, мысля согласно этому принципу, но другим, пережившим казус Лютера, языком, Вейгель заявляет: «Я никогда не достигну небес, если бы заранее эта вещь не существовала во мне, и я не восприму Святого Духа, если уже не содержал его изначально, и не найду вечный путь к познанию Бога, когда бы Он уже не побывал здесь, у меня»⁶.

Тогда процесс «восполнения» человека до Перво-Адама, пусть и совершаемый исходя из трансцендентного, имеет исходной точкой состояние полноты во внутреннем мире, человек здесь не есть ничто, как, из разных соображений полагали и св. Бернард и Лютер, но он имеет свойство микрокосмоса, как у Николая Кузанского. Человек Франка-Вейгеля есть полнота, собрание всех событий, собрание времени *своей микроистории*. Он есть квинтэссенция человеческого и простор для сотворения нового персонального внутреннего мира.

Беме разворачивает свой мистико-философский проект как опыт сотворения целого в персональном пространстве-времени. Бог есть такое все, где принцип универсальности качества сохраняется и не сохраняется: доброе и злое существуют в Боге как доброе, свет. Это невозможно выразить в логике родового и видового: свет есть один из двух видов зноя. Но в Боге есть только свет, а зноя нет; при таком отсутствии второго вида зноя – «яростности» – оказывается, что часть (свет) больше целого (зноя). Тогда Бог, творя природу, создает нечто большее, чем он сам, качество которого в нем нет? Итог другой: чем из больших частей состоит целое-как-разделенное, тем оно меньше целого-как-целого. «Свет» здесь есть такое качество, что содержит в себе атрибут божественной сущности. Это – *неразличие*.

Сотворенное, или природа, устроены по «образу» божественного принципа целого-как-целого, или *неразличного*. Здесь, казалось бы, возникает опасность декларации единосущности Творца и творения, но Беме чрезвычайно ловко избегается от угрозы омоусии, заявляя, что «Единое» Бога проявляется во «многом» как *различение неразличия*, то есть не полное различие, например, добра и зла, а как уже говорилось, соотнесение их в «борьбе и сражении» в рамках одного «неразлич-

ного» качества. Полного и чистого *различения* добился только Господин Люцифер, который «в своей гордыне сделал силы небесной природы жгучими, горькими, яростными, терпкими, кислыми», в итоге чего земля стала домом печали и смерти⁷. На грани «неразличного» и «различения» возникает, осознаваемый только в мистическом озарении эффект. Уже нельзя повторить вслед за Плотинем, что Бог смотрит в мир и видит свое отражение. Беме, желая подчеркнуть сложность мира и простоту Творца, видит в природе не отражение, а скорее *изнанку*, вывернутость мира горнего.

Эта «изнанка» строится как особая пространственно-временная структура, дискрет между мирами, куда «стягивается» (как у Экхарта, «искусство стягивать») и где «сдерживается» (другое значение немецкого *diskret*) целое. Небесное всегда здесь, так же как и земное далеко не очевидно рядом, их несоответствие столь велико, что *неразлично*, «то, что есть нижнее, есть сразу и верхнее, и то, что покоится запертым на земле, сразу же находится и в звездах и одно принадлежит другому»⁸. В этом дискрете неразличия возникает персональный мир Беме, *Wцhmewelt*, как единственно возможный мир бытийствования человеческого.

Причем Беме не считает, что творит *Wцhmewelt*, но «открывает» его, потому что про этот мир нельзя сказать, что «он имеет свое начало, но он извечно пребывал в хаосе (*Mysterium Magnum* – А.Ф.), и свет извечно светил во мгле, и мгла не познала этого, равно и свет, и тьма – одно»⁹. А вот после этого открытия начинается кропотливая философско-мистическая работа по его созиданию, что значит – позволить целому проявить себя в авторе своего «Я».

Когда Беме хочет сказать как устроен мир-как-целое, он разделяет его на три горизонта: «извечный мрачный мир», центр вечной природы, мир неразличного, бесосновная основа Бога, что у Экхарта угадывается в предшествующей Божеству «глубине глубин»; «извечный светлый мир», мир божественной сепарации, то есть неразличия как троичного; «внешний видимый мир»¹⁰, то, что Парацельс называл *Machina Mundi*, с четырьмя-тремя элементами и созвездиями. Но когда в «Теософских посланиях» он рассказывает о своем озарении, то в тот же термин («внешний видимый мир») вкладывается значение *внутреннего пространства*, сотворенного в «открытии врат» «Беме-мира». Тогда именно этот последний есть «явленное сущее двух первых внутренних духовных миров, здесь я увидел и узрел их полную сущность»¹¹. Эта «полная сущность» (*das ganze Wesen*) находится в состоянии предельного сжатия, откуда, как побег из семени, произрастают символические конструкции. Интерпретируя их, распознавая, Беме создает архитектуру своего «Я».

В сжатости, «свернутости» пересечения миров автору *Wцhmewelt* раскрывается «бездна», *Ungrund*, бесосновное и основа. Н.А.Бердяев полагал, что это – находящаяся в Боге первичная свобода. Но она настолько же находится в Боге, насколько и он находится в ней. В антиномии «Grund» – «Ungrund» между ее членами существует неразличие. Беме, продолжая здесь «ареопагитскую» линию европейской мистической традиции, обогащает онтологию этого концептуального элемента, создавая нечто вроде онтологической этики неразличия. В *Wцhmewelt* она характеризуется следующими признаками: 1) возникает как высвобождение прошлого, ради избежания будущего, то есть, как экхартовский «разрыв во времени»; 2) складывается в неразличении состояний «нет» и «да»; 3) безразлична к порождению зла и добра, порождая и то, и другое попеременно/одновременно; 4) обладает качеством *mixti*, смеси, единой смешанной субстанции; 5) принадлежит горнему миру, но проникает в тварный, как следствие падения; 6) проявляется как абсолютно бесосновное, чуждое миру человека и, в то же время, единственное его основание.

Но это — этика божественного, «неразличного» мира, которая, к сожалению, слишком часто становится атрибутом земного, «различного» мира человека — *Widmewelt* чувствует ее «чуждость» и будет стремиться преодолеть ее.

Тогда в персональном пространстве-времени «автора», в новом витке неразличия формируется основание целого-как-целого в его экспрессии, то есть, *разворачивается* бытие как сущее, открывается *Mysterium Magnum*: «основание поэтому считается Великой Мистерией, или хаосом, что из него и в нем содержатся и появляются добро и зло как свет и мгла, жизнь и смерть, радость и отчаяние, блаженство и ненависть — все заложено в этом основании, основание душ и ангелов, и всех тварей, как добрых, так и злых, неба и преисподней, и видимого мира со всем, что в нем есть»¹².

Mysterium Magnum для Беме — это присутствие как таковое (т.е., способность быть), это «вечная природа», это «божественная бездна», где «нет ничего, что могло бы быть» (т.е., способность не быть), это основание Божества, и основание всего сущего, это хаос, приведенный в движение самим неразличием основы и безосновности, это все и ничто, это принцип, чистая энергия и вечное отсутствие движения, это безначальная воля бездны и основание сущего. Сама по себе *Mysterium Magnum* есть *неразличие неразличия*.

Действительно, есть «первая безосновная собственная воля», о которой Беме говорит, что она — не есть добро, не есть зло, но порождает «единую вечную доброту» (с точки зрения этики неразличия), подобно тому, как в приведенном выше примере из «Утренней звезды», в Боге свет и яростность есть свет. Эта безначальная воля, то есть *Ungrund*, или как сказал бы каббалист Исаак Лурий, *Unraum* (безпространство) — называется автором *Widmewelt* «Извечным Отцом». Далее, «выраженная воля бездны» есть Сын, то есть «безосновательное сущее, где бездна становится основанием». Наконец, «выход безосновной воли посредством выраженной воли Сына» есть Дух, то есть то, что актуализирует, «проводит» жизнь Отца и Сына. И последнее — «обретение вечного ничто» (в нем Отец, Сын, Дух «обретают себя внутри») есть София или «Наглядность»¹³.

Первичная воля, что есть и основание и не-основание, есть Бог. Становление не-основания как основания есть Сын. Неразличие первичной воли и основания есть Дух. София есть первичная воля, не-основание как основание и неразличие первичной воли и основания в неразличии. Это — основа *Mysterium Magnum* как неразличия неразличия, что опрокидывается в бесконечность *Widmewelt*, «сдерживает» его как совершенное, законченное, то есть, как само целое-как-целое. Порождая из себя персональный мир Беме, оно рождается в нем, чтобы он породил его и так далее. Тогда возникает божественный «Беме-мир», включающий в себя все, Троицу, Божество, Бога, Софию, *Mysterium Magnum*, неразличие неразличия, все сущее и ... ничего кроме себя. Это — очень *вежливая* концепция, где автор, поглощая в себя бытие, более того, оказываясь в одном шаге, чтобы отождествить «Я-мир» и Софию, затем уважительно и весьма корректно отказывается от этого человекобожественного титанизма¹⁴. Перед ним «открылись врата» в полноту целого. Здесь у Беме возникает что-то вроде этики радикальной ответственности за целое-как-целое, за его томящееся неразличие. Здесь — преодоление этики неразличия, чуждой человеку.

Радикальная ответственность в границах поля семантической вероятности ЕМТ предполагает признание полной ответственности за целое, то есть, в перформативной модальности принятое утверждение, что «я» обязано заботиться о Другом, здесь — о трансцендентном, о Боге. Это убеждение основывается во «мне», будучи

основанием «меня», ради него «автор» готов преобразить свое «Я», отказать в праве присутствия своей «самости». Это не значит ее уничтожение, но, словами Вейгеля, «второе рождение», преобразование «Я» в «Я-Он», что здесь значит «Я-Мы». Здесь — отрефлексирующая в ЕМТ задача — в заботе о целом жертвовать собой, но именно так, чтобы не раствориться в целом, но вобрать его в себя.

Таким образом, в истории европейского исторического разума, во многом благодаря немецкой спекулятивной мистике, начиная с Экхарта, Николая Кузанского, Вейгеля и Беме, начинается своеобразная «история меня», оказавшая могущественное влияние на становление истории идей в современной европейской цивилизации. Эта «история» имеет по крайней мере три очевидных, «генетически» преемствующих ей продолжения. Во-первых, *имманентизм*, который, утрачивая трансцендентное как опору своих определений и способность установления предела интерпретаций, воплотится в несдерживаемую метафизику свободы, ведущую в отдаленных последствиях к «дезонтологизации субъективизма». Во-вторых, установка на готовность творить новое, невзирая на авторитеты и на гарантии трансляции в традиции познания мира, что воплощается в идею прогресса с ее особой пространственно-временной структурой. Наконец, в-третьих, история *персоналистского мироморфизма*, воплощенная в идее этики радикальной ответственности, найдет свое продолжение и, порой, опасное осмысление, в идеях Ангелуса Силезиуса, Э.Сведенборга, Ф.Гельдерина, М.Хайдеггера, Э.Левинаса, Г.Грасса, У.Эко и послужит одним из истоков этики ответственности в современном глобализме, чья реализация все еще дело будущего.

Примечания

1. Dennett D. Consciousness Explained. DAE. CD. 2000. P. 217, 318.
2. См. об этом подробнее: Федоров А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль: последняя треть XVIII - первая треть XIX века. Н.Новгород, 2001. С. 91-119. Федоров А.А. «История меня»: традиция европейской философской мистики и строительство персональных миров. Спб, Издательство СПГУ, 2006. С. 77 – 139.
3. Dilthey W. Auffassung und Analyse des Menschen im XV und XVI Jahrhundert// Dilthey W. Gesammelte Schriften. Leipzig, 1914. Bd. II . S. 302.
4. Geisen R. Antrophosophie und Gnostizismus// Paderborner Theologische Studien. Paderbor – Мьнchen – Wien – Зьrich, 1992. Bd. 22. S. 170.
5. Weigel V. Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen. Hamburg, 1959. S. 208.
6. Idem. S. 225.
7. Вцһme J. Aurora, oder Morgenrцey im Aufgang. Bd. 1. 4, 7.
8. Вцһme J. Mysterium Magnum, oder Erklдрung ьber das erste Buch Mosis. Bd. 7. 10, 33.
9. Вцһme J. Clavis, oder Schльssel, das eine Erklдрung der vornehmsten Punkte und Wцrter, welche in diessen Schriften gebauchet warden. Bd. 9. 20, 23.
10. Вцһme J. Christosophia, oder Der Weg zu Christo. Bd. 4. VI, 1,19.
11. Вцһme J. Teosophische Sendbrief. S. 38.
12. Вцһme J. Clavis. Bd. 9. 20,23. Ср. у С.Л.Франка: «...то и другое сливается в неразличимое хаотически-безбрежное единство бесформенного бытия вообще ... что-то в нас действительно проистекает из этой темной бесконечности исконно-непосредственного бытия вообще и образует с ним единство» (Франк С.Л. Непостижимое// Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 332)

13. Вүһме J. De electione gratiae, oder Von der Gnadenwahl... Bd. 6. 1,6.

14. П.П.Гайденко считает источником этого устремления как раз мистику Экхарта, Беме, Ангелуса Силезиуса (Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л.Франка // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 139). Но это, скорее, «заслуга» этапа распада и кризиса герметической линии ЕМТ – революционность есть намеренное разрушение «естественных пределов» бытия, или намерение установить их самостоятельно.

Аннотация

МЕТАФИЗИКА «ПЕРСОНАЛЬНОГО МИРА» И ЕЕ ИСТОКИ В НЕМЕЦКОЙ СПЕКУЛЯТИВНОЙ МИСТИКЕ XV-XVII ВЕКОВ

Актуальность исследования определяется, во-первых, остротой постановки проблемы «рациональное – иррациональное» в современной истории идей, во-вторых, особым вниманием к немецкой спекулятивной мистике в русской философской мысли 19-20 веков, в-третьих, предлагаемым ракурсом изучения темы в современной гносеологии.

В статье анализируется немецкая спекулятивная мистика 15-17 вв. как философско-мистическое направление мысли, в центре внимания которого были две проблемы: 1) «целого» и его динамики; 2) преобразования человека. В этом ключе рассматривается становление идеи «персонального мира», включающего в себя «внешний мир» и служащего его основанием. Эта идея в контексте «метафизики относительности» сыграла важную роль в становлении исторического разума эпохи Нового времени. Особое внимание уделяется философско-мистическим взглядам Николая Кузанского, Сб. Франка, В.Вейгель, Парацельса, Я. Беме и осмыслению им проблемы «целое» - «человеческое», в связи с чем вводятся понятия «этики неразличия» и «этики радикальной ответственности».

RESUME ARTICLE OF A. FEDOROV: “METAPHYSICS OF THE “PERSONAL WORLD” AND ITS SOURCE IN THE GERMAN SPECULATIVE MYSTICISM OF XV-XVII CENTURIES”.

The importance of the current study is determined, firstly, by a witticism of a problem «rational – irrational» in a modern history of ideas, secondly, by a particular interest to German speculative mysticism in Russian philosophy of XIX-XX centuries, thirdly, by the presented aspect of the study in the modern gnosiology.

In the paper the German speculative mysticism of XV-XVII centuries is analyzed as a philosophic-mystical direction of mentality, at the center attention of which there were two problems: 1) «whole» and its dynamics; 2) transformation of the man. In this point of view a formation of the idea of «personal world», that includes «external world» and forms its basis is considered. This idea in a context of «metaphysic of relativity» has played an important role in the progress of historical intellect of the epoch of New Time. In the paper, the special attention is given to the philosophic-mystical sights of J. Вүһме and his judgment the problems «whole» – «human». In this connection, new concepts of «ethics of non-distinction» and «ethics of the radical responsibility» are commenced.

Целиков А.Н.,
аспирант кафедры философии Нижегородского
государственного педагогического университета

ЧЕЛОВЕК КАК СВОБОДНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ИНДИВИД В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ А. КОЖЕВА

Тема человека является одной из ключевых тем в философии А. Кожева. Его интерпретация «Феноменологии духа» Гегеля, что составило лекционный курс в Высшей практической школе во Франции с 1933 – 1939 гг., представляет собой «феноменологическую антропологию» [1, 213], т.е. описание факта существования в мире человека.

Именно антропология, по мнению А. Кожева, должна раскрыть человеку его «собственную сущностную Реальность», заменяя и синтезируя религию и философию. Этим синтезом, по Кожеву, является «Феноменология духа» Гегеля, которая осуществляет феноменологическое («в гуссерлевском значении термина» [1, 556]) описание человека. В таком случае, гегелевская диалектика представляет собой не метод философского исследования, но «адекватное описание устройства Бытия, а также описания его осуществления и проявления» [1, 656], или как считает В.Н. Кузнецов: «Кожевовская «феноменологизация» гегелевского метода имела четко выраженный антидиалектический смысл» [2, 78].

Описать «феномен» человека – значит, вписать его в структуру бытия. А. Кожев исследует феномен человека в трех плоскостях. По его мнению, настоящая философия, в частности философия Гегеля, разворачивается в трех планах. Для «феноменологической» плоскости характерно описание целостности «реального Бытия как оно “является” или показывает себя реальному Человеку», являющимся частью этого Бытия и раскрывающим его с помощью дискурса [1, 604]. В плоскости метафизического описания рассматривается вопрос, «какой должна быть Действительность, т.е. реальный (природный и человеческий) Мир, чтобы мочь “являться” так, как он действительно “является” в качестве “явления”». Предмет онтологического описания – это само Бытие, «взятое как бытие, чтобы мочь осуществляться или существовать в качестве этого описываемого Метафизикой природного и человеческого Мира, который является так, как это описано в Феноменологии» [1, 604].

А. Кожев исходит из того, что существует Бытие раскрытое (Идентичность, Тождество) и Бытие раскрывающее (Негативность, Отрицательность). Бытие (Тотальность, Целостность) диалектично постольку, поскольку включает в себя негативный элемент, отрицающий налично-данное Бытие. В метафизической плоскости следует различать два своеобразных, но нераздельных мира: природный и человеческий, или исторический. В феноменологической плоскости природное эмпирическое бытие отражается в человеческом эмпирическом бытии, или сознании, которое, отражаясь в себе самом, образует самосознание [1, 606].

Способность человека к речи, или дискурсу, - это первая предпосылка формирования человека. Речь отличает бытие человека от налично-данного природного Бытия. Человек, полагает А. Кожев, - это «говорящая реальность, способная ошибаться и исправлять свои ошибки» [1, 574]. Это обстоятельство лежит в основании становления сознания и самосознания человека, движения его к истине.

Прежде чем строить теорию человека, А. Кожев пытается ответить на вопрос: «...когда, почему и как получилось, что однажды человек сказал “Я”» [1, 210].

«Я» предполагает наличие самосознания, которое не может быть без сознания. Для Кожева важно то, как перейти от сознания к самосознанию. Чтобы прийти к самосознанию надо начинать не с пассивного, созерцательного раскрытия Бытия, которое остается «себетождественным» (идентичным), независимым от раскрывающего его сознания. Появление «Я», самосознания, утверждает А. Кожев, зависит от «Вожделения», желания. Человек осознает себя, когда испытывает желание, к примеру, когда голоден, и когда осознает это желание. В этот момент вещь предстает как «внешняя реальность» человеку, или «не-Я».

Сущность желания состоит в стремлении преобразовать с помощью действия созерцаемую вещь, «упразднить ее ... как не зависящую от меня». Для самосознания необходимо, чтобы было «отрицающее Вожделение», а значит, «Действие, которое преобразует все налично-данное, разрушая его и созидая из него что-то новое» [1, 212]. Наличие желания и исходящего из него отрицающего действия — это вторая предпосылка самосознания, становления человека.

В метафизическом плане человек выступает в качестве отрицающего действия, которое преобразует наличное Бытие, и посредством этого человек преобразуется. В метафизической плоскости «отрицающее Вожделение» — это не Сущее, которое просто есть, сущее, себетождественное и самодостаточное. Как считает В.Н. Кузнецов, «метафизическая трактовка всякого отличного от человека материального бытия как совершенно пассивной «самотождественности» является... проявлением принятия Кожевом хайдеггеровской экзистенциалистской онтологии, выраженной в книге «Бытие и время» [2, 68]. Кожев утверждает, что человек — это «не-бытие», «пустота», «ничто», но не «чистое ничто», а такое, «что есть в той мере, в которой оно уничтожает Сущее, дабы осуществиться за его счет» [1, 212].

Однако раскрытия наличного Бытия посредством дискурса, с одной стороны, и отрицающего наличное Бытие действия, с другой стороны, по мнению А. Кожева, недостаточно для построения феноменологической антропологии. Необходимым условием конституирования «Я» является животная основа человеческого существования. У животного нет самосознания потому, что оно зависит от природной данности и не может ее превзойти. Для животного характерно только «Самочувствование», считает Кожев. Благодаря животной стороне человек представляет собой природное существо с устойчивыми особенностями, обитающее в природе. В феноменологическом плане в человеке элемент Тождества (Идентичности), или природы, представлен его «телом» [1, 609]. Значит, признание человека Тотальностью, или Целостностью, равносильно признанию его в качестве диалектической («духовной») сущности.

Самосознание человека возможно в случае «превосхождения», отрицания себя как данности. А это возможно в ситуации, если желается не наличное бытие, но «не-бытие». «Желать не-Бытия — значит освободиться от Бытия, ...осуществлять свою Свободу» [1, 214]. Чтобы желание стало антропогенным, т.е. человекообразующим, его объектом должно быть «не-сущее», «не-бытие», или другое желание, а для этого необходимо действовать с целью подчинения других желаний. Желать желание другого — это значит добиться признания своей человечности, своего превосходства над ним. Из желания признания посредством действия и конституируется человеческое «Я». Итак, третья предпосылка становления самосознания человека — это «наличие *многих* взаимно пересекающихся Желаний, когда каждый желающий желает уничтожить, ассимилировать, сделать своим, подчинить себе чужое Желание как таковое» [1, 215]. Допуская эту множественность, считает Кожев,

можно понять, каким должно быть человеческое существование.

Очевидно, что человек может полностью осуществиться, т.е. достичь окончательного «удовлетворения», только добившись всеобщего признания от множества других желаний. Из этого следует, считает Кожев, что первой формой взаимоотношений между людьми будет «борьба», т.к. каждый желает подчинить себе другого посредством отрицающего действия. Но чтобы удовлетворить свое не-биологическое желание, человек должен превосходить налично-данное в себе - животную основу, рискуя собственной жизнью. В противном случае, жизнь человека не может считаться подлинно человеческой.

Однако в ситуации борьбы необходимо допустить, что оба противника останутся в живых, иначе в мире останется только один не-признанный человек. Несмертельный исход борьбы должен означать, что один из противников подчинился другому и не смог превзойти «биологический инстинкт самосохранения (тождества)». Победитель станет господином, а побежденный – рабом. Итак, четвертая предпосылка становления человека - это «возможность дифференциации будущего Господина и будущего Раба» [1, 216]. Следует заметить, что «господство» и «рабство» - это специфические формы сознания человека с присущими им экзистенциальными возможностями.

Тема диалектического взаимодействия раба и господина в интерпретации А. Кожева имела успех среди французских феноменологов, занимающихся «проблемой другого». Суть проблемы заключается в том, что «является ли *познанное бытие* второго сознания знанием, полученным о нем первым сознанием, или это есть знание, полученное последним о самом себе» [3, 26]. Диалектика раба и господина свидетельствует не только о реальном присутствии другого, но и лежит в основе конституирования «Я».

Превосходство господина реализуется в факте труда раба. Подчиняя себе раба и принуждая его работать, служить, господин опосредованно подчиняет себе природу. Господин не трудится, реализуя себя в борьбе, или войне. Однако именно «действия, совершаемые на службе у другого, могут быть названы “Трудом”», полагает А. Кожев, аргументируя это тем, что «сущее, действующее ради удовлетворения *собственных* инстинктов ... не поднимается над Природой», а остается животным [1, 217]. Итак, Труд – это преобразование природного мира, «обусловленное не-материальной *идеей*». Идея имеет своим источником желание, утверждает Кожев. Человек создает идею, «идеально созидая “налично-данное” природное или общественное» [1, 621]. Результатом трудовой деятельности является возникновение не-естественного, искусственного, «очеловеченного» мира. Более того, чтобы жить в реальности преобразованного, или «очеловеченного» трудом мира, человек должен трудиться и изменяться.

Однако человек меняется и преобразует мир не в соответствии с некоторым идеалом, утверждает Кожев, а вследствие отрицания без «предзаданной идеи» [4, 80]. Реальный или возможный итог этого становления является для человека «идеалом», который оправдывает его отрицающее, или творческое (т.е. создающее новое), действие, придавая ему «смысл». Кожев приводит пример, где человек стал использовать животных и людей для своего передвижения потому, что не хотел ходить «естественным образом». В результате отрицающих действий был создан автомобиль [1, 621].

В онтологической плоскости отрицание налично-данного в борьбе и посредством труда составляет негативный элемент, определяющий диалектическое ус-

тройство Бытия [1, 576]. Наличие негативного момента в Бытии – это то же, что присутствие человека в мире. Бытие диалектично, т.к. включает в себя человека, отрицающего (в борьбе и труде) и затем раскрывающего его посредством дискурса.

Сказать, что человек «целостен», значит, сказать, что он диалектичен, или «духовен» и «человечен», поскольку в самом его бытии, существовании имеется момент Негативности, реализующийся в качестве отрицающего действия. По мнению А. Кожева, в таком случае, диалектика имеет экзистенциальный характер [1, 609]. В феноменологическом плане Негативность обнаруживается в виде человеческой Свободы, что и отличает человека от животного. Поскольку Свобода онтологически есть Негативность (Отрицательность), то и существовать (метафизическая плоскость) может только как отрицание «себетождественного» Бытия и осуществляться как действие, а не как мысль или просто желание, утверждает А. Кожев [1, 612]. Человек становится человеком не в идеях, но только посредством отрицающего действия. В таком случае Свобода не является выбором между двумя и более данностями, она есть «отрицание налично-данного, как того, каковым являешься сам (в качестве животного или «носителя традиции»), так и того, каковым не являешься (природного и социального Мира)» [1, 613]. Итак, Свобода и свободное существование – это фундаментальные характеристики человека.

В феноменологической плоскости свободное человеческое существование является в мире последовательностью моментов борьбы и труда, что посредством человеческой памяти являет себя как История [1, 627]. Анализ исторических и экзистенциальных феноменов «господства» и «рабства» и их возможностей дает понимание смысла исторического процесса, его движущих сил, цели, т.е. идеала, имманентного человеческому существованию.

Можно сказать, что «господство» – это историческая форма сознания с присущими ей экзистенциальными возможностями. Но анализ этого феномена позволяет констатировать, что «господство» – это экзистенциальный тупик. Во-первых, превосходство господина, сначала идеальное, заключавшееся в духовном факте признания, реализуется в факте труда раба, тем самым господин освобождается от труда, от действий с целью преобразования природы. Однако жить в природе и не бороться с ней, утверждает А. Кожев, – значит, ограничиться пользованием, которое способно дать «удовольствие», но не «удовлетворение». Отрицая налично-данное посредством борьбы, господин не может меняться, оставаясь тем же, «себетождественным». Его нельзя считать подлинно свободным, ибо свобода реализуется в отрицающем действии внешней природы и животной основы человека. Во-вторых, господин, вступая в борьбу, желал признания со стороны равного себе. Но его признал раб, который не может считаться подлинным человеком. Необходимо добиться признания другого господина, что невозможно, т.к. господин, по сущности своей, предпочитает смерть рабскому признанию превосходства другого над собой.

Только раб может реализовать свои экзистенциальные возможности, добиться Свободы и достигнуть полного самосознания, воплощением которого станет тотальная система знания, отвечающая на все вопросы, возникающие в ходе исторического развития. Раб превосходит господина потому, что, трудясь на него из-за страха смерти, он подавляет свои инстинкты, руководствуясь при этом некой «идеей». Это придает его действиям человеческий характер. Идея (что в биологическом смысле не существует) приобретает социальную направленность, так как включает в себя представление о том, что есть господин.

В основании преобразования налично-данного Бытия, лежит не-естествен-

ная идея, а средством преобразования служит техника. Так создается технический мир. Техника возникает благодаря идее, формирующей научную реальность. Наука же предполагает развитие абстрактного мышления. Взаимоотношения в труде образуют экономическое сообщество. Все это, т.е. сам культурно-исторический мир, образуется благодаря труду раба. Раб создает реальность, где он сам становится господином, хотя и не сознает этого.

Труд и служение другому, избавляет раба от прямой зависимости от инстинктов и природных условий существования. Осознавая это, он сознает свою свободу и «самость», т.е. свою личность. А благодаря абстрактному мышлению, он создает понятие Свободы, или понятие идеала. А так как ситуация «господства» представляет собой «экзистенциальный тупик», то у раба есть исторические преимущества. Но для этого он должен воплотить Свободу в действительности, а значит, вступить в борьбу за признание с господином, преодолевая свой страх смерти. Человек в ситуации «рабства» «должен стать *другим*, чем, он *есть*», он должен изменяться [1, 226]. И раб способен меняться, в отличие от господина. Преобразуя налично-данную природу, раб каждый раз совершает свои действия в новых условиях, а значит, сами действия оказываются другими (к примеру, создавая определенную вещь, человек может ее использовать для изготовления другой). Следовательно, там, где есть труд, там есть историческое развитие. Итак, благодаря труду меняется не только реальный природный мир, но и сам человек. Этот вывод подтверждает *историчность* человека и реальную возможность воплощения идеала в действительности.

Однако прежде чем реализовать в мире идею Свободы, вступив в смертельную борьбу с господином, раб создает идеологии, которые оправдывали бы его рабство. Такой идеологией, по мнению А. Кожева, является Христианство, оправдывающее противоречие между идеалом Свободы и действительностью рабства. А так как в любой идеологии А. Кожев видит отражение, идеальную реализацию экзистенциальных возможностей человека, на исследовании христианской идеологии он акцентирует внимание.

В христианской идеологии противоречивость «рабского» человеческого существования оправдывается посредством наличия трансцендентного мира. В Христианстве в рабстве состоят и раб, и господин, следовательно, нет необходимости освобождаться от последнего. Свобода выступает не просто как абстрактная идея, неосуществимый идеал. Поскольку Свобода реальна в «потустороннем Мире», то человек свободен в той мере, насколько причастен «Потустороннему». Нет смысла в борьбе за признание господином, т.к. раб уже признан Богом и равен господину. В такой ситуации человек должен меняться, превосходить себя, чтобы достичь трансцендентного мира, правда, остающегося недостижимым [1, 231]. С распространением Христианства христианин осуществляет идеал раба – равенство с господином (в Боге), независимость от налично-данного в реальном эмпирическом мире.

Христианство заключает в себе идею *Индивидуальности*, т.е. синтеза Единичного и Всеобщего, что означает осуществление всеобщих ценностей в Единичном и посредством Единичного, а также всеобщее признание значимости Единичного. Оппозиция Единичного и Всеобщего для А. Кожева - основополагающая. Человек ищет признания как «этой» единичности, чтобы он был «всеобщее» признан [1, 234]. Христианство Единичности, «тому, что здесь и сейчас» придает абсолютную ценность. Об этом, по мнению Кожева, свидетельствует «миф о воплощении Бога в Иисусе Христе, а также представление о том, что Бог связан напрямую непосредственно с каждым отдельным человеком, минуя аспект всеобщности,

т.е. общественную и политическую стороны жизни Человека» [1, 242]. Очевидно, что всеобщее и универсальное начало принадлежит Богу, а в мире оно воплощено в Церкви.

Допуская существование Бога, раб равен господину только в рабстве, т.к. Бог является Господином «абсолютным». Причина, по которой он согласен служить Богу – это страх смерти. Именно отказ рисковать жизнью, неприятие идеи собственной смерти делает рабом человека, настаивает А. Кожев. Освобождение без кровопролитной борьбы невозможно метафизически. Значит, осуществить Свободу возможно, «если принять идею смерти, и, следовательно, атеизм» [1, 233]. Только «снимая» христианскую теологию, и осознавая свою смертность, считает Кожев, человек перестанет быть рабом, воплотит в действительности идею Свободы, которая была в Христианстве абстрактным идеалом.

Признавая диалектичность Бытия, следует признать его конечность как в собственном бытии, так и в своей действительности и «феноменальном» эмпирическом существовании, утверждает А. Кожев [1, 635]. Другими словами, описать человека как диалектическое существо, или как свободного исторического индивида, значит, описать его в онтологической плоскости «конечным», в метафизической плоскости – «мирским», или существующим в пространстве и времени, в феноменологическом плане – «смертным» [1, 670]. Человек может быть свободным историческим индивидом только при условии, что он смертен и сознает об этом, когда рискует собственной жизнью. Но отрицание «бессмертия» человека означает отрицание существования Бога. Кожев делает вывод, что трансцендентный, или «божественный», мир представляет собой «трансцендентальный», т.е. речевой, мир исторического существования человека. Следовательно, нет «Духа» вне человеческого Мира [4, 145], где «Дух» - это пространственно-временная тотальность природного мира, включающего в себя человеческую речь (дискурс), раскрывающую мир [1, 669]. Эти рассуждения А. Кожева свидетельствуют об атеистическом характере его антропологии и атеистическом варианте интерпретации философии Гегеля (примером теистической интерпретации философской системы Гегеля может служить работа И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» [5]). Но атеизм А. Кожева – это «а-теизм, диалектически снимающий всю истину христианства», которое «пришло к саморастворению в историческом становлении, каковое и зафиксировал Гегель» [6, 84].

Только после секуляризации, утверждает А. Кожев, фундаментальные категории иудео-христианской антропологии, а именно, категории Свободы, Историчности и Индивидуальности, могут стать достоянием современной антропологии. Эти категории неразделимы. История есть там, где есть свободные деятели, а Свобода осуществима только в историческом мире человека. Но человек человек, а значит, свободен и историчен, настолько, насколько он признан таковым другими, насколько он сам признает других, так как признанным можно быть только теми, кого сам признаешь. Лишь во всеобщем признании и посредством этого признания единичности человека осуществляется и обнаруживается Индивидуальность [1, 628]. Таким образом, в феноменологической антропологии А. Кожева человек предстает свободным историческим индивидом.

Примечания:

1. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Пер. с фр. А.Г.Погоняйло. – СПб.: Наука, 2003. - 792 с.

2. Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. — М.: МГУ, 1982. — 198 с.
3. Декомб В. Современная французская философия: [Сборник]. / Пер. с франц. — М.: Издательство «Весь Мир», 2000. — 344 с.
4. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. Пер. с фр. И.Фомина. — М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. — 208 с.
5. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2-х томах.- СПб.: Наука, 1994.- 544 с.
6. Руткевич А.М. А.Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 79 — 92.

Аннотация

Целиков А.Н.,

Человек как свободный исторический индивид в феноменологической антропологии А. Кожева

В данной статье рассматривается концепция человека в философии А. Кожева (1902-1968 гг.). Эта концепция заслуживает особого внимания в связи с тем заметным влиянием, которое А. Кожев оказал на развитие философии второй половины XX столетия (Сартр, Батай, Лакан, Козловски), а также с тем, что в русле идей Гегеля, Маркса, Хайдеггера он формулирует свой «проект» человека в условиях секуляризации мысли (эпоха «современности»). В статье дается общий анализ его феноменологической антропологии, в которой раскрываются онтологический, метафизический, феноменологический аспекты человека как свободного исторического индивида. Особое внимание уделено взглядам философа на христианскую антропологию, поскольку ее секуляризованный вариант и составляет основу концепции человека в философии А. Кожева.

Tselikov A.,

The person as a free historical individual in A.Kojeva's phenomenological anthropology.

The concept of the person in A.Kojeva's philosophy (1902-1968) is considered in this article. This concept deserves special attention in connection with that appreciable influence, which A.Kojeve has rendered on development of philosophy of second half of XX century Sartr, Batay, Lakan, Kozlovsky). According to ideas of Gegel, Marx, Heidegger's he formulates "project" of the person in conditions of secularization of way of thinking (the present).The article contains the general analysis of his phenomenological anthropology, ontological , metaphysical, phenomenological aspects of the person as the free historical individual.

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 НАУЧНОГО ОБОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО РЕФОРМИРОВАНИЯ (МОДЕРНИЗАЦИИ) РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Дырин А.И., К вопросу об управлении образованием как системой и его насущных проблемах в свете начатой страной реализации Болонской декларации.....	5
---	---

РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Горбунов А.С. Особенности функций и характеристик современных СМК.....	14
Горбунов А.С., Структурные особенности СМК в их воздействии на общество.....	20
Дурново С.И., Духовная жизнь Российского общества: содержание и специфика.....	25
Жукова Е.Н., Теоретико-методологические основания изучения неклассических организаций в системе политических коммуникаций.....	32
Карасев М.Е., Взаимодействие церкви и государства в современном российском обществе.....	45
Колядко А. В., Концепция «социального характера» и её изменения в рыночных условиях.....	51
Кочеров С.Н., Общинность, гражданственность, соборность как типы социокультурных отношений.....	58
Ксенофонтов А.В., Дипломатический протокол и особенности его реализации в международном праве.....	63
Оборский А.Ю., К вопросу о социальной детерминации системы комплектования Вооруженных Сил Российской Федерации.....	71

РАЗДЕЛ 3. ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Агальцова Е.Н., Проблема историзма и исторического в социальной философии С.Л. Франка..	79
Бабаева А.В., Экзистенциально-онтологическое содержание понятия «личность» в современном персоналистическом православном богословии.....	86

Гусев Е.К., Теократический проект Владимира Соловьева и католическая философия XX века (на примере Жака Маритена).....	92
Давыдов Д.А., Концепция цельного знания в творчестве Вл. С. Соловьева.....	100
Иванченко И.Н., Философско-педагогические воззрения И.А. Ильина.....	107
Нетребская О.Н., С.Н. Булгаков об отношении философии и откровения.....	114
Товкес И.А., Метафизика понимания П.А. Флоренского.....	122
Тореева Т.А., Проблема ценностей в творчестве М.М. Тареева.....	127
Фёдоров А.А., Метафизика «персонального мира» и ее истоки в немецкой спекулятивной мистике XV-XVII веков.....	134
Целиков А.Н., Человек как свободный исторический индивид в феноменологической антропологии А. Кожева.....	141

ВЕСТНИК
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 3 (35)

Выпуск в серии четвертый

Подписано в печать: 21.11.06.

Формат бумаги 60x86 /₈. Бумага офсетная. Гарнитура “NewtonC”.

Уч. – изд. л. 11,5. Усл.п.л. 9,5. Тираж 500 экз. Заказ № 339.

Издательство МГОУ
105005, г. Москва, Радио, д. 10а,
т. 2654163, факс 2654162.