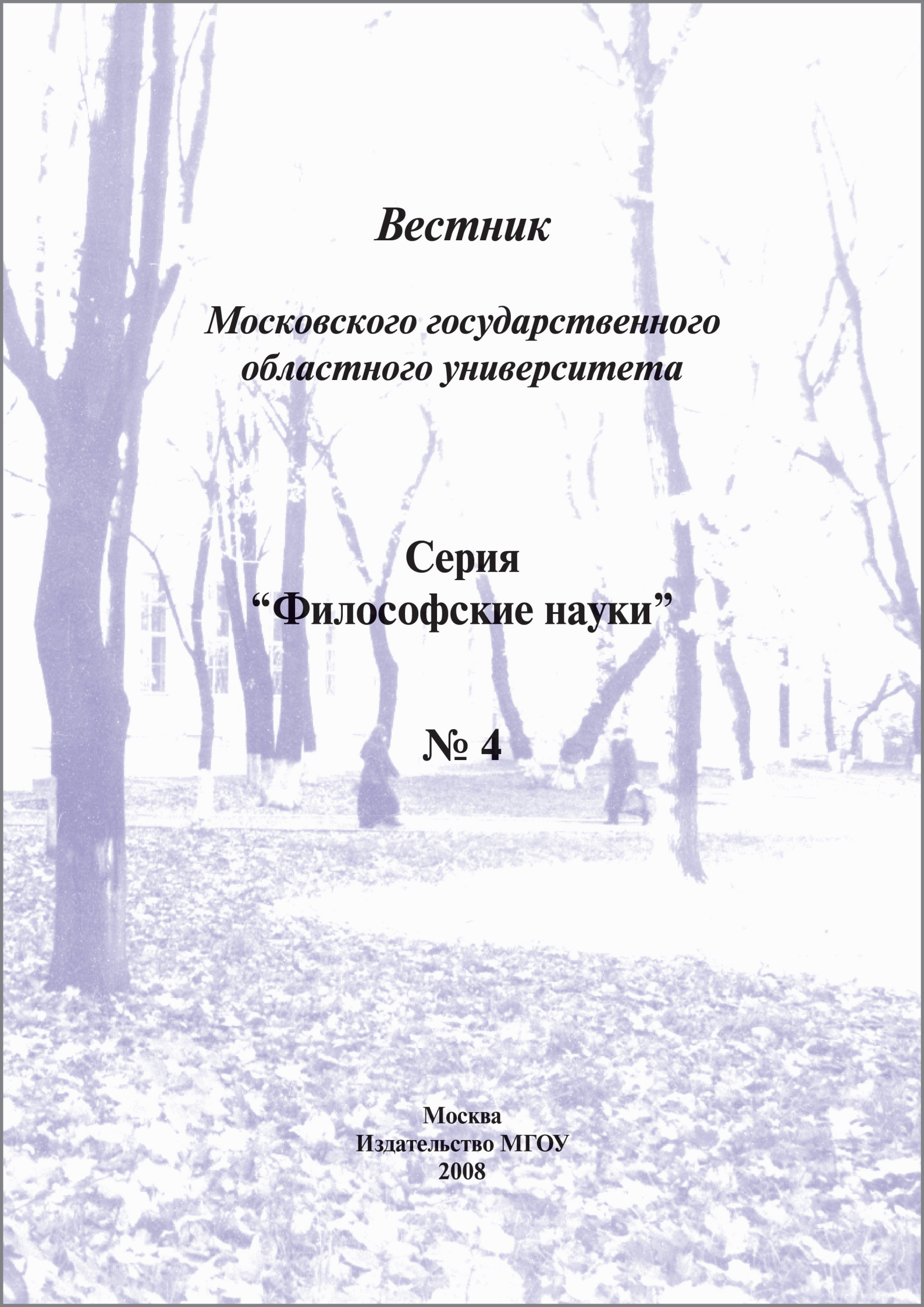


The background of the cover is a photograph of a park. In the foreground, there is a large tree on the left and a path leading into the distance. In the background, there is a white building with windows and several other trees. The overall tone is somewhat muted and artistic.

Вестник

***Московского государственного
областного университета***

**Серия
“Философские науки”**

№ 4

Москва
Издательство МГОУ
2008

Вестник

***Московского государственного
областного университета***

**Серия
“Философские науки”**

№ 4

**Москва
Издательство МГОУ
2008**

**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. - зам. председателя, 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. - проректор по научной работе и международному сотрудничеству, доктор физико-математических наук, профессор

Редакционная коллегия серии «Философские науки»:

Дырин А.И. - доктор философских наук, профессор (ответственный редактор)
Ярославцева Г.В. - кандидат педагогических наук, доцент (ответственный секретарь)
Демина Л.А. - доктор философских наук, доцент
Загребин М.В. - кандидат философских наук, доцент
Огородников Ю.А. - доктор философских наук, профессор
Песоцкий В.А. - кандидат философских наук, доцент
Карпова Н.П. - кандидат философских наук, доцент
Чугунов В.М. - доктор философских наук, профессор

Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». - № 4. - 2008. Выпуск в серии № 13. - М.: Изд-во МГОУ. - 152 с.

Вестник МГОУ (все его серии) является рецензируемым и подписным изданием, предназначенным для публикации научных статей профессорско-преподавательского состава, а также докторантов, аспирантов и соискателей (См.: Бюллетень ВАК №4 за 2005 г., С.5) и решение Президиума ВАК России 6.07.2007 г. (См.: Список журналов на сайте ВАК, 12.07.2007 г.). На сайте МГОУ информация о статусе всех серий «Вестника МГОУ» и правилах для авторов статей представлена 17.07.2007 г. и будет находиться там - с необходимыми изменениями - постоянно.

Подписной индекс серии «Философские науки» Вестника МГОУ - 36759 (см. Дополнение №1 к Каталогу Агентства «Роспечать» «Газеты. Журналы» (2006) и Каталоги этого же агентства на первое и второе полугодия 2008, 2009 и т.д. годов. Правила подготовки научных статей и условия (особенности) их опубликования в серии «Философские науки» могут быть также высланы редколлегией серии на электронный адрес авторов статей (по запросу).

ISBN 978-5-7017-1309-1

© МГОУ, 2008

© Издательство МГОУ, 2008

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. вышли второй, третий, четвертый и пятый номера этой серии. В 2007 году осуществлено издание шестого-девятого номеров серии. В 2008 - изданы десятый - тринадцатый номера серии «ФН». И так – по 4 номера выходить будут ежегодно.

Правила подготовки научных статей и условия их опубликования в выпусках серий «Вестника МГОУ» воспроизводятся ниже (с особенностями для серии «Философские науки»).

Для публикации научных работ в выпусках серий «Вестника МГОУ» принимают 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 от 0,5 до 1 п.л. (12-24 листов А4), т.е. 20-40 тыс. знаков с пробелами.

Тексты должны быть представлены в виде файла с использованием редактора Win Word и на бумажном носителе формата А4 (210х297) - обязательно в 2х экземплярах. *Дискета (диск) должны быть новыми или проверенными на вирусы и раскрываться!* Маркировка диска (дискеты) должна содержать Ф.И.О. автора и название статьи. На бумажном носителе (на отдельном листе со сведениями об авторе (в т.ч. телефоны, электронный адрес, научная специализация автора статьи (по диссертации) и др.) необходимо *указать количество знаков с пробелами* Вашей научной статьи (Word: сервис; статистика): не менее 16 тыс. знаков!

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. Краткая аннотация - 1-2 абзаца (но не более одного листа А4) на русском языке и одном из иностранных помещается в *начале* статьи, после наименования ее темы. Фамилия и инициалы автора (п/ж, кегль 14) размещаются в правом верхнем углу, ниже сведения об авторе (курсивом

, кегль 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 (диски) 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. В том числе, следуя образцу оформления первой страницы статьи. Он представлен ниже.

Образец оформления первой страницы статьи:

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

Ноосферный анализ общества

Аннотация.....
Текст статьи.....
Примечания.....

Стоимость публикации зависит не только от количества страниц в статье. По существу статьи публикуются бесплатно. В стоимость входит работа редколлегии над публикацией статей в Вестнике и один экземпляр журнала, а также оплата авторами (расчетная позиция: за текст объемом до 0,5 п.л. - одна тысяча рублей, выше расчетного - 1,5-2 тыс. руб.), организуемого редколлегией серии, *независимого рецензирования* (экспертизы) статей. Со стороны авторов (как диссертантов) к статьям *могут быть приложены* лишь рецензии (заключения, рекомендации) научных консультантов и/или научных руководителей (не более одной страницы текста). Условием опубликования принимаемых статей является также *подписка* на соответствующую серию Вестника МГОУ через агентство «Роспечать». 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, Заслуженный работник высшей школы России.

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 также 8(499) 780-09-44, 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 (во всех его сериях), как и в вышеупомянутых выпусках Сборников «Вопросы философии науки и образования» публикуются статьи не только работников МГОУ, но и других научных и образовательных учреждений России и зарубежных стран. Приглашаем авторов к сотрудничеству.

Колонка редактора

Вестник МГОУ как научный журнал выходит, как известно, с 1998 года. С 2005 года он стал не только подписным и рецензируемым (ваковским), но и выходить стал **десятью специализированными сериями**. В их числе – и серия «Философские науки». Первый (пробный) выпуск Вестника в серии «ФН» был осуществлен во второй половине 2005 года. С 2006 года выпускается по четыре номера в год. Подписной индекс серии «ФН» Вестника МГОУ – 36759 в Каталоге Агентства «Роспечать». Одним из условий приема научных статей для опубликования во всех сериях Вестника МГОУ является подписка (как минимум, на полугодие) на соответствующую серию (или на год и больше, если тот или иной автор собирается опубликовать несколько статей).

Правила подготовки научных статей и условия их опубликования в выпусках серий «Вестника МГОУ» помещены на сайте университета. Там же отмечены и характерные особенности, применительно к той или другой серии. В том числе и относительно серии «Философские науки». Кроме того, редакционная коллегия серии «ФН» в каждом номере повторяет эти правила и условия (это всегда – с. 3-4), но с внесением в них необходимых изменений (уточнений, разъяснений и т.п.). Эти «Правила...» мы также высылаем по запросу на электронный адрес вуза, кафедры, отдела, потенциального автора.

И все же редколлегия, ответственный редактор серии «ФН» считают необходимым (тем более, что вышло уже 13 книжек журнала нашей серии, в которых опубликовано более 200 статей) обратиться к потенциальным авторам с некоторыми пожеланиями, рекомендациями и т.п. Обращение это связано с тем, что 29 апреля 2008 г. было принято Решение Ученого Совета МГОУ, рассмотревшего вопрос о выпуске серий Вестника.

В составе Информационно-издательского центра МГОУ (Издательство МГОУ) создан отдел по изданию научного журна-

ла «Вестник МГОУ» в интересах координации работы редколлегий и издательства по подготовке к выпуску серий журнала. Независимое рецензирование поступающих для публикации рукописей научных статей, как и раньше, организуют редакционные коллегии серии, ответственные редакторы. Но организацией независимого рецензирования будет заниматься и вновь созданный отдел.

Совет постановил, что важнейшей задачей отдела и ответственных редакторов серии должно быть соблюдение требований к авторам поступающих для публикации статей относительно их научности и оформления, полного и точного соблюдения «Правил...». В каждой серии «Вестника МГОУ» вводятся две новые, небольшие по объему - по 2, максимум, 3-4 страницы текста рубрики – «Колонка (страница) редактора» и «Научная жизнь» (последняя – для публикации информации о проводимых (проведенных и готовящихся) в МГОУ научных мероприятиях (конференции, семинары, защиты диссертаций, рецензии и аннотации на монографии и учебные пособия, юбилеи и памятные дни и пр.).

Решением Ученого совета МГОУ создан также Совет ответственных редакторов серий «Вестника МГОУ», который на своем первом же заседании 26 июня текущего года постановил:

- практиковать проблемно-тематическую рубрикацию содержания серий «Вестника МГОУ»;

- аннотацию на русском и иностранном языках помещать в форме первых двух абзацев в начале статьи (под заголовком *Аннотация...* (курсив, шрифт 14), *Annotacion (Abstract):...* (курсив, шрифт 14);

- авторам и редакторам соблюдать соответствие информации сайта МГОУ с требованиями редколлегий серий. (Например, требование издательского ГОС-Та при оформлении ссылок на источники и литературу (*Примечания* в конце статьи) – образец см.: сайт МГОУ; пример

ссылки в тексте: [16;123] [8;78];

- редакционным коллегиям серий и отделу ИИЦ университета по изданию «Вестника...» неукоснительно соблюдать требования к *содержанию* независимых рецензий и к *качеству* доработки авторами своих статей по замечаниям рецензентов и требованиям ответственных редакторов (в случаях необходимости такой *доработки*) – образец см.: сайт МГОУ;

- объем каждого номера журнала (а в разных сериях их выходит от 2 до 6 в год), как правило, не должен превышать 150 страниц (500000 знаков с пробелами);

- постраничная тарификация статей для авторов, печатающихся за свой счет, определена сегодня в размере 500 р. за каждую страницу печатного текста, содержащую 1800 знаков (с пробелами);

- редакционные коллегии серий «Вестника...» и отдел ИИЦ обязаны неукоснительно *расширять подписку*, ибо ограниченная подписка может привести к утрате статуса журнала как научного издания, рекомендуемого ВАК России.

Кроме того именно отделу вменена обязанность обеспечивать: **а)** информацию о статьях, опубликованных в сериях Вестника, в российских реферативных журналах и базах данных ИНИОН и ВИНТИ РАН; **б)** представление серий «Вестника МГОУ» в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ); **в)** размещение на сайте МГОУ *электронных версий* серий журнала, что даст возможность лицензировать их как *самостоятельные издания с ваковским статусом*.

Председателем Совета ответственных редакторов серии «Вестника МГОУ» стал Волобуев Олег Владимирович, доктор исторических наук, профессор. Он же является и руководителем нового отдела ИИЦ. Его: E-mail: center-press2004@mail.ru; контактные телефоны: 8-499-265-41-63 (или 62) и – для краткого сообщения – сот.: 8-910-475-10-63 (учитывайте нахождение абонентов в роуминге).

Контактные телефоны ответственного редактора серии «Философские науки»: 8-499-780-09-44 (доб. 14-82); 8-499-261-13-80; дом.: 8-495-931-82-00; сот.: 8-916-596-32-88; E-mail: Dyrin@mail.ru

А теперь по сути содержания собственно «Колонки редактора» как обращения ответственного редактора и редколлегии серии «ФН» к сегодняшним и будущим авторам статей, публикуемых в философской (плюс раздел по политологии и философии политики) серии Вестника МГОУ.

Во-первых, обращаюсь с просьбой к авторам: правила и условия подготовки *научных* статей надо знать и твердо им следовать. Эти правила мы по Вашему запросу на Вами указанный электронный адрес отправляем незамедлительно. Кроме того, правила эти обязательно публикуются в каждом номере (с.3-4) серии «ФН». Есть они и на сайте МГОУ.

Следование этим правилам, в том числе по вопросам «технично-технологическим», библиографического оформления и описания произведений печати и в текстах статей, и в *Примечаниях*, и т.д. не только ускоряют и улучшают процесс рецензирования и редактирования, сокращают необходимость переписки и телефонных разъяснений того, что кое-кто из авторов, к сожалению, не знает, не знает в принципе и даже «гордится» этим незнанием.

Во-вторых, не надо торопиться, я бы сказал даже так: не надо с рвением, достоянием лучшего применения, спешить для того, чтобы используя Интернет, отсылать свою статью «для рецензирования», для какого-то «просмотра», «проверки» и т.п. Ведь редколлегия «ФН» Ваши статьи не заказывала. Вы их предлагаете. Мы Ваши статьи принимаем и начинаем работу над ними лишь после того, как Вы реализовали все правила и условия. Они не являются секретными. Но они обязательны к осмыслению Вами и ответственному исполнению, в том числе при оформлении научно-философских статей.

Однако удивительные и странные просьбы и предложения приходится читать в письмах, присылаемых на мой адрес. Процитирую, или кратко перескажу, некоторые из них. Причем сразу же отмечу, что удивляют не только, и даже не столько «младое племя» аспирантов и соискателей, сколько докторанты, кандидаты и доценты, и даже профессора. Ни-

чего я здесь не преувеличиваю, но фамилии, конечно, не стану называть. Авторы себя узнают, а другим их имена знать не обязательно. Важно, чтобы «эти другие» таким же образом не «отличались».

Итак: Уважаемая (так в тексте, - А.Д.) Ан.Ив.! Меня зовут ... Я аспирант ... (Я ассистент Я доцент ...) Для защиты диссертации мне необходимы публикации в «ваковских журналах». Тема моей диссертации (эта информация необходима, жаль, что не все Вы сообщаете точное наименование темы и специальность, другие необходимые и желательные сведения о себе как авторе, не сообщаете контактные телефоны и электронный адрес). И далее: «Разрешите предложить темы материалов к публикации ...» (следуют наименования тем); «если данные темы подходят вашему изданию, буду рад предоставить готовые статьи. Уверен, что переписка по электронной почте (такая переписка нисколько не предусмотрена, не входит в обязанности редактора, да и не нужна она, - А.Д.) позволит нам (нам!?) достаточно *быстро и просто* прийти к *общему* мнению по поводу возможности публикации статей...».

Но ведь не темы статей редколлегия рассматривает (в этом был бы какой-никакой смысл, если бы статьи были заказными, если бы они заказывались редколлекцией, но в нашем случае – научные статьи *предлагаются*, тема и содержание даются авторами, диссертантами. И все же правила были отправлены. Понятно, что по одним формулировкам статей (будь эти формулировки даже сверхточными) трудно судить **о реальном философском содержании** статей. Тем не менее одна тема была выделена: «пришлите именно ее, вторую ... «на пределе смысла». И через неделю позвоните мне» (Сообщил телефоны).

Ни статьи, ни звонка. Зато пришло новое послание с *тем же* обращением (автор наш лишь писатель, он не читатель, в том числе своих собственных посланий): «Для того, чтобы *круг моих научных интересов стал более понятным*, высылаю вам аннотации к обоим статьям. Так же хотелось бы узнать ...» Смысла перечислять вопросы нет, ибо всего лишь *две*

страницы текста «правил и условий» им не читаны. Словом, автор ставит вопросы. Но ответы редколлегии ему не нужны, не важны. Или, быть может, он хочет чтобы ему все было разъяснено *лично* электронной перепиской? Ладно, хорошо, но читатель кто и где?

Пишу: Редколлегии серии журнала необходима Ваша научная статья, а не малопонятные темы и аннотации сами по себе (без статей), и тем более не «круг» Ваших научных интересов. Вы правила знаете? Нет не знаете. Ознакомьтесь с ними и полностью сделайте все в соответствии с их требованиями. И *тогда* статьи (или статья) будут приняты. В редколлекцию должно представлять *научные статьи, готовые статьи*, а не темы только, не замысел даже, а *статья*. Позвоните, я отвечу на все Ваши вопросы. Переписку «по электронке» с Вами я больше вести не буду, так как Вы ведете разговор не о статье, не о реальных условиях публикации, а какой-то «околостатейный разговор». На этом все, к счастью, и завершилось.

Но есть другие: «Я докторант из Петербурга. Хотел бы Меня интересуют в первую очередь, *сроки* публикации, а также правила *отправки* (!?) статей и т.д.» (а что за этим – «и т.д.»?). «Я занимаюсь изучением политической регионалистики, электоральных процессов, работаю над докторской.» (Далее: возможно ли опубликование, сроки, условия) Короче: этот докторант (из Астрахани) в *полном неведении*. Однако мой адрес на сайте МГОУ, там же и правила, и условия, и все-все, что надо. «Примите, пожалуйста, к рассмотрению мою статью. Нужно ли отправлять Вам по почте распечатанный вариант статьи?». «Если моя статья соответствует предъявленным требованиям, оплату отправлю по указанному на сайте адресу». Но и этот автор прекрасно знает, что статья выполнена им без учета правил и условий... Знает, что без оформления подписки (хотя бы на полугодие), без оплаты независимого, организуемого редколлекцией, рецензирования, без оплаты издательских расходов никакая статья не может считаться принятой и работа редколлегии по такому тексту не производится.

Странно! Ну почему некоторые авторы считают, что редколлегия занимается рецензированием их статей как таковых, дорабатывая статьи таким образом. И даже присылают статьи лишь для рецензирования. Не для публикации. Нет и нет. Все правила и условия должны быть выполнены. В том числе и по оплате всех указанных позиций. Только в таком случае статья считается статьей в «портфеле редколлегии». И с ней проводится вся необходимая работа, в том числе экспертиза (рецензия) и редактирование. Да, иногда статьи авторами дорабатываются и в научно-теоретическом отношении. Так бывает. И все же больше высвечивается недостатков иного плана. На них я и обратил внимание потенциальных авторов в этой «Колонке редактора». О недостатках *предметно-содержательного* плана – в следующем материале.

PS. Свежее письмо требует сделать добавление. Еще раз подчеркиваю: редколлегия серии (впрочем, и все другие) организует рецензирование не всех и всяких, в том числе и присланных электронной почтой статей, а лишь *принятых к публикации* в серии «ФН» Вестника МГОУ. И нет никакого пункта в правилах относительно той или иной оплаты «после рецензирования». Все одновременно

(не буду повторять пункты правил и условий), в том числе и вся оплата должна быть проведена. Этот день и считается *днем приема статьи редколлгией* «для работы над ней». И если окажется (из рецензии и, тем более, после экспертного чтения ответственного редактора), что статья Ваша не годится, то деньги издательством возвращаются полностью. Впрочем, не могут быть возвращены две небольшие суммы – «за рецензирование» (оно выполнено и гонорар рецензенту выдан) и «за подписку» (она сделана Вами или издательством за Вас, но для Вас).

Словом, осмыслив и приняв требования – правила, условия, нормы, – следуйте им строго и точно. И статья Ваша *будет* опубликована, если (так как) она *научная и по философской проблематике*. Подтверждение? Оно у нас есть: редколлегия работает с текстами Вашими – смею утверждать – серьезно и ответственно: за 2006-2008 годы вышло 13 книжек журнала нашей серии. На доработку было направлено некоторое количество статей. Но большинство, где требовалась та или другая корректировка и редакция, были доработаны в редколлгии. И все поступившие статьи опубликованы. Сегодня уже идет подготовка первого номера за 2009 год.

РАЗДЕЛ 1. ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Байдакова М.Ю.,

*Российский государственный университет туризма и сервиса (РГУТиС),
Московская область, Пушкинский район, пос. Черкизово,
преподаватель кафедры, соискатель*

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: АНАЛИЗ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПОДХОДОВ К ФЕНОМЕНУ СВОБОДЫ ВОЛИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (Статья первая)

Проблема свободы воли занимала и занимает значительное место в русской философии, поскольку она непосредственно связана с вопросами смысла человеческого существования, смысла жизни, осуществления свободы воли. Но, как отмечает В. И. Несмелов, «вопрос о свободе человеческой воли хотя и решался почти на пространстве всей истории философии и древней и новой, однако бесспорного решения его мы всё - таки не имеем даже и по настоящее время» (1).

На основании изучения трудов философов разных направлений, в частности, Н.П. Огарёва, Н.А. Добролюбова, Н.В. Станкевича, Н.К. Михайловского, П.Л. Лаврова, Б.Н. Чичерина, В.И. Ленина, М.А. Бакунина мы анализируем вопросы (поскольку — поскольку они присутствуют в работах названных авторов): относительно определения свободы воли; отрицания свободы воли; отсутствия абсолютной свободы воли. Касаемся этических проблем (свобода и любовь как основания нравственности, единство в любви, разум и желание, разум и природа); рассматриваем концепции свободного выбора (детерминизм и свобода воли; критика детерминизма; иллюзия свободы воли и необходимость, внутренняя свобода и необходимость, условность идеальной и реальной свободы воли); антиномии свободы и необходимости, свободы и целесообразности; свободы произвола и творчества, свободы «в ничто»; сублимации свободы; антиномии долженствования через сублимацию произвола; свободы и причинности, свободы и произвола; отрицательной и положительной свободы. Отмечая важность проблемы, мы обобщаем, систематизируем, конкретизируем и делаем важные для нашей темы выводы, выявляя значимые особенности понятия свободы воли в русской философии.

«Свобода воли» - понятие, характеризующее возможность внутреннего самоопределения человека в достижении тех или иных целей и задач личности. Н. П. Огарёв как философ материалистического направления, убеждён, что капиталистическая свобода частной собственности доводит до «полной свободы лица умереть с голоду» (2). Уничтожению личности способствует также идеализм и религия. Человеческое сознание, считает он, это продукт исторического развития материи, а основа умственной деятельности - в физиологических процессах нервной системы человека. Им последовательно отвергаются и религиозно - идеалистические взгляды о душе и свободе воли, хотя подчёркивается определённая свобода личности от окружающей среды. Человек свободен там, где его мысли и поступки тесно взаимосвязаны, поэтому «полезное в общественном смысле» то, «что клонится к свободе личности». Личность становится «самостоятельно - свободною», если наличествует «ясность мысли и ответственность поступка с мыслию». При возникновении препятствий для личности быть «самостоятельно - свободною и независимую от при-

теснений среды», в которой она находится, происходит её подчинение (3).

В то же время, свобода воли — это принцип, определяющий «право выбора поступка или убеждения без достаточной или помимо достаточной причины». Если принята «необходимость достаточной причины, обуславливающей поступок или убеждение, то таковой принцип исчезнет, ибо «кроме внешнего запроса и органического ответа, кроме впечатления и его результата, кроме толчка и движения» в организме вообще нет никаких явлений». На этом основании он отрицает возможность свободы воли, утверждая, что «если допустить принцип свободы воли, то он внёс бы совершенно новый вид нематериальной и независимой души, а её присутствие «не нужно и не имеет места». По его мнению, физиология доказывает принцип необходимости, но не свободы воли, опровергаемый даже сравнительной зоологией: «Право выбора поступка найдётся у всякого животного». Следовательно, не нужно изобретать какое-то особенное человеческое превосходство или нравственность, так как поступок человека «вследствие обуславливающей причины» такой же, как и у всякого животного. Н. П. Огарёв, утверждает, что разнообразие характеров обуславливается «не этим надуманным принципом» свободы воли, а только разнообразием окружающей среды.

Таким образом, по мысли Н.П. Огарева, принцип свободы воли исчезает: только установив и приняв «безответственность человеческой жизни, мы можем ввести в социологию необходимые элементы воспитания и социальной организации. Если мы примем принцип *du libre arbitre*, мы уже не можем объяснить истории, ибо не можем принять в человечестве неизбежную последовательность фактов (то есть причин и следствий, как принимаем в остальном мире) и должны животом рухнуть и в христианство, и [в] религиозно-легальную мораль» (4).

Н. А. Добролюбов, развивая философско-материалистические взгляды в духе детерминизма, критикует идеалистические концепции, утверждая, что «мысли чистой, беспредметной не существует, нет возникновения из себя, как не может быть возникновения из ничего» (5). Человеческая воля свободна от внешнего мира только относительно, так как даже в бо льшей степени, чем чувство зависит от впечатлений, полученных от внешнего мира. Поэтому абсолютной свободы воли не существует, так как человек, «как все предметы природы, находится в зависимости от её вечных законов»; он не существует вне условий пространства и времени, не может по собственному произволу изменять всеобщие законы природы и делать всё, что захочет; значит, «свобода его есть свобода относительная, ограниченная». Одновременно существует и зависимость человеческих поступков от разума и чувства: «поступков, совершенно свободных, которые бы ни от чего, кроме нашей воли, не зависели, - никогда не бывает». Поскольку в своих решениях человек всегда руководствуется теми или иными соображениями, то «предположить противное - значит, допустить действие без причины» (6).

Н. В. Станкевич проявляет особый интерес к этическим проблемам, полагая, что задача философии - дать строгое обоснование «верованиям и убеждениям» человека. Признавая главным принципом этики идею любви, альтруизм как основное чувство природы, он видит разгадку тайны бытия не в противоречиях между людьми, но в их единении через любовь. По его мнению, основой нравственного поступка является не подчинение внешнему долгу, но «внутренний голос души», свобода воли и любовь.

Существование оснований нравственности обнаруживается постоянным подерживанием самой себя - рождением: «Жизнь природы есть непрерывное творчес-

тво, и хотя все в ней рождающиеся умирают, ничто не гибнет в ней, не уничтожается, ибо смерть есть рождение». Целое природы, составленное из неделимых, каждое из которых «живёт на основании общих законов», как «часть общей жизни природы» развивается по своим законам в различных видах, в каждом неделимом действуя «независимо от него, всегда [...], без его сознания [...] без его воли, повинаясь себе самой, своим законам, которые вечны и непреложны, следовательно, составляют сущность её». Жизнь в целом есть разумение, так как «многие неделимые не сознают себя, но жизнь, во всех них распространённая, сознаёт себя, ибо действует целесообразно», и человек «выполняет наравне с прочими тварями жизнь природы». Однако это не одно назначение человека: он может «возвышаться над видимым; [...] восходить к разумению, отождествляться [...] с ним; может проникнуть в его законы, провидеть его цели, чувствовать красоту создания; он может верить, надеяться, любить» (7).

Н. К. Михайловский - теоретик либерального народничества разрабатывает, как и П. Л. Лавров, концепцию свободного выбора деятельности, способствующего изменению общественного развития: «Что общество повинуетя в своём развитии известным законам, - это несомненно, но не менее несомненно присущее человеку сознание свободы выбора деятельности». Он критикует жёсткий детерминизм, считая неприемлемым переносить природные законы на социальные явления, поскольку личность есть неделимое, основа исторического исследования и высшее мерило ценности всех общественных явлений, а необходимость есть «покорность ходу вещей, неверие в собственные силы»: «Ныне вошло в обыкновение не необходимость приносить в жертву свободе, [...] а, наоборот, свободу закопать в алтарь железной необходимости».

Если детерминизм действует в сфере природы, то это не обозначает его действия в социальной сфере: «Отсюда это отречение от нравственного суда; эта похвальба индифферентизмом; это преклонение перед фактом». Приводя в пример естественные науки, имеющие дело с областью, где «деспотически царствует принцип железной необходимости, где факт не нуждается ни в каком оправдании, - до такой степени очевидна его законность в физическом смысле слова», он отмечает, что ум, «привыкший к исключительным занятиям в этой области, склонен к перенесению добытых в ней воззрений и во все другие сферы мысли».

По сути, жёсткий детерминизм безнравствен, заключает Н. К. Михайловский, так как «в разные времена в общем сознании преобладает то законосообразность, то свобода половин истины». Одностороннее применение «идеи законосообразности к явлениям общественной жизни» предполагает, по его мнению, «возможность и даже обязанность плыть по течению, только формулируя его, а не подвергая нравственной оценке малый запрос на силу воли и ясность идеалов и большой спрос на покорность ходу вещей, неверие в собственные силы» (8).

В учении об абсолюте Б. Н. Чичерин пытается соединить гегелевский монизм со свободой воли. Право, по его мнению, является гарантией личной свободы и ограничением свободы внешней (9).

Как приверженец детерминизма, В. И. Ленин подчёркивает, что «только исторический детерминизм позволяет выяснить действительную роль личности в истории и покончить с метафизическим противопоставлением» сознательной и целеустремленной деятельности - исторической необходимости, а также «героев» - «толпе». Он утверждает, что, вскрывая строгую закономерность человеческих поступков, идея детерминизма не только не умаляет разума и свободной воли человека, но даёт возможность правиль-

но оценить их, исходя из анализа конкретных объективных обстоятельств, в которых вынужден действовать человек. С другой стороны, «идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся складывается из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей» (10).

Для М. А. Бакунина история, напротив, есть эволюционный процесс, шествие человечества из «царства животности» в «царство свободы» (11). Атрибуты низшей ступени развития - религия и государство. Будущее общество - строй ничем не ограниченной свободы, независимости человека от всякой власти, полного развития всех его способностей. Идеализм, разделяя «абсурдные идеи о Боге, о бессмертии души, о врождённой свободе личности, её моральной независимости от общества», тем самым, приходит «к освящению рабства и безнравственности» (12). Он формулирует основные принципы индивидуального и коллективного развития человека: человеческая животность, мысль и бунт: «первой соответствует собственно социальная и частная экономия, второму - наука, третьему - свобода» (13).

И далее М. А. Бакунин утверждает: «Человек - животное, которое благодаря более высокому развитию своего организма, в особенности мозга, обладает способностью мыслить и выражать свои мысли словами», в чём и состоит различие, «отделяющее человека от всех других видов животных», являясь единственной причиной, сущность и смысл которой в том, что «человек исходит от животности, чтобы прийти к человечности, то есть к устройству своего общественного существования на основе науки, сознания, разумного труда и свободы». Человек как «животное общественное, подобное многим другим животным», не может и «не создаёт общества путём свободного договора»; рождаясь «в недрах общества», вне его он «не мог бы жить, как человек, ни даже стать человеком, ни мыслить, ни говорить, ни хотеть, ни действовать разумно». В связи с тем, что «общество формирует и определяет его человеческую сущность», человек находится в абсолютной зависимости от физической природы и общества, и «нет такого великого гения, который всецело был бы свободен от влияния общества».

В то же время только человек «один среди всех животных земного шара обладает сознательным самоопределением, свободной волей». Человек, благодаря мысли, постепенно достигает осознания своей свободы «в породившей его естественной среде, но только посредством труда он эту свободу осуществляет». Деятельность становится трудом, если, «проявленная человеческим разумом в сознательной воле», перестаёт служить «одним лишь недвижимым и фатально ограниченным потребностям исключительно животной жизни, но начинает ещё служить потребностям мыслящего существа, которое завоёвывает свою человечность, утверждая и осуществляя в мире свою свободу» (14). Человек способен проявлять свою индивидуальность, только через реализацию своей свободы и соединение с окружающими, так как без совместной работы и общественных связей человек «остался бы самым тупым и жалким» - самым низшим звеном в животном мире.

По мнению М. А. Бакунина, «отрицание свободы воли [...] не есть отрицание свободы» вообще. Свобода, напротив, является «следствием и результатом естественной и социальной необходимости», то есть существует их единство; и если «солидарность является первым человеческим законом, свобода составляет второй закон общества» (15). Человек не может быть абсолютно независимым от непреложных законов природы и общества, поэтому свобода - это, прежде всего, свобода внутренняя - «право человека располагать самим собою и действовать сообразно своим собственным взглядам и убеждениям; право, противопоставляемое деспотическим и властническим притязаниям со стороны другого человека или группы, или класса людей, или общества в

его целом» - «способность человека к постепенному освобождению от гнёта внешнего физического мира при помощи науки и рационального труда».

Воля и мысли индивида не самобытны, как и свобода: «Свобода воли - это иллюзия, в то же время, отсутствие волевого протеста пагубно для человека и общества: почти нет людей, мыслящих самостоятельно, и большинство людей не только из «невежественных масс», но из среды цивилизованных и привилегированных классов думает и хочет то, что думает и хочет окружающее его общество». Они полагают, что «воля и разум их вполне самостоятельны, но, в сущности, они только рабски, рутинно повторяют, с самыми ничтожными изменениями, волю и мысли других».

Отсутствие волевого протеста, рутинность, раболепство М.А. Бакунин называет главными причинами медленного развития человеческой истории: «Для нас - материалистов, реалистов, не верующих в бессмертие души и свободу воли, - этот процесс, как ни обидно медленен он, является вполне естественным фактом» (16). Бог и семья - источники рабства человека: именно идея Бога ведёт к нивелированию «человеческого разума и справедливости»; отрицанию человеческой свободы, приводя тем самым, «к рабству людей в теории и на практике» (17). «Без личной самостоятельности, без личной инициативы и мысли, без личного бунта нет прогресса», - заключает М. А. Бакунин (18).

Таким образом, русская философия — во всяком случае — в лице целого ряда виднейших ее представителей XIX—XX веков, выявляя существенные особенности феномена свободы воли, констатирует, что решение проблемы свободы воли непосредственно связано с вопросами смысла жизни, и характеризует возможности внутреннего самоопределения человека в достижении тех или иных целей и задач личности в связи с решением социальных задач общества.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. О свободе воли // Сб. ст.: Труды московского психологического общества. Вып. 3. - М., 1889.
2. Огарёв Н. П. Избранные социально - политические и философские произведения: В 2 - х т. Т. 1. - М., 1952 - 1956. - С. 147.
3. Огарёв Н. П. Избранные социально - политические и философские произведения: В 2 - х т. Т. 1. - М., 1952 - 1956. - С. 800 - 801.
4. Огарёв Н. П. Избранные социально - политические и философские произведения: В 2 - х т. Т. 2. - М., 1952 - 1956. - С. 170 - 171.
5. Добролюбов Н. А. ПСС. Т. 1. - М., 1934. - С. 398 - 399.
6. Добролюбов Н. А. ПСС. Т. 1. - М., 1934. - С. 176 - 178.
7. Станкевич Н. В. Стихотворения - Трагедия - Проза. - М., 1890. - С. 151 - 152.
8. Михайловский Н. К. Сочинения. Т. 1. - СПб., 1896 - 1897. - С. 777 - 778.
9. Чичерин Б. Н. Наука и религия. - М.: Республика, 1999.
10. Ленин В. И. ПСС: В 55-ти т. Т. 5. - М.: Политиздат, 1967. - С. 142.
11. Гимназические речи Гегеля. // Московский наблюдатель. Ч. 16. - М., 1838. - С. 5 - 21.
12. Бакунин М. А. Бог и государство. - Лейпциг - Петербург, 1906. - С. 33 - 34.
13. Бакунин М. А. Избранные сочинения: В 5 - ти т. Т. 2. - М., 1919 - 1921. - С. 147.
14. Бакунин М. А. Избранные сочинения: В 5 - ти т. Т. 3. - М., 1919 - 1921. С. 169, 171.
15. Бакунин М. А. Бог и государство. - Лейпциг - Петербург, 1906. - С. 33 - 34.
16. Бакунин М. А. Избранные сочинения: В 5 - ти т. Т. 3. - М., 1919 - 1921. - С. 8.
17. Бакунин М. А. Избранные сочинения: В 5 - ти т. Т. 2. - М., 1919 - 1921. С. 159 - 160.
18. Бакунин М. А. Избранные сочинения: В 5 - ти т. Т. 3. - М., 1919 - 1921. - С. 422 - 423.

Аннотация: Проблема свободы воли в русской философии непосредственно связана с вопросами смысла жизни и характеризует возможность внутреннего самоопределения человека в достижении тех или иных целей и задач личности. Отмечая

важность проблемы, автор анализирует, обобщает, систематизирует, конкретизирует и делает важные выводы, выявляя значимые особенности проблемы свободы воли в русской философии.

Ключевые слова: свобода воли, русская философия, смысл жизни, задачи личности.

Baidakowa M.J.

Russische Staatliche Universität für Tourismus und Service, Moskauer Gebiet, Pushkinsky Bezirk, Siedlung Cherkisovo, Unterrichterin des Lehrstuhls für Philosophie, Bewerberin des Lehrstuhls für Philosophie.

Das Problem der Willensfreiheit in der russischen Philosophie. (Analyse der Einstellungen zum Phänomen der Willensfreiheit in der russischen Philosophie.)

Abstrakt (Kurze Inhaltsangabe):

Das Problem der Willensfreiheit in der russischen Philosophie ist unmittelbar mit den Fragen des Lebenssinnes verbunden und charakterisiert die Möglichkeit der inneren Selbstbestimmung beim Erzielen persönlicher Wünsche. Die Autorin hebt die Wichtigkeit des Problems hervor, analysiert, verallgemeinert, systematisiert, konkretisiert und zieht wichtige Schlussfolgerungen, indem sie bedeutende Besonderheiten der Willensfreiheit in der russischen Philosophie aufdeckt.

Schüsselwörter: Das Problem der Willensfreiheit; die russische Philosophie; der Lebenssinn; persönliche Wünsche (Aufgaben).

Байдакова М.Ю.,

*Российский государственный университет туризма и сервиса (РГУТиС),
Московская область, Пушкинский район, пос. Черкизово,
преподаватель кафедры, соискатель*

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: АНАЛИЗ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПОДХОДОВ К ФЕНОМЕНУ СВОБОДЫ ВОЛИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (Статья вторая)

Проблема свободы воли занимала и занимает значительное место в русской философии, поскольку она непосредственно связана с вопросами смысла человеческого существования, смысла жизни, осуществления свободы воли. Но как отмечает В. И. Несмелов, «вопрос о свободе человеческой воли хотя и решался почти на пространстве всей истории философии и древней и новой, однако бесспорного решения его мы всё - таки не имеем даже и по настоящее время» (1).

На основании изучения трудов В. И. Несмелова, И. Четверикова, Б. П. Вышеславцева, Н. О. Лосского мы анализируем вопросы (постольку — поскольку они присутствуют в работах названных здесь авторов): относительности определения свободы воли; отрицания свободы воли; отсутствия абсолютной свободы воли. Касаемся этических проблем (свобода и любовь как основания нравственности, единство в любви, разум и желание, разум и природа); рассматриваем концепции свободного выбора (детерминизм и свобода воли; критика детерминизма; иллюзия свободы воли и необходимость, внутренняя свобода и необходимость, условность идеальной и реальной свободы воли); антиномии свободы и необходимости, свободы и целесообразности; свободы произвола и творчества, свободы «в ничто»; сублимации свободы; антиномии долженствования через сублимацию произвола; свободы и причинности, свободы и произвола; отрицательной и положительной свободы. Отмечая важность проблемы, мы обобщаем, систематизируем, конкретизируем и делаем важные для нашей темы выводы, выявляя значимые особенности понятия свободы воли в русской философии.

Исследуя вопрос о свободе воли, В. И. Несмелов приходит к выводу, что она, будучи «свободной сама по себе», одинаково была бы свободна в деятельности взрослого человека, ребёнка, и даже «всякого животного, потому что и у животных есть воля», но это не приемлемо в силу «вопиющей несообразности с фактами действительности». Напротив, «если воля сама по себе несвободна», тогда свобода - только продукт развития индивидуальной воли; свободная воля «может принадлежать одному только человеку», так как психическое развитие «совершается в жизни одного только человека».

Развитие воли человека и её свобода индифферентны, так как воля - это способность исключительно практическая, постепенно совершающаяся «только в развитии практики жизни, [...] только в переводе на явления жизни явлений познания». В результате знания вещей развивается желание «добывать приятные вещи и ликвидировать неприятные», затем возникают стремления и действия, в результате которых «достигается осуществление желаний и удовлетворение стремлений»; если хотение возникает под влиянием чувства, то переход хотения в действие связан с представлением объективных условий, в которых совершается действие воли; если условия позволяют осуществить хотения, оно осуществляется, если нет - волевой процесс «не развивается и хотение исчезает». Здесь человек может хотеть и не хотеть: когда необходимая зависимость хотения от мотива разрушается, он становится

только возможным, но не обязательным мотивом хотения. Свобода воли становится условной, так как их взаимосвязь основывается не на объективно данных условиях, которые определяют мотив и решение воли: при положительных условиях осуществления хотения - действительный мотив способствует удовлетворению хотения, если нет - хотение осуществляется «по независящим от человека обстоятельствам» (2).

Отмечая, что человек в своих хотениях и действиях полностью зависим от объективно данных условий жизни он напоминает, что в отношении детей до известного возраста утверждается принцип невменяемости не на основании произвольности их действий, но в силу несвободы в них, так как все их действия являются только «случайными продуктами данных обстоятельств, в зависимости от которых стоят как мотивы их действий, так и решения их воли». Действительное освобождение воли происходит, если «не она сама со своими мотивами находится во власти объективных условий», но «объективные условия её деятельности находятся в её собственной власти, то есть создаются и осуществляются самим человеком» (3). Воля тесно связана с интересом (мотивом хотения) и определённым строением мысли, которая «ясно указывает ей возможный путь к достижению поставленного интереса».

Словом, поскольку «волевой деятельности в действительности не существует», но только подлежит осуществлению чрез деятельность, то и интерес, связанный с ней, является не действительным, но только возможным мотивом хотения, «который может и возбуждать собою хотение, но может и не возбуждать его»: если возбуждает - «является действительным мотивом воли», если нет - «простым положением мысли». В связи с тем, что процесс подобной деятельности возможен только на основе объективных данных, то «сила каждого представления быть или не быть мотивом хотения в действительности принадлежит самой воле»: не представление определяет хотение воли, но «воля связывает себя с данным представлением», выражая в нём «содержание своего хотения и, тем самым, делает его живым мотивом своих стремлений и действий». Воля не существует и не может существовать независимо от определённой мотивации своих хотений и действий, так как тогда «ей не к чему было бы стремиться и нечего осуществлять».

Цель волевой деятельности и средство к её осуществлению создаются чувством или мыслью; самой волей создаётся «сила каждого факта сознания, как действительного мотива хотения и действия». Создание «в представлениях деятельной силы», не доказывая «действительной свободы воли», определяет собой возможность развития свободы, следовательно, на уровне обыденного понимания свобода воли может быть сформулирована так: «я свободен, если могу делать всё, что хочу». Однако В. И. Несмелов, соглашаясь и с детерминистами, отмечает, что в хотении человек может быть и рабом необходимости, и рабом привычки, и даже рабом простого случая. Отрицание ложного понимания свободы не есть ещё отрицание самого факта свободы: «действительная свобода человеческой воли раскрывается лишь в той мере, в какой человек может хотеть не делать того, чего он хочет».

По мнению В. И. Несмелова, истинное понимание свободы человеческой воли может быть выражено формулой Канта: «Та воля, для которой может служить законом чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля». По суждению И. Канта, «хотя свобода и не есть такое свойство воли, которое можно было понять по законам физической природы, однако поэтому она ещё не остаётся вне всякого закона, напротив, она должна быть причинностию по неизменным законам [...] особого рода, потому что иначе свободная воля была бы чистой бессмыслицей». Он утверждает, что если бы защитники свободы поняли, что «невелика эта вообра-

жаемая свобода - делать то, что хочется человеку, и если бы противники свободы [...] поняли, что велика в человеке эта действительная свобода его - не делать того, что ему хочется, никаких споров о свободе воли более бы не существовало».

Свобода, следовательно, не принадлежит воле самой по себе, однако воля иногда отождествляется со свободой. И В.И. Несмелов размышляет дальше о том, что поскольку воля есть результат развития человека, то «отбирать и выставлять на вид людей с порабощённою волей для отрицания в человеке свободы воли - это то же самое, что усиленно указывать на детскую глупость для отрицания в человеке разумности». Ребёнок «может сделаться и Ньютоном и Кантом», но пока он слабовольный человек: «Пока он не развил в себе свободу воли, он только раб необходимости, раб привычки и раб случайности; но если бы он столько же заботился о развитии своей воли, сколько он заботится о развитии своего ума, он, наверное, был бы непобедим и на себе самом оправдал бы тогда истину свободы воли». Житейские примеры не являются «серьёзными основаниями для принятия или неприятия, опровержения или доказательства свободы воли», так как «не все люди свободны в одинаковой степени», но жизнь отдельного человека, даже самого совершенного, складывается из различных фактов: «свободных, произвольных [и] невольных».

В. И. Несмелов утверждает, что «человек идеально свободен, насколько он стремится к свободе, и реально свободен, насколько он фактически осуществляет в своей жизни идеал свободы», который должен быть осознан и признан как вполне возможный и осуществимый: «Деятельная сила существования в действительности принадлежит не «я», а самим фактам сознания», возникающих и исчезающих «по силе своих собственных условий», следовательно, не «я» определяет собой содержание фактов сознания, но факты сознания определяют собой всё содержание «я», связывающее всё их разнообразие в сложном представлении одного и того же процесса жизни; так что в каждый данный момент эмпирическое «я» человека есть только то, что фактически есть человек.

Только с образованием идеи свободы, становящейся неизменным определением «я», отрешающей «я» от всех единичных состояний сознания и наполняющей его своим собственным содержанием, исчезает «пассивно - животное отношение и выражение жизни»; «я» осуществляется как «живая энергия», существующая «сама по себе», независимо от данных условий жизни, утверждающаяся «сама для себя, независимо от всех единичных состояний сознания», не как «пассивное сознание и выражение особенности человека от окружающих его предметов», «животная особь», но как свободная личность, способная «переживать известные выражения жизни» и творить всё её содержание «своею собственною властною волей». Самоопределяясь таким образом, человек «перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть» (4).

И. Четвериков отмечает, что в отношении свободы воли «точно не установлено, относительно чего в волевых актах можно говорить о свободе», так как в них различаются внутреннее хотение и внешняя деятельность. Поэтому психологи «не определяют, о свободе чего они будут говорить: о свободе ли внутреннего хотения или о свободе внешней деятельности», зачастую смешивая то и другое. Если внешняя деятельность есть простое воспроизведение инстинктивных движений, то свободы просто нет: «Мы вовне действуем так, как позволяет нам наша физическая природа, наш организм» (5).

Б. П. Вышеславцев утверждает, что антиномия свободы и необходимости «сама по себе не связана ни с какой определённой системой философии, ни с какой

«метафизикой»; а её решение – ключ к проблеме воли (6). Свобода не является случайностью – это борьба со слепым случаем: «Свобода есть сознательно – целесообразное действие, а такое действие [...] не есть случайность, произвол и неопределённость», но, напротив, строго обусловлено, только иначе, чем движение в природе.

Человек, принадлежа к царству природы, охватываясь всеобщей причинной необходимостью, не свободен, так как не существует свободы от причинных связей: «человек не может ускользнуть от природной детерминации, но он может стоять ещё под властью другой детерминации, другой закономерности, составляющей другую степень бытия». Человек, содержа в себе несколько ступеней бытия, есть не только «механическая природа»; но «ещё нечто большее и высшее: цивилизация и культура». Это новая ступень, «новая сфера бытия, сфера сознательно – целесообразного действия, кратко называемая сферой свободы», должна иметь свою собственную обусловленность, «автономную, но ни в чём не нарушающую других низших детерминаций природной необходимости». Только «так могла бы быть решена антиномия».

Онтологическая сущность свободного действия, по суждению Б. П. Вышеславцева, это цель, поставленная сознанием; отыскание и изобретение средств, могущих привести к цели; приведение в движение цепи средств, реализующих цель. Выбор средств – это выбор причин, способных произвести желательное следствие. Сознательная целесообразность не исключает причинной необходимости, являющейся условием её возможности, но напротив, предполагает и содержит её в себе: «Если бы природа действовала свободно и произвольно, человек окончательно потерял бы свободу действия, став рабом случая», следовательно, свободная воля, «действующая по целям», возможна только в насквозь причинно детерминированном мире.

Свободная целесообразность предполагает и содержит в себе природную необходимость, с которой «непрерывно считается, её взвешивает, её познаёт, достигая своих целей при помощи причинных рядов, комбинируя эти ряды, строя из элементов природы, как из материала, новую форму бытия». Бытие, являющее множество ступеней, высшая из которых – свободная целесообразность – представляет собой новую, высшую ступень бытия, предполагающую и содержащую в себе низшую ступень природной необходимости как свою материю. По Б. П. Вышеславцеву, антиномии свободы и необходимости нельзя решить, если «представить сферу природы и сферу свободы, как стоящие рядом и борющиеся друг с другом за территорию». Свобода и необходимость – это противоположности, которые не взаимоисключают друг друга, но «одна из которых есть включающая, а другая включаемая».

Такое диалектическое противопоставление, вспомним, Аристотель выражал через соотношение формы и материи. Гегель отмечал, что все закономерности низшей ступени бытия «поднимаются» на высшую ступень и сохраняются в ней, как материя сохраняется в новой форме; эти «низшие закономерности как бы растворяются в высших, теряют своё значение [...] в своей новой форме преобразуются до неузнаваемости. Так, мрамор преобразуется в одухотворённую красоту, физическая звуковая волна в симфонию; так природная иерархичность преобразуется в творческую свободу».

Детерминация бытия названа Б. П. Вышеславцевым «свободной целесообразностью»: целесообразное действие ставит себе цель, которая существует только в сознании субъекта и не существует в объективной реальности, обдумывает и отыскивает средства; предполагает «действующее лицо» – субъекта действия, преобразующего и изменяющего объективную реальность. Отсюда – следующие суждения

философа.

Выбор цели свободен и не является случайным: в основании каждой цели, каждого действия и решения лежит (сознательно или бессознательно) суждение о ценности, способное быть ошибочным и субъективным или истинным и объективным. Свобода имеет свою закономерность, отличную от закономерности природы: свобода есть «необходимость должного, а не сущего», это необходимость обращения к свободе, так как только к свободному субъекту может быть обращено долженствование.

Действия, наполняющие жизнь личности, не являются бессистемным хаосом, но образуют некоторый образ действия - это сознание цели и мышление средств (познание причин), «познание системы ценностей», признанных и усвоенных свободной личностью, являющейся высшим единством познающего, оценивающего и действующего субъекта, и «энергия воли, направленная на их осуществление».

Решить антиномию долженствования, значит, показать совместимость автономии лица и автономии ценностей, преодолеть автономное противоборство лица и восстание произвола возможно через благодать. Обусловленность, детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет природу, не нарушающую, но сохраняющую свободу выбора, произвол, автономию лица, самоцельность личности.

Антиномия долженствования решается сублимацией произвола: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преображённом виде. Свобода и причинность совместимы, так как свобода содержит в себе причинность в новой форме целесообразности. В негативной свободе позитивной свободы нет, но позитивная свобода содержит в себе и сохраняет негативную: личность как самоцель может игнорировать царство целей и отвергать его детерминацию, но царство целей не может игнорировать ценность личности и необходимо содержит в себе личность как самоцель.

Сублимация свободы, по мнению Б. П. Вышеславцева, - это переход от низшей ступени свободы к высшей, требующий преодоления «автономного противоборства», сопротивления переходу, возникающему из - за боязни личности утратить свою автономию: «она не видит и не верит», что в «царстве целей» будет сохранена как «самоцель», а не обращена в средство; «она не видит и не верит, что произвол и свобода выбора могут быть сохранены в высшей обусловленности до лжного».

Свобода - это, прежде всего, произвольность выбора, свобода воли: «Существуют две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества». (В скобках заметим, что Н.А. Бердяев, исследуя соотношение «свободы в ничто», свободы безоснованности и свободы, обоснованной в добре и истине подчеркивал, что в философии существует традиция игнорирования «первой свободы»).

Произвол не может быть высшим определением свободы, - продолжает Б. П. Вышеславцев. Свобода выбора есть только в идеальной сфере ценностей, так как наличествует возможность произвольно выбрать «одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить; можно выбрать низшую и отбросить высшую; можно соблюсти иерархию ценностей, но можно отбросить и всю систему ценностей», в сфере природной необходимости её нет. Антиномия долженствования раскрывает отношение долженствований в сфере ценного и должного: воля свободна по отношению к долженствованию, исходящему от ценностей (причинным связям), но не свободна по отношению к долженствованию как таковому; воля определена (детерминирована) и не определена (не детерминирована) должным, она не обязана подчиняться должному и может свободно его нарушить.

Свобода произвола - это условие возможности доброй воли; ценность, кото-

рая должна существовать: только свободная воля, способная сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность. Возникает антиномия: «полное подчинение должному есть нечто недолжное» – «неподчинение должному есть нечто должное». Ценности, данные как неизменные, требуют безусловного господства в жизни человека, претендуя на полную детерминацию личности; долженствование ценностей должно быть абсолютным и ненарушаемым.

Отрицательная свобода имеет «дурную славу» в философии, её принято оспаривать теоретически и отрицать этически, продолжает русский философ. И. Кант, различая отрицательную и положительную свободу, этически и теоретически ценной считает только положительную свободу, этически означающую «добрую волю», волю, добровольно подчинившую себя принципу нравственного закона, и только на этом основании такая воля ценна. Теоретически она означает новую закономерность практического разума, имеющую в основании и подчиняющую себе причинную закономерность природы. Утверждая наличность и показывая совместимость природно – причинной и моральной закономерностей, И. Кант отмечает, что только положительное понимание свободы может решить антиномию свободы и необходимости; отрицательная (внезаконная) свобода, являющаяся свободной от всякой закономерности, не способна её решить.

Итак, по мысли Б.П. Вышеславцева, положительная свобода сохраняет в себе, преобразует и сублимирует свободу выбора, произвола (низшую свободу). Истина, делая людей свободными, не требует «убийства и самоубийства свободы». В идеальной сфере ценностей можно произвольно выбрать одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить. Воля свободна по отношению к долженствованию, исходящему от ценностей: «Воля не определена этически должным; здесь и только здесь сфера действия произвола, сфера выбора» (7).

Заключая статью заметим, что обосновывая, так называемую, положительную материальную свободу («свободу в истине») и реальность её существования, Н. О. Лосский отмечал: «По мере восхождения вверх мощь деятеля расширяется, ограничения положительной свободы отпадают»; [...] и «добровольно отрекаясь от использования безграничной формальной свободы, то есть бесповоротно избирая путь добра, деятель обретает благодатное всемогущество положительной материальной свободы». Волю, следовательно, можно рассматривать как «инструмент личности на разных уровнях её существования: от определения целей поведения до их реализации в конкретных жизненных ситуациях. А сама личность предстаёт как внутренне бесконечно свободная и нравственно бесконечно ответственная» (8).

Таким образом, в русской мысли XX века другой группой философов, проблема свободы воли решается через структурную иерархию бытия и человека, «определяя место воли в царстве свободы, где господствует принцип долженствования, не исключаящий свободу выбора тех или иных ценностей» для осуществления их в реальной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. О свободе воли // Труды московского психологического общества. Вып. 3. – М., 1889.
2. Несмелов В. Наука о человеке // Русская религиозная антропология: В 2-х т. Т. 1. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. – М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. – С. 332, 322, 334.
3. Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. – СПб., 1886. – С. 60 – 61.
4. Несмелов В. Наука о человеке // Русская религиозная антропология: В 2-х т. Т. 1. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. – М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. – С. 334 – 343.

-
5. Четвериков И. Из лекций по общей психологии // Русская религиозная антропология: В 2-х т. Т. 2. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. - С. 341.
 6. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. - М.: Изд-во Республика, 1994. - С. 179.
 7. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. - М.: Изд-во Республика, 1994. - С. 180.
 8. Лосский Н. О. Свобода воли. - М., 1991. - С. 597.

Аннотация: Проблема свободы воли в русской философии непосредственно связана с вопросами смысла жизни и характеризует возможность внутреннего самоопределения человека в достижении тех или иных целей и задач личности. Отмечая важность проблемы, автор анализирует и систематизирует концептуальные подходы к феномену свободы воли в русской философии, и делает важные выводы, выявляя значимые особенности проблемы свободы воли в русской философии.

Ключевые слова: проблема свободы воли, русская философия; концептуальные подходы; феномен.

Baidakowa M.J.

Russische Staatliche Universität für Tourismus und Service, Moskauer Gebiet, Pushkinsky Bezirk, Siedlung Cherkisovo, Unterrichterin des Lehrstuhls für Philosophie, Bewerberin des Lehrstuhls für Philosophie.

Das Problem der Willensfreiheit in der russischen Philosophie. (Analyse der Einstellungen zum Phänomen der Willensfreiheit in der russischen Philosophie).

Abstrakt (Kurze Inhaltsangabe):

Das Problem der Willensfreiheit in der russischen Philosophie ist unmittelbar mit den Fragen des Lebenssinnes verbunden und charakterisiert die Möglichkeit der inneren Selbstbestimmung beim Erzielen persönlicher Wünsche. Die Autorin hebt die Wichtigkeit des Problems hervor, analysiert, systematisiert die Einstellungen zum Phänomen der Willensfreiheit in der russischen Philosophie und auch zieht wichtige Schlussfolgerungen, indem sie bedeutende Besonderheiten der Willensfreiheit in der russischen Philosophie aufdeckt.

Schlüsselwörter: Das Problem der Willensfreiheit; die russische Philosophie; die Einstellungen; Das Phänomen.

АНТИНОМИИ РАЦИОНАЛЬНОГО В ФИЛОСОФИИ НАУКИ ПОСТПОЗИТИВИЗМА

В XX веке категория рационального претерпела значительные метаморфозы. Как отмечает Н.М.Автономова, «проблема рациональности <...> возникает на определенной ступени исторического развития, когда всплески «противоразумия», ранее возникавшие спорадически (Паскаль или Кьеркегор), образуют единый мощный поток, выносят на поверхность и представляют в формах непреложной очевидности скепсис, сомнение, недоверие к силам разума, к его принципиальной способности разрешить стоящие перед ним познавательные и социально-практические задачи» [1, С.10].

Не удивительно, что одной из характерных черт постнеклассического этапа развития европейской философии стал повышенный интерес к анализу природы и содержания рационального. Кризис западноевропейского рационализма, выразившийся в образовании механизмов, имеющих «собственную логику функционирования, отчуждения от человека, противостоящих ему и его свободе» [4, С.2], потребовал критического исследования самого понятия «рациональность».

В XX в. основные исследования проблемы рационального были сосредоточены в области философии науки. А.Пуанкаре, К.Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, Дж. Агасси, П. Фейерабенд и др. развернули широкую критику научной рациональности, в результате чего классические и неоклассические представления о рациональном претерпели серьезные трансформации.

Истоки данной проблематики лежат в математике и физике начала XX в. и связаны в первую очередь с разработкой А.Пуанкаре и А.Эйнштейном теории относительности, философская интерпретация которой породила идеи относительности и условности научного знания вообще, поставила с особой остротой вопросы о его природе, механизмах и закономерностях его развития.

Среди идей А.Пуанкаре наиболее важными в контексте рассматриваемых проблем представляются идея интуиционизма и идея конвенциональной природы научных понятий. Размышляя о природе математического познания, А.Пуанкаре пришел к выводу о существовании некоего «специального эстетического чувства», знакомого всем математикам, то есть математической интуиции, корнящейся в подсознании. Как считал А.Пуанкаре, «я» подсознательное несколько не «ниже», чем «я» сознательное; оно отнюдь не имеет исключительно механического характера, но способно к распознаванию, обладает тактом, чувством изящного; оно умеет выбирать и отгадывать. Да что там! Оно лучше умеет отгадывать, чем «я» сознательное, ибо ему удастся то, перед чем другое «я» оказывается бессильным» [8, С.411]. Отсюда и предположение, что подсознательное «я» является «чем-то более высшим, чем «я» сознательное» [там же]. Так интуитивное, подсознательное мышление было включено в состав рационального на равных правах с сознанием. Тем самым принципиальным образом расширено предметное содержание понятия рационального.

Во-вторых, это идея А.Пуанкаре о конвенциональной природе научных понятий, возникшая не без влияния философии И.Канта, под впечатлением неэквиви-

довых геометий и парадоксов теории множеств, открытых Б.Расселом. По мнению А.Пуанкаре, выбор теории из множества возможных определяется потребностью человеческого мышления в простоте теории и удобстве ее применения. Сама же теория, по мысли А.Пуанкаре, представляет собой результат формализации интуитивных идей. Этим его позиция существенно противостоит позиции представителей «Венского кружка» с их эмпиризмом. Они, правда, считали теорию результатом формализации знания, но в качестве единственного надежного источника этого знания они признавали только факты, данные в опыте.

Против конвенционализма и выступили представители постпозитивизма. Пафос исследований К.Поппера, И.Лакатоса, С. Тулмина, П.Фейерабенда, Дж.Агасси был связан с поиском реальных оснований и внутренних механизмов развития научного знания. Вот почему их не устраивал взгляд на теории как на результат произвольных соглашений, ведь такой взгляд снимает вопрос о происхождении теорий, причинах смены одной теории другой, движущих силах развития науки в целом.

К. Поппер, противопоставляя свой «критический рационализм» так называемому «тотальному» рационализму, долгое время господствовавшему в западной философии, по сути, свел критерий рациональности к критерию фальсифицируемости, согласно которому любое предположение, которое не может быть опровергнуто, должно быть отброшено» [15, С.230]. С этих позиций, рационализм допускает принятие любого предложения в рамках «критической дискуссии», предполагающей «ясную и четкую формулировку обсуждаемой проблемы и критическое исследование различных ее решений» [6, С.330].

Тем самым сфера рационального была, по существу, вынесена в сферу метарассуждений, «наружу» по отношению к теориям. Если в классическом понимании рациональное ассоциировалось прежде всего с логически корректными мыслительными процедурами, используемыми в рамках теории (правильным образованием и использованием понятий, правильной дедукцией и индукцией и т.д.), то для К.Поппера рациональное проявляется не в дедуктивном развитии (а точнее сказать, разворачивании, изложении) теории, а в «рациональном выборе новой теории» [6, С.334]. Это связано с тем, что философия К.Поппера «ориентирована прежде всего на рост научного знания, а не на исследование его логической структуры» [7, С.209].

Этот подход развил И.Лакатос, связав рациональное прежде всего с выбором нормативной методологии. Признавая развитие науки результатом действия исключительно внутренних факторов, он считает рациональность специфическим атрибутом научного познания. Современная методологическая концепция, по его убеждению, представляет собой систему независимых друг от друга правил для оценки научных теорий. Эти правила «часто используются в качестве теорий научной рациональности» [3, С.204-205].

Очевидно, что так понимаемая рациональность образует скорее фон познавательной деятельности ученого, чем содержание самой этой деятельности. Но зато, по мысли И.Лакатоса, продолжившего исследовательскую программу К.Поппера, именно благодаря существованию этой рациональности историк науки может реконструировать «внутреннюю историю» науки и дать рациональное объяснение роста научного знания. При этом И. Лакатос признает множественность методологических концепций, задающих нормативный каркас рациональной реконструкции истории науки, в силу чего один и тот же этап в ее развитии может быть реконструирован по-разному. В этом смысле рациональное для И.Лакатоса, конечно, относительно.

С позиций своего критического рационализма И.Лакатос подверг критике также позиции С.Тулмина, Т.Куна, М.Полани за то, что, на его взгляд, все трое, при всем различии их взглядов и подходов, являются поборниками иррационализма в философии науки.

Между тем между позициями перечисленных авторов существуют принципиальные различия. В отличие от Т.Куна с его идеей принципиальной несопоставимости научных парадигм (эта идея позже была доведена до логического предела П.Фейерабендом), разрывающего историческую траекторию науки на несвязанные и несоизмеримые отрезки, С. Тулмин настаивает на том, что смена одних понятийных систем другими «происходит на достаточно устойчивых основаниях» [16, С.44], и, отвергая «катастрофизм» Куна, высказывается за преемственность в развитии научного знания.

При этом подчеркнем, что ни С.Тулмин, ни Т.Кун сами себя иррационалистами не считали. Что касается Т.Куна, то он просто сконцентрировал свое внимание в исследовании развития науки не на этапах смены научных парадигм, а на изучении внутреннего развития и структуры парадигмы. Такие характеристики научной парадигмы в интерпретации Т.Куна, как ее способность объяснять факты, ее открытость, возможность кумулятивного роста знания на ее основе, явно указывают на ее рациональную природу. Иными словами, объектом изучения для Т. Куна, как и для всякого постпозитивиста, является процесс развития науки в целом, предметом же выступают не промежуточные этапы, периоды смены научных парадигм (наличие таких этапов он лишь констатирует, не ставя своей задачей глубокое исследование причин, закономерностей и механизмов происходящих изменений), а этапы доминирования одной парадигмы. Поэтому и рациональное в рамках концепции Т.Куна в большей степени связано со свойствами научной парадигмы, «дисциплинарной матрицы», чем со сменами этих матриц. В этом смысле Т.Кун в своей трактовке рационального как качества научного познания по сути, возвращается к классическому пониманию рационального. При этом Т.Кун далек и от антисциентизма П.Фейерабенда.

С.Тулмин же, также не считая себя иррационалистом, предложил свое понимание научной рациональности, отличное от попперианского. Если К.Поппер и И.Лакатос связывали рациональность с нормативностью, проявляющейся в развитии науки, что, по их мнению, и делало возможными «рациональные реконструкции» этого процесса, то, с точки зрения С.Тулмина, такой подход, полностью выводящий за скобки методологического и философского анализа всю сумму культурных, социальных, исторических, социально-психологических факторов, воздействующих на развитие науки, не позволял реконструировать подлинную историю развития научного знания. И именно этот факт стал поводом для критики «критического рационализма» со стороны М.Тулмина.

Он отметил, что как неопозитивисты, так и последователи К.Поппера рассматривают научные теории как внутренне согласованные системы высказываний, а движение научного знания изображают как последовательность изменений в содержании этих систем. Сами же эти изменения они объясняют исключительно как результаты логических преобразований или теоретических интерпретаций эмпирических данных. Всякие же иные факторы подобных изменений (психологические, социологические, политические и т.п.) они попросту игнорируют, объявляя их чем-то не имеющим никакого отношения к научной рациональности. Такой подход не устраивал С.Тулмина как не соответствующий действительным фактам развития

науки. Что же это за теория научной рациональности, удивляется он, если она противопоставляет себя тому, что происходит в науке «на самом деле»?

Все эти соображения как Куна, так Тулмина имеют вполне рациональную природу, и их никоим образом нельзя трактовать как появление иррационализма. Рационализм их обоих и особенно С.Тулмина проявился в стремлении рационально объяснить процессы развития науки, в том числе на этапах научных революций, смены научных парадигм, привлекая при этом всю совокупность знания о возможных причинах таких смен, включая причины вненаучной (культурной, социальной, экономической и т.д.) природы.

Иными словами, не отступая от общей рационалистической установки, С.Тулмин, в частности, связывает свое понимание рационального в первую очередь с деятельностью наблюдателя, изучающего и объясняющего процесс развития научного знания. Что же касается самой системы научного знания, то она, в трактовке Т.Тулмина, рациональна постольку, поскольку, ее развитие, подчиняясь определенным объективным закономерностям, является рационально объяснимым и поддается рациональной реконструкции.

С этих позиций С. Тулмин считает ошибочным рассматривать рациональность атрибутом лишь конкретной логической или концептуальной теории. Рациональность, с его точки зрения, представляет собой не свойство концептуальной системы, а скорее характеристику человеческих действий, в которых пересекаются отдельные наборы понятий. Благодаря этим процедурам «понятия, суждения и формальные системы, широко распространенные в этих инициативах, критикуются и сменяются» [11, С.141]. Связывая рациональное не столько с существующими в конкретный период времени интеллектуальными доктринами, сколько «с потенциальными возможностями и приемами будущей критики и изменения этих доктрин» [5, С.46], С.Тулмин трактует его как способ действия познающего субъекта не только в когнитивно-методологических, но и в ценностно-нормативных ситуациях, возникающих в ходе интеллектуальной деятельности.

Целью своего анализа феномена человеческого понимания С. Тулмин видит в том, чтобы выяснить, «благодаря каким социально-историческим процессам и интеллектуальным процедурам изменяются и развиваются, передаваясь от поколения к поколению, популяции понятий и концептуальных систем — методы и инструменты коллективного понимания?» [11, С.46]. Поскольку развивающиеся понятия живут не на платоновских небесах и не в «третьем мире» К.Поппера, а в умах конкретных людей, то проблема «человеческого понимания» включает в себя также круг вопросов, связанных с психологией восприятия и понимания, в центре которого опять-таки стоит вопрос об изменении навыков и способностей, благодаря которым люди способны обретать и изменять свое понимание. Этот вопрос Тулмин предполагал решать, «точно локализуя в психофизиологической матрице человеческого понимания те пункты, в которых рациональное мышление и суждение находят свои функциональные корреляты» [11, С.47]. Иными словами, от эволюции понятийных образований в социокультурной среде он пытался перейти к эволюции психофизиологических «коррелятов» этих образований.

Центральным вопросом своего исследования С.Тулмин считал вопрос о том, на каких основаниях люди, убежденные в изменчивости понятийных «матриц», все-таки принимают рациональные решения и в соответствии с этими решениями действуют в определенные отрезки исторического времени, «как интеллектуальный авторитет наших понятий находит свой конечный источник в эмпирических матри-

цах самого понимания» [11, С.48]. Этот план должен был привести от теоретической реконструкции «жизни» понятий в интеллектуальной среде к антропологической по своему предмету, основанной на феноменологии знания теории, объясняющей механизмы духовной жизни и деятельности людей. Эта программа не была выполнена С. Тулмином, но эволюционная идея, использованная в качестве эвристического аналогии в первом томе задуманной им трилогии, была применена к понятиям как элементам «концептуальных популяций», которые, по мысли С.Тулмина, в своем существовании проявляют сходство с популяциями биологическими.

Заслуживает особого нашего внимания позиция Дж.Агасси, который дополняет концепцию К.Поппера понятием диспута. В отличие от критического спора, целью которого является опровержение и разрушение теории, диспут, в определении Дж.Агасси, связан с определенной позитивной практической целью, и именно наличие такой цели придает ему качество рациональности. С этой точки зрения, рациональность есть такой критический спор, который «стремится к некоторой специфической цели, достижение которой разумно ожидать» [2, С.153]. Тем самым Дж.Агасси понимает под рациональностью прежде всего конструктивность (в отличие от деструктивной рациональности в духе К.Поппера) и наличие позитивной практической цели, что придает данной версии рационализма прагматистский, т.е. на практику ориентированный, характер.

Особое место в системе постпозитивистских подходов занимает подход П.Фейерабенда, так как несмотря на принадлежность П.Фейерабенда к традиции постпозитивистского дискурса, идеи его лежат в русле философского иррационализма, берущего начало от немецкого романтизма и Ф.Ницше. Рассматривая науку как один из идеологических институтов в одном ряду с мифом, религией, искусством, П. Фейерабенд трактует научную рациональность как совокупность образцов, норм и правил, образующих специфику этого института, состоящую в доминировании «жестких принципов функционирования научного мышления» [12, С.450]. Стандарты, принятые участниками данной традиции, становятся «объективной мерой превосходства», в результате получают «объективные рациональные стандарты и аргументы, обосновывающие их значимость» [12, С.493].

Как можно уяснить из предыдущего, определение рационального, принятое П.Фейерабендом, существенно не отличается от классического. Однако, занимая позицию теоретического и методологического плюрализма, П. Фейерабенд делает акцент на относительности «образцов, норм и правил», определяющих содержание рационального, и тем самым он ставит под сомнения объективность научной рациональности, рассматривая ее лишь как один из типов знания, каждому из которых свойственны свои специфические стандарты и нормы оценок. В.С.Швырев считает, что П.Фейерабенд таким способом ведет борьбу против «догматизации рациональности» [13, С.16]. Это действительно имеет место. Нельзя, однако, не признать, что в этой борьбе он использует крайние средства, по сути, отказываясь от признания специфической ценности рационального, ставя рациональное познание в один ряд с мифологией, религией, мистицизмом, массовой информацией, пропагандой, другими формами идеологии и таким образом, по сути, стирает грань между рациональным и иррациональным. Тем самым П.Фейерабенд вплотную подошел к постмодернистским интерпретациям научного познания и во многом своими деструктурирующими построениями их подготовил.

Впрочем, при всех порой действительно кардинальных различиях между подходами П.Фейерабенда, С.Тулмина и Т.Куна следует констатировать и ту общую

платформу методологического прагматизма, которая объединяет их. С позиций этой общей платформы все три мыслителя отрицают существование каких-либо абсолютных и неизменных принципов и идеалов, определяющих сущность рационального, и обладающих поэтому самостоятельной ценностью. «В конце концов, именно Разум включает в себя такие абстрактные чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина и их более конкретных предшественников, богов, которые использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития. Так будь же он проклят!..», — пишет П.Фейерабенд [12, С.322], выражая крайнюю позицию отрицания универсалий разума.

Да, С.Тулмину и Т.Куну был чужд подобный научный анархизм и эпатажный стиль выражения, но по существу нападки П.Фейерабенда на эти универсалии и им были близки. Идеал науки для этих ученых неразрывно связан с идеалом «свободного» общества, основанного не на власти Разума, а не признании индивидуальной свободы во всех сферах жизни и деятельности людей, включая научное творчество. В этом они солидарны с К.Поппером, но пошли дальше него в своих выводах, отрицая какие-либо самодовлеющие критерии рациональности, если они не имеют обоснования в практике научного познания. В качестве же критериев успешности этого познания, по их мнению, выступают его практические результаты. Отсюда — успешность применения метода может свидетельствовать о его рациональности.

Заметим также, что все представители этого направления в постпозитивизме и лично решительно отрекаются от релятивизма и иррационализма. Например, Р.Рорти, называя себя «анти-платоником», писал: «Мы, анти-платоники, не можем позволить себе называться «релятивистами», поскольку такое название выдает за решенный — и очень важный — вопрос, а именно вопрос о пригодности того словаря, который мы унаследовали от Платона и Аристотеля. Наши оппоненты склонны утверждать, что отказаться от этого словаря — значит отказаться от рациональности, что быть рациональным — это именно и значит уважать различия абсолютного и относительного, найденного и сделанного, объекта и субъекта, безусловного и условного, реального и кажущегося. Мы, прагматисты, отвечаем, что если именно это и только это называть рациональностью, тогда мы, несомненно, иррационалисты. Но, конечно, мы тут же добавляем, что быть иррационалистом в *этом* смысле совсем не значит быть неспособным к какой-либо разумной аргументации <...> Мы просто отказываемся <...> вести разговор по-платоновски <...>, отвергаем обвинения в том, что мы якобы «релятивисты» или «иррационалисты», — отвергаем, говоря, что эти обвинения исходят из дистинкций, которые мы как раз и не признаем» [9, С.17-18].

Конечно, данное понимание научной рациональности, отрицающее «дистинкции», значимые для представителей критического рационализма, при всей своей категоричности представляется более последовательным, чем позиция К.Поппера и И.Лакатоса, которые, отвечая на вопрос о природе научной рациональности, обращаются к анализу деятельности ученых, однако рассматривают эту деятельность с позиций априорно принятых критериев рациональности.

Но в то же время, отрицая существование каких-либо твердых критериев рационального, «анти-платоники», вопреки своим декларативным установкам, все-таки сделали серьезные уступки иррационализму. Как справедливо отмечает Я.Джарви, «Тулмин, отказываясь от логики, не только подрывает рациональность науки, но и создает возможность дискриминации рациональности как таковой. Из его рассуждений вытекает, что астрологи или охотники за ведьмами могли бы претендовать

на рациональность наравне с наукой» [14, С.313]. Эти опасения не следует считать преувеличенными. Отказ от логики как неотъемлемого и специфического элемента рационального неизбежно ведет к выхолащиванию самого содержания понятия рационального, утрате им своего специфического смысла, а в результате – к тому, что это понятие становится фактически излишним.

Таким образом, в рамках философии науки постпозитивизма выявляется два типа трудностей, связанных с трактовкой рационального. В рамках подхода критического рационализма выявляется неустранимое противоречие между, с одной стороны, признанием понятийно-логического аппарата науки в качестве объективного критерия рационального, а с другой, – преимущественной ориентацией на изучение прагматических аспектов научного познания, не связанных непосредственно с использованием этого аппарата. С учетом этого позиция П.Фейерабенда, С.Тулмина, Т.Куна и других «анти-платоников» представляется более последовательным выражением прагматической ориентации в исследованиях научного познания. В то же время их собственный отказ от признания каких-либо объективно-непреложных (необходимых) критериев рационального, являющийся результатом последовательной реализации этой (анти-платоновской) ориентации, приводит к неправомерному расширению понятия рационального и, по сути, к его размыванию.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. – М.: Наука, 1988.
2. Агасси Дж. Наука в движении. (Примечание к К.Попперу) // Структура и развитие науки. – М.: Республика, 1978.
3. Лакатос И. История науки и ее рациональная реконструкция // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). Сб.переводов – М.: Прогресс, 1978.
4. Лекторский В. А. Вступительная статья // Исторические типы рациональности. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: ИФ РАН, 1995.
5. Микешина Л. А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.
6. Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. Избр. работы. – М.: Прогресс, 1983.
7. Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. – М.: Ун-т РАО, 2002.
8. Пуанкаре А. Ценность науки. Математические науки // Пуанкаре А. О науке (Под ред. Л.С. Понтрягина). – М., Наука, 1989.
9. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. – М.: Традиция, 1997.
10. Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). Сб.переводов – М.: Прогресс, 1978.
11. Тулмин С.Э. Человеческое понимание. – М.: Прогресс, 1984.
12. Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986.
13. Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей // Исторические типы рациональности. – В 2-х т. Том I. / Под ред. П. П. Гайденко. Отв. ред. В.А.Лекторский. – М.: ИФ РАН, 1995.
14. Jarvie I.C. Toulmin and the rationality of science // Essays in memory of Imre Lakatos. (Boston studies in the philosophy of science. Vol. XXXIX). Dordrech, Boston, 1976.
15. Popper.K. The Open Society and its Enemis. Golden Jubilee Edition. – London, Routledge, 1995.
16. Toulmin S. Does the distinction between normal and revolutionary science hold water? // Criticism and growth of knowledge. Cambridge, 1970.

Аннотации: В XX в. основные исследования проблемы рационального сосредоточились в области философии науки. Представителями постпозитивизма была развернута критика научной рациональности, под влиянием которой классические представления о рациональном претерпели изменения. Между тем в философии науки постпозитивизма выявилось два типа трудностей, связанных с трактовкой рационального. Подход критического рационализма обнаружил неустранимое противоречие между признанием понятийно-логического аппарата науки в качестве

объективного критерия рационального и преимущественной ориентацией на изучение прагматических аспектов научного познания, не связанных непосредственно с использованием этого аппарата. Подход оппонентов критического реализма более последовательно выражает прагматистскую ориентацию в исследованиях познания. Однако последовательная реализация этой ориентации приводит к неправомерному расширению понятия рационального и размыванию его.

Annotation: In the XX century basic researches of the problem of the rational were centered around the philosophy of science. The apologists of postpositivism began to criticize scientific rationality, thus leading the classical conceptions of the rational to serious transformations. Meanwhile within the framework of the philosophy of science of postpositivism two types of predicaments arose related to interpretation of the rational. The critical rationalism approach revealed a ineradicable contradiction between the recognition of the logical apparatus of science as objective criteria of the rational - on the one hand and the predominant orientation towards studying of pragmatical aspects of the scientific knowledge not directly related to using this apparatus - on the other hand. The approach of the opponents of the critical realism shows pragmatical orientation in researches of the scientific knowledge on a more consistent level. However consecutive realization of this orientation leads to wrongful extension of the concept of the rational.

«РАЦИОНАЛЬНОСТЬ» И «РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ» В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

В данной статье я хотел бы рассмотреть несколько концепций эволюции европейского разума, имеющих место в немецкой философской мысли XIX – XX столетий. Прежде всего необходимо определить, что мы будем понимать под термином «рационализация». Понятие «рациональность» является производным от латинского корня *ratio*, означающего разум. «Рационализация», следовательно, будет означать развитие, постепенное становление разума и разумности в культуре, науке и общественных отношениях. В такой трактовке проблема рационализации является сквозной темой всей немецкой философии. Фактически эта тема тождественна вопросу об основах европейской культуры эпохи модерн, ее истоках и генезисе.

Еще в греческой философии была сформулирована идея *homo sapiens*, согласно которой родовой особенностью человека является наличие в его природе специфического начала в виде *разума* (*logos*). Античное понимание рациональности состоит прежде всего в том, что последняя является неким метафизическим упорядочивающим началом, которому вместе с тем есть и точное соответствие в душевно-психической природе человека.

Эпоха Просвещения впервые ставит в центр философии понятие автономного разума. Э. Кассирер отмечает: «"Разум" для него [Просвещения] становится объединяющим началом и центром — выражением всего того, что оно страстно желает и стремится достичь, того, что является последней целью его усилий и его свершений» [6, С. 19]. Согласно Канту, девизом Просвещения является «*sapere aude!* - имей мужество пользоваться *собственным* умом!» [5, С. 27].

Так понятый разум становится *критическим*; он изобличает и срывает маски, он снимает все устаревшие культурные и социальные формы. Отсюда вытекает необходимость реорганизации общества на *рациональных* началах — по сути, революционное требование, из которого будут исходить Великая Французская революция и марксизм. На этом пути Просвещение, однако, ожидают специфические апории. А именно: принцип критической негации легко вырождается в *нигилизм* — еще одну характерную черту эпохи *модерн*.

Просвещение, далее, превращает *науку* в привилегированную форму осмысления мира. Наука, причем именно экспериментально-математическая наука Нового времени, является, по мнению просветителей, средоточием разума и разумности *par excellence*. Человек теперь черпает знания не из религиозной традиции, а непосредственно из реальности, в которой он открывает всеобщие законы и которой он учится управлять в своих интересах.

Наконец, еще одной типологической чертой Просвещения является отрицание религии и особенно церкви. В своих доведенных до логического предела выводах Просвещение стремится подвергнуть деструкции мир, основанный на религии и традиции, как царство косности, обскурантизма, несправедливости и тирании и воздвигнуть на его обломках новый *рациональный* мир, в котором будут господствовать «свобода, равенство, братство». Общее движение к достижению этого идеала заключено в идеологемму *прогресса*. Итак, ряд основополагающих рубрик Просве-

щения — разум, критика, нигилизм, наука, секуляризация, прогресс.

Проблема рационализации в культурно-исторической перспективе в немецкой мысли впервые ставится Гегелем. Более того — вся система Гегеля может быть рассмотрена как всеобъемлющая *теория рационализации*. Становление разума становится у него сутью не только человеческой, но и до-мировой истории. В ходе этого процесса разум, раскрываясь в различных формах, а затем познавая себя в духе, осуществляет прогрессирующее развитие своих потенций. Философия Гегеля является высшим достижением эпохи модерн: в ней имеет место конкретный синтез всех рубрик Просвещения. Каким образом это осуществляется? Прежде всего, *разум* приобретает у него действительно всеобъемлющий характер, принимая облик субстанции; вся гегелевская система становится теодицеей ratio. Знаменитый тезис из предисловия к «Философии права» — «что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [3, С. 53] — выражает эту основополагающую установку.

Принцип *прогресса* нагляднее всего проявляется в гегелевской философии истории. «Всемирная история есть прогресс в осознании свободы» [2, С. 46]. Сила ratio снимает все наличные состояния истории и неудержимо влечет ее вперед, к реализации ее телоса. «В этом процессе Гегель видел общий закон истории, неизменный, как само время. Нет такой силы, которая могла бы надолго остановить ход мысли» [7, С. 309]. Но в действительности принцип прогресса пронизывает не только философию истории, но и всю систему Гегеля. В «Науке логики» Понятие стремилось самоосуществиться в абсолютной идее; сущностью философии природы и духа является, как отмечает И. Ильин, прогресс свободы Абсолюта в стихии инобытия [4, С. 331].

Наконец, коснемся еще одной рубрики Просвещения — принципа *критики* и посмотрим, каким образом он оказывается интегрированным в гегелевскую систему. А происходит это таким образом, что он становится внутренним моментом движения духа, подвергающего негации каждую из своих частных форм. Дух *нигилистичен* внутри себя. Принцип критики у Гегеля играет роль, так сказать, «двигателя» всего движения разума. В этом и состоит то, что он называет «диалектикой». Диалектика приобретает у него *революционное* содержание: это не метод обретения неизменного бытия, но, наоборот, негации всего постоянного, всякого наличного бытия, который позволяет снова и снова возвышаться над существующим, снимая его. Младогегельянцы, в том числе и Маркс, не случайно разглядели в Гегеле скрытого революционера, который лишь скрывался под маской прусского государственного философа. И если у Гегеля негация сама оказывается снята ради торжества всеобщего примирения, то младогегельянцы осуществляют подрыв системы во имя эмансипации революционного принципа критики.

Итак, я предельно кратко (ввиду ограниченности объемов статьи) попытался показать, что философия Гегеля может быть представлена как попытка *всеобъемлющего синтеза основополагающих принципов Просвещения*. Однако этот синтез не стал принадлежностью реальности. Мышление Гегеля возникло из опыта противоречий и разрывов, и опять распалось на разорванные составляющие у его наследников. Разум *не сумел* заменить религию в качестве интегрирующей силы. Ученики Гегеля увидели в его мысли только ложное обещание: те моменты, которые она примирила в теории, на практике оставались разорванными. Действительность еще только *должна* была стать разумной. Поэтому все они провозглашают переход к практике: для Кьеркегора она заключается в деятельности экзистирующего «Я» по собственному спасению, для Маркса — в коллективной революционной борьбе пролетариата.

Двадцатое столетие породило новые констелляции, которые сделали сам проект Просвещения проблематичным. На принцип рациональности обрушился поток критики, а пессимизм в отношении разума стал всеобщим. Та философия истории, которая достигла здесь доминирования, является полной противоположностью гегелевской: прогресс *ratio* связывается уже не со свободой, а с возрастанием принуждения, манипуляции и насилия. Нагляднее всего эта трансформация проявляется в творчестве Макса Вебера. Макс Вебер начинал как наследник Гегеля, поскольку его социология (которую К. Ясперс считал не столько социологией, сколько философией) есть не что иное, как грандиозно задуманная попытка осмысления человеческой истории с точки зрения *ratio*. Он же впервые ввел в научный оборот и само понятие «рационализация», означающее развитие разума в общественно-историческом персептиве.

Процесс рационализации Вебер понимает как всемирно-исторический (но в своей завершенной форме воплощенный только в европейской истории) процесс вытеснения аффективных, традиционных, а также и ценностно-рациональных действий целерациональными. Идеальной моделью целерационального действия является калькуляция, то есть чисто технический расчет наиболее подходящих средств для реализации поставленных целей, свободный от каких-либо эмоций, традиций, обычаев и ценностей. В знаменитой «Протестантской этике» Вебер рассмотрел, каким образом «мирская аскеза» кальвинизма способствовала возникновению этой установки на целерациональность в экономической области. Впрочем, здесь он еще находился в плену оптимистических представлений девятнадцатого века. Лишь в годы войны наступил перелом в веберовских взглядах, о чем свидетельствует его доклад «Наука как призвание и профессия». Этот доклад в определенном смысле стал симптоматичным для настроений европейских интеллектуальных кругов, ибо он констатировал: «расколдование мира», осуществленное прогрессирующей рационализацией, имеет тенденцию к негации всех смыслов и замене их универсумом манипулирования и калькуляции. Когда-то Просвещение испытывало бесконечный оптимизм относительно разума и его носителя — науки. Для Вебера, однако, теперь все обстоит далеко не так однозначно: «Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, будто вообще существует нечто такое, как “смысл” мира!» [1, С. 717-718].

Скорее происходило нечто обратное: разрушая единство смысла, которым обладало «традиционное» человечество, уничтожая целостную картину мира, рационализация приводила к фрагментаризации сознания и расщеплению ценностных сфер. А. И. Патрушев поэтому и констатирует: «Вебер пришел к неутешительному выводу о принципиальной иррациональности окружающего мира. Более того, он сделал... заключение о том, что по мере возрастания рационализации увеличивается и степень иррациональности» [8, С. 159].

Прогресс разума сопровождается ростом иррациональности — тезис, подхваченный Хоркхаймером и Адорно в их «Диалектике Просвещения». Если Первая мировая война только поставила под вопрос западные ценности «разума», «прогресса», «просвещения», «науки» и т. д., то Вторая мировая, кажется, нанесла им смертельный удар. Вебер только очертил возможности «пессимизма разума» — «Диалектика Просвещения» довела их до предела. То же самое можно сказать о Хайдеггере, следовавшему другому провозвестнику краха разума — Ницше.

В «Диалектике Просвещения» под «Просвещением» понимается процесс развития Разума в целом, начиная еще с античных времен. Таким образом, в данном

случае «Просвещение» идентично тому, что Вебер называл «рационализацией». Пытаясь освободиться от мифа, разум сам оказывается охвачен его архаичной властью. Прогресс «технической рациональности» несет не свободу, а порабощение: установка на покорение природы переносится на самого человека, инициировавшего этот процесс. В итоге Запад гибнет, охваченный демонической тотальностью всевластного разума.

Хабермас не случайно называет «Диалектику Просвещения» «самой черной» из всех написанных классиками Франкфуртской школы книг [9, С. 117]. Здесь, когда-то безграничный оптимизм разума, характерный для просветителей, превращается в столь же всеобъемлющий пессимизм: эволюция разума приводит не к свободе, как вместе с просветителями считал Гегель, а к торжеству фашизма, «рациональной» организации лагерей смерти, мировым войнам. «Диалектика просвещения» разоблачает репрессивно-тоталитарную сущность разума: подводя всякое разнообразие под единство, он лишает вещи их уникальности – мотив, множество раз использованный в современном постмодернизме.

С тезисами мыслителей Франкфуртской школы перекликается «мышление Бытия» Мартина Хайдеггера. Эзотерической сущностью европейской истории, по Хайдеггеру, являются сменяющие друг друга исторические *а priori*, заданные тем или иным пониманием «Бытия» в философском (точнее, «метафизическом») мышлении, в горизонте которого западному человечеству является сущее. Сначала досократики, а затем Платон сформулировали такие метафизические понятия, в рамках которых сущее впервые стало мыслиться как наличность. Всем основным словам греческого мышления – физис, усия, алетейя, агатон, эйдос, логос и т. д. – Хайдеггер придает смысл «выведения в непотаенность», то есть «в присутствие». Момент проступания сущего из «сокрытости» в «непотаенность», маркированный основными понятиями античной метафизики, образует концептуальную основу для формирования «представляющего мышления» в метафизике Декарта.

В последней способность «выведения» сущего в открытость приписывается человеку, который осмысляется как *subjectum* (буквально – «под-лежащее»). Эта основа, это «под-лежащее» осуществляет акты «по-ставления сущего», понятого как резервуар для технических манипуляций. «Постав» (*Gestell*) является для Хайдеггера сущностью европейской рациональности. Данное мышление получает дальнейшую разработку у Канта и Гегеля, чтобы завершиться в ницшевском «проекте бытия как воли к власти», где осуществляется «перевертывание» и тем самым «исчерпание» метафизики.

В таком контексте получает свое определение и разум. «Главная черта мышления, существовавшего до сих пор, – это восприятие. Способность к этому называется разумом» [11, С. 142]. В свою очередь восприятие есть способность «выведения в присутствие»: «То, что воспринимает мышление как восприятие, – это наличествующее в его наличии» [Там же, С. 143]. И далее – очень существенный переход к тому, что Хайдеггер считает сущностью разума: «Следовательно, мышление [то есть разум] – это предъявление наличествующего, которое вручает нам присутствующее в его присутствии и ставит его перед нами...» [Там же]. Разум есть не что иное, как «поставляющее мышление». Процесс рационализации, соответственно, представляет собой восхождение метафизики, вызывающее прогресс техники. «Название “техника”...совпадает с рубрикой: законченная метафизика» [10, С. 182].

Итак, в концепциях рационализации Франкфуртской школы и Хайдеггера мы видим одинаково пессимистическую философию истории. Кризис современно-

го Запада — две мировые войны, тоталитаризм, технизация всех сторон жизни, индустрия сознания, нигилизм — являются следствием демонического господства раскованного технического разума, а это его «раскование» в конечном итоге составляет суть развития европейской истории еще со времен античности. Принцип субъекта как основной концепт философии Нового времени осмысливается как основание развертывания технического господства. Ситуация представляется почти безвыходной: хотя основатели Франкфуртской школы хотели сделать ставку на антиавторитарную силу еще не до конца поработанной разумом субъективности, а Хайдеггер — на мистическую погруженность в невыразимый опыт *unio mystica* с Бытием, несущий «новое начало», все это явно не в состоянии было бросить решающий вызов всевластному господству тоталитарного Разума.

Впрочем, такой утрированный пессимизм поколения, пережившего ужасы двух мировых войн, не мог не встретить сопротивление у философов поствоенного времени. Он должен был смягчиться: хотя критика разума была столь всеобъемлющей, а разочарование в его возможностях — столь всеобщим, следовало все же сохранить достижения западного *ratio*, но при этом восприняв и элементы его критики. Такой компромисс был достигнут в философии Юргена Хабермаса.

Хабермас исходит из принципиального различия целерационального и коммуникативного действий. Первое ориентировано только на эффективность. Наоборот, сутью коммуникативного действия является ориентация на «Другого» с целью достижения рационально приемлимого интерсубъективного консенсуса. Хабермас решительно возражает против сведения разума к способности технической калькуляции, как это происходило у Вебера. Разум, по Хабермасу, воплощен скорее критическим потенциалом аргументации; он реализуется в пространстве коммуникации.

В сфере социальной реальности этим типам действия соответствуют жизненный мир (коммуникативное действие) и механизмы системной интеграции (целерациональное действие). Жизненный мир есть пространство опосредованной языком коммуникации, где акторы пытаются достичь согласия по вопросам взаимной практики; это сфера повседневности с его неэксплицированным знанием, постоянно воспроизводящимся в процессе общения индивидов. Он выполняет функции обеспечения культурной преемственности, социальной интеграции и социализации (воспитания).

Основой исторической и социальной эволюции является, по Хабермасу, рационализация жизненного мира, которая представляет собой освобождение его содержаний от традиционно навязанных контекстов. Суть рационализации сводится к расширению потенциала критической рефлексии, все более эмансипирующейся от связанности наличным опытом. В ходе рационализации происходит усложнение жизненного мира, его дифференциация. В наиболее примитивных обществах существует только тотальность недифференцированного жизненного мира. Рост его сложности дополняется формированием внеязыковых инструментов последующей интеграции: бюрократия и автономная экономика, управляемые такими инструментами, как власть и деньги.

Эти механизмы системной интеграции, являющиеся воплощением технической рациональности, в обществах, переходных от примитивных к современным, еще вписаны в контекст жизненного мира. Но последующий прогресс рационализации жизненного мира и соответствующий ему рост сложности приводит в модернизированных обществах к полной автономизации данных чисто функциональных механизмов. Имеет место отделение подсистемы целерационального действия от

подсистемы жизненного мира. Далее — и это самое главное — происходит «интервенция» императивов обособившихся экономики и государства в сферу жизненного мира, сопровождающаяся деформацией структур коммуникации, которые и составляют ее сущность.

В этом и заключается отмечаемая Хабермасом двойственность процесса рационализации: высвобождая критический потенциал коммуникации, он сопровождается навязыванием императивов обособившихся систем социальной интеграции. Он несет в себе интенции эмансипации и порабощения *одновременно*. Агрессия подсистемы целерационального действия приводит к искажению коммуникативных практик. В пространстве семьи это выражается в росте консумизма, собственнического индивидуализма, установки на достижение и конкуренцию; в сфере общественности — в подавлении свободы публичного дискурса, идеологической манипуляции, формировании ложного сознания через СМИ. Да описанные феномены составляют, по Хабермасу, «патологии модерна». Но Хабермас выступает в роли не только диагноста, но и терапевта. Суть его предложений (позитива) сводится к необходимости развития институтов коммуникативного разума и освобождения их от навязанных императивов капитализма и бюрократии посредством реализации эмансипационного потенциала критической дискуссии.

Итак, мы можем подвести итоги. Во-первых, следует заметить, что проблема рациональности и рационализации является, как мы убедились, внутренним двигателем развития немецкой мысли. Во-вторых, имеет место широкий спектр мнений относительно европейского разума: от безграничного оптимизма по его поводу, характерного прежде всего для мыслителей эпохи Просвещения, до глубокого пессимизма философов двадцатого столетия. Наконец, в качестве интересной попытки синтеза и оптимизма можно выделить концепцию Хабермаса.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. VIII. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. — 468 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Каримов и В. С. Нерсисянц. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
4. Ильин И. А. Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1: Учение о Боге / Ильин И. А., - М.: Русская книга, 2002. — 447 с.
5. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Сочинения в 6-ти тт. — М.: 1966, Т. 6.
6. Кассирер Э. Философия Просвещения / Пер. с нем. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 400 с.
7. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе; Пер. с англ., вступ. ст. А. П. Шурбелева. — СПб.: Владимир Даль, 2000. — 542 с.
8. Патрушев А. И. Расколдованный мир Макса Вебера. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1992. — 208 с.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.
10. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления — М.: Республика, 1993. — 447 с.
11. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. — М.: Высшая школа, 1991. — 192 с.

Аннотация: В статье «"Рациональность" и "рационализация" в немецкой философии» рассматривается ряд концепций эволюции европейского разума, в особенности Гегеля, Вебера, Адорно и Хайдеггера. Мнение автора заключается в том, что отношение к разуму менялось от оптимизма у теоретиков Просвещения и Гегеля до пессимистической критики у таких философов как Адорно или Хайдеггер.

”Rationality” and “rationalization” in German philosophy Kartashov Dmitry Evgenjevich. Mordovian state university named after N. Ogareov

Abstract: In the article «”Rationality” and “rationalization” in German philosophy» some conceptions of evolution of European reason are considered, especially in Hegel’s, Weber’s, Adorno’s and Heidegger’s philosophical theories. The author’s opinion is that attitude towards reason has changed from optimism by Enlightenment’s theorists and Hegel to pessimistic criticism by philosophers like Adorno or Heidegger.

РАЗДЕЛ 2

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Багно И.Г.,

Сибирская государственная автомобильно-дорожная академия
(СибАДИ, г. Омск), доцент кафедры общей экономики и права,
кандидат философских наук, доцент

«ТЕХНИЧЕСКИЙ» АСПЕКТ ТИПОЛОГИИ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

Публикаций по типологии культур много, поскольку вопрос о типологии — это вопрос о самоопределении культуры в координатах прошло, настоящего и будущего. При очередном изломе истории и даже при относительно плавном ее течении, вопрос будет подниматься культурным сообществом с каждой сменой поколений и никогда не утратит своей актуальности. Вместе с тем, существуют определенные общие правила построения типологий. В предлагаемой статье рассматривается технический аспект типологии локальных культур, что подразумевает *включение техники в пространство культуры* как неотъемлемого компонента, но наделенного специфической относительно других ее составляющих и несущего на себе отпечаток особенностей локальной культуры в целом.

Рассмотрим сначала некоторые замечания относительно построения типологий культуры. Следует различать типологию как метод исследования и как способ построения научной модели¹. Для построения типологий культуры используются, как правило, два основных метода: сравнительно — исторический и морфологический. Соответственно выстраиваются две базовые научные модели. Первая изыскивает критерии, анализируя и обобщая данные объективной реальности. Вторая ориентирована на поиск архетипов культуры. Обе модели включают динамическую компоненту: первая акцентирует внешние, вторая — внутренние факторы, задающие динамику культурных процессов. В исследованиях, связанных с типологией культуры, доминирует первая модель.

Вторая недооценивается, ее разработка и применение доставляют исследователю определенные трудности: в морфологическую типологию нередко закладываются не «первокирпичики» культуры, а идеальные типы, созданные самой наукой. Чаще всего морфологическую типологию исследователи просто игнорируют ввиду сложности понимания и трактовки архетипа культуры, который требует в большей степени интуитивно-чувственного познания и образного мышления. Между тем, построение морфологической типологии невозможно без использования традиционных для научного исследования методов познания, тем более, что «в мире человеческой деятельности ценности очень часто приобретают вторую жизнь, переходя или полупереходя на уровень, если хотите, в разряд, в качество реальностей»².

Если исследователь стремится к предельно широким обобщениям, то сравнительно-историческую или пространственно-временную модель можно считать продуктивной. Если же исследователя интересуют формы проявления индивидуально-особенного в универсальном, то возникает необходимость в использовании, наряду со сравнительно-историческим, и морфологического метода. Соответственно возникает необходимость в построении модели, предполагающей синтез сравнительно-исторической и морфологической моделей в рамках многофакторного

системного подхода.

Следующее замечание связано с правомерностью включения техники в пространство культуры. Теоретическое обоснование начнем с выявления сущностных характеристик и определения техники. Различают узкое «артефактное» понимание техники, выдвигающее на первый план «мир вещей», и широкое, основывающееся на признании неразрывной связи между «миром вещей», «миром идей» и «миром людей». Согласно первой трактовке техника выступает как автономная сфера. Автономность и неконтролируемость техники превращают ее в фактор постоянной угрозы для всего живого, в том числе и для человека, создающего эту технику для удовлетворения своих потребностей. Техника обещает благо, но платить за него приходится высокую цену, включающую деградацию окружающей природной среды, отчуждение сущностных человеческих сил и способностей, замещение их техническими «протезами». Человеческая целостность нарушается. Человек как мера всех вещей замещается одномерным или частичным человеком.

Оценка перспектив развития техники, согласно первой трактовке, достаточно пессимистична. Вторая трактовка более оптимистична, но явно избыточна: под определение техники попадает все то, с чем соприкасается человек, включая мыслимое, воображаемое взаимодействие, а также чувственно удостоверенные контакты с внешним окружением, изменяющие как внешнее окружение, так и самого человека. Техника лишается приписываемого ей демонического начала, что в целом характерно для узкого понимания техники. Ответ на вопрос «что несет техника людям?» технооптимисты увязывают с тем, для каких целей она была первоначально задумана, а также кто и как использовал ее впоследствии.

Многочисленные определения техники можно свести к четырем основным направлениям, согласно которым техника есть: 1) совокупность материально-вещных средств деятельности; 2) особый вид знания; 3) тип деятельности; 4) процесс волеизъявления. Определение техники через волеизъявление напрямую связывает ее с культурой определенного типа, акцентирует уникальное, особенное. Остальные определения (в литературе они проработаны наиболее глубоко) допускают взаимодействие техники и культуры, но акцентируют их универсальность. Определение техники через волеизъявление обращено к человеку, его внутреннему миру и внешнему, с которым человек взаимодействует. Вместе два этих мира образуют *пространство культуры*, объединяющей материальное и духовное, мир вещей с миром психического и символического.

Сущностными характеристиками техники принято считать воспроизводимость, преобразование, рациональность, эффективность. Они объединяются и выступают как целое в коммуникационном акте или в контексте общения, в вопросе «как это сделать?». Без общения, как известно, нет культуры, а техника в контексте культуры или техника в широком смысле – это технология. Именно технология дает ответ на вопрос «как это сделать». В общей теории коммуникации технике отводится посредническая роль. Посредник – один из неотъемлемых компонентов коммуникации, в человеческом мире – компонент общения, а значит и культуры³. Таким образом, общая теория коммуникации позволяет рассматривать технику, как неотъемлемую составляющую культуры в неразрывном единстве ее сущностных характеристик и связывает четыре основных направления определений техники. Ведь техника – «дважды» посредник: между человеком и природой, человеком и человеком.

Посредники же, воплощенные в форме искусственных объектов, представ-

ляют собой не только объективированные, опредмеченные потребности, но и знания, алгоритмы решения и ожидание определенного результата. Техника означает, что нечто уже имело место, неоднократно повторялось в прошлом, связь между действием и последующим результатом осознана, но всегда существует момент непредвиденного, случайного, что как раз и должна если не отменить, то, по крайней мере, минимизировать техника. Она в этом смысле, также как и культура обращена к прошлому, оставляет для него место в настоящем и даже в будущем. Следует, наконец, отметить и такую черту техники, как сочетание продуктивно-креативных и репродуктивных компонентов деятельности, в культуре им соответствуют традиция и новация.

Обратимся теперь к опыту исследования локальных типов культуры в техническом аспекте (т.е. культур с пространством техники).

Заслуживает внимания концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского⁴. Ее ключевыми понятиями являются направленность культуротворческой деятельности в качественном и количественном выражении, фазис развития культуры, разряды культурной деятельности. Технику Данилевский включает в разряд собственно культурной деятельности, но ограничивает ее исключительно промышленным производством (вторая половина XIX в.), что делает концепцию уязвимой для критики. В данной трактовке приоритет в развитии техники отводится европейской цивилизации. Влияние концепции прослеживается и в других, более поздних моделях культуры.

Функциональная модель культуры как технологии (XX в.), была предложена Э. С. Маркаряном⁵. В ней культура выполняет комплексную адаптивно-негэнтропийную функцию, что соответствует общей стратегии жизни и общественной жизни. Комплексность адаптивной функции раскрывается на основе выделения в модели культуры трех основных подсистем: природно-экологической, общественно-экологической и социорегулятивной. Подсистемы связаны с основополагающими направлениями человеческой активности, обуславливают и интегрируют все виды и формы культуры. Фундамент первой подсистемы, имеющей непосредственное отношение к технике, составляет культура материального производства. Общественно-экологическая подсистема характеризует культуру межобщественных связей и взаимодействий, рассматривается в перспективе деятельности того или иного общества с иными обществами. Здесь техника присутствует как предмет заимствования, эквивалентного или неэквивалентного обмена; предполагается фиксация субъекта, от которого происходит передача технических достижений, основание и форма их передачи. Третья подсистема включает соционормативную и когнитивную сферы. Здесь техника может быть обнаружена в снятом виде, как организационно-управленческие технологии, когнитивные схемы, стили мышления, специфический технический язык и т. д. Другие возможные модели культуры (разработанные в XX веке): субстратная (М. С. Каган) и модель состояний явлений культуры (Ю. В. Бромлей) — тоже не столь явно, но все же подразумевают техническую составляющую.

Более явно связь типов техники с определенной культурой и социумом обозначена у Л. Мэмфорда (XX век). Он выделяет два базовых типа техники: авторитарный и демократический⁶. Каждый из них имеет свои достоинства и недостатки. В идеале, один из них обязательно должен быть дополнен другим. Основные достижения авторитарной техники связаны с изобретениями в статике: в сфере строительства зданий, в гражданской сфере — в создании мегамашины. Авторитарная техника

характерна не только для древнего Востока, но и для современных незападных культур. Основные достижения демократической техники связаны с изобретениями в динамике, с изобретением механической машины. Мир локальных культур и типов техники, по Мэмфорду, оказывается разделенным на Запад (европейская и северо-американская культура) и не Запад. А поскольку оба типа техники берут свое начало в эпоху первобытности, но продолжают сосуществовать и по сей день, размытыми оказываются не только географические рамки их распространения: неопределенной оказывается и внутренняя логика их развития.

С. Б. Переслегин в качестве основания для типизации локальных культур также использует понятие технологии, подразумевая под таковой способ, которым «сшивается» мир людей, мир вещей и мир идей⁷. Эта технология, определяющая близость или чужеродность культур, дополняется географической ориентацией, спецификой и уровнем социальной организации. Географические понятия наполняются социокультурным содержанием, а локальная культура получает географическую «прописку». Сама технология, определяющая цивилизационную специфику (механику цивилизации), включает в себя, по С.Б. Переслегину, направление маршрута, его начальную и конечную точки и обоснование: рациональное или иррациональное, утилитарно-практическое или трансцендентное. Так, Запад осуществляет рациональный «обход», в ходе которого «онтодеятельность предшествует мыслительности, а последняя — социодейтельности»⁸. Человек, личность неизменно оказывается точкой начала и завершения маршрута. Для Востока направление маршрута — от мира идей в мир людей и далее — в мир вещей, «социодействие предшествует онто-действию, оргпроект — проекту»⁹. Данная типология отчасти напоминает типологию предложенную Л. Мэмфордом, но представляется более глубокой.

Она включает в себя устойчивые характеристики (цивилизационную специфику), обозначенные как технология, и динамические моменты. Согласно данной типологии маршрут остается неизменным, но уровень социальной организации меняется. Возможны восхождение на более высокий уровень и срыв на более низкий. Технологии сопоставимы с точки зрения длительности исторического существования: Юг — это новый технологический маршрут с движением от мира вещей в рациональном направлении. Технологический маршрут Севера (русской цивилизации) имеет достаточно древнюю историю, и внешне напоминает Запад. Внутренне отличается от Запада трансцендентным (как на Востоке) обоснованием собственной технологии, а также спецификой и уровнем социальной организации. В целом данная типология, схватывает внутреннюю динамику мира людей, но оставляет без внимания внутреннюю динамику мира идей и мира вещей, их внутреннюю организацию.

Указанные недостатки частично преодолеваются в типологии, основывающейся на исторической динамике изменений пространственно-временной картины мира разработанной С. И. Сухоносом.¹⁰ Локальные культуры, согласно данной типологии, оказываются включенными в большие цивилизационные блоки по топологическому принципу.

Общее направление в развитии человеческой культуры может быть представлено как периодически сменяющие друг друга, взаимопереходящие, но до поры до времени развивающиеся изолированно, топологические модели пространства: нольмерная, соответствующая первобытности; одномерная (древнеегипетская); двумерная (эллинская и средневековая); трехмерная (западноевропейская); четырехмерная (грядущая, о культуре-лидере можно лишь высказывать предположение).

Господствующая топологическая модель находит свое отражение в сфере мышления и в практической деятельности. Особенно в живописи, архитектуре и космологии, в обустройстве и освоении границ пространства физического и социального.

Топологическая модель задает структуру мира идей, мира людей и мира вещей. Их внутренняя динамика определяется этапом развития большого цивилизационного блока, внешней диспозицией субъекта — локальной культуры среди прочих культур. В синхронном аспекте это можно представить как отношение «культура-лидер — уходящая культура — культура резерва». «Преимущества получает культура, топологическая размерность информационной основы которой выше, чем у культуры-лидера в прошлом периоде всего лишь на одну ступень (топологическая «высота» в две ступени для любой цивилизации непреодолима)»¹¹. Реализовать свой актив культура, претендующая на роль лидера, может лишь в том случае, если «культура-предшественница до конца исчерпала свой потенциал развития в рамках более бедной информационной модели»¹². Словом, в соответствии с вышесказанным, уместно говорить о нольмерной, одномерной, двумерной, трехмерной и четырехмерной типах техники (технического составляющего культуры). Топологическая модель формируется не в рамках отдельной локальной культуры, а в рамках цивилизационного блока, включающего множество культур, и, можно предположить определенное «долевое участие» каждой из них, в зависимости от тех ресурсов, которыми каждая из них обладает.

В классической геополитике (концепции XIX века) используется (была использована) модель, согласно которой локальные культуры подразделяются на два блока или две глобальные цивилизации — морскую и континентальную. Естественно-природный фактор ставился в ней во главу угла, определяя особенности мировосприятия, систему ценностей, направление хозяйственной деятельности, формы социально-политического устройства и т. п. Недостатком этой модели является то, что общая динамика развития ограничена противоборством двух «глобальных цивилизаций». Ее достоинство — многофакторный подход. Естественно-природный фактор не исчерпывался исключительно географической локализацией. Природное бытие циклично. Цикличность свойственна всем производным от природы: человеку, культуре, технике. Человеком она воспринимается либо как спонтанность, либо как повторяющийся колебательный процесс.

Для человека колебательный процесс играет роль когнитивной функции при ориентации в пространстве. Смена настроения, самооценки, порывы активности, направленные на выявление возможных опасностей, поиск и оценка пути их преодоления — все это проявления колебательного процесса. Применительно к локальной культуре «технический» аспект выражается в том, какого рода опасности периодически недооцениваются, а какие — переоцениваются. В коллективной памяти человечества запечатлеваются травмирующие события. Общая травма объединяет эмоционально, задает общее направление коллективным усилиям мысли и действия. В социологии существует даже термин «катастрофизмы сознания» — когнитивные образования, складывающиеся в результате осмысления некоего катастрофического события субъектом, включающие образ катастрофы, который соотносится с оценкой возможностей человека пережить ее. Для типологии локальных культур в «техническом» аспекте образ катастрофы представляется важным моментом. Тем более, что подвержены колебаниям субъект-субъектные отношения типа «центр-периферия» и др. Культура отвечает на пережитую катастрофу набором технических практик и артефактных решений.

В настоящее время наметилась тенденция отождествления понятий «тип общества» и «тип культуры», широкое распространение получило понятие «социокультурная динамика». В контексте сказанного типы техники «привязаны» к выделенным в порядке исторического появления и развития типам общества. Каждому из перечисленных типов общества соответствуют определенные типы культуры — традиционная, современная и культура постмодернизма. Так, сопоставляя традиционную и современную технику, Хайдеггер отмечает, что традиционная техника создаёт уникальную вещь, а современная — порождает резервы на длительное время¹³. Раньше техника была для человека средством быть «у себя дома», теперь это — средство подготовить его к странничеству, к потере дома. Современное развитие техники есть высвобождение, преобразование, распределение и коммутирование. Х. Ортега-и-Гассет объединяет аспекты общей эволюции и локальной культурной ситуации: «Я» и обстоятельства моей жизни. В эволюции техники он отмечает движение от случайности к специализации и, далее, к использованию науки и технологии¹⁴. Особо следует выделить его мысль о том, что фактически каждый народ, каждый регион создают свой культурный проект и реализуют его в «собственном типе техники».

Представляют также интерес рассуждения Н. Лумана о разных группах техники: технике казуальности (широких допущений) и технике переработки информации (ограничения зоны выбора)¹⁵. По существу — это две тенденции, наблюдаемые в процессе общей эволюции. В целом техника рассматривается им как эволюционные достижения, предоставляющие артефактные избыточности, новые вариативные возможности, калькуляции и ошибки. На уровне конкретной локальности можно говорить о доминировании той или иной группы техники, что выявляется при взаимодействии различных локальных культур. Чередование техники казуальности и техники переработки информации можно трактовать как дискуссию разных культур по поводу выдвигаемых ими проектов будущего. Больше шансов на реализацию своего культурного проекта и освоение будущего, по мысли Н. Лумана, имеет та локальная культура или сообщество, которое в соответствии с изменяющимися обстоятельствами способно вовремя осуществить переключение от техники широких допущений и включений к технике ограничений и исключений и наоборот.

Таким образом, следует подчеркнуть безусловную значимость технического аспекта построения типологии локальных культур. Техника при этом получает человеческое измерение, а культурное сообщество — возможность выбирать будущее не только в плане «как это сделать?», но и «для кого?», «во имя каких целей?», согласовывая свой выбор с интересами других. В интересах людей, человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Егоров В. К. *Философия культуры: контуры и проблемы*. М., 2002. С. 74
2. Там же.
3. Воронин А. А. *Миф техники*. М., 2004. С. 26.
4. Данилевский Н. Я. *Россия и Европа*. М., 1991. С. 472.
5. Маркарян Э. С. *Теория культуры и современная наука: (логико-методологический анализ)*. М., 1983.
6. Мэмфорд Л. *Миф машины. Техника и развитие человечества*. М., 2001. С. 309-310.
7. Переслегин С. Б. *Самоучитель игры на мировой шахматной доске*. М., СПб., 2005.
8. Там же. С. 123.
9. Там же. С. 123.
10. Сухонос С. И. *Россия в XXI веке*. М., 1997.
11. Там же. С. 120.
12. Там же.
13. Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 227.

14. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике/Избранные труды. М., 2000. С.213.
15. Луман Н. Эволюция. М., 2005. С. 132.

Аннотация: В статье рассматривается технический аспект типологии локальных культур, что подразумевает включение техники в пространство культуры, как неотъемлемого компонента, наделенного спецификой относительно других ее составляющих и несущего на себе отпечаток особенностей локальной культуры в целом.

Abstract:

The author analyzes experience of classification of models of culture in technical aspect. The author considers technics as the integral component of culture. Such approach allows to consider technics in human measurement. The cultural community has an opportunity to choose the future and to coordinate the choice with interests of other communities.

МЕХАНИЗМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ПАМЯТИ

Нет ни одной социальной проблемы, которая бы, так или иначе, не была связана с общественным сознанием. Однако, несмотря на огромную социальную и научную значимость, то, что в реальности представляет собой общественное сознание, на удивление, оказывается мало изученным и философски недостаточно обоснованным. И это несмотря на то, что созданию основ теории общественного сознания мы во многом обязаны трудам русских философов-«идеалистов», прежде всего В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Н.А. Бердяева, а также Э.Дюркгейма и его школы на Западе [01]. По мнению автора, причина заключается в целенаправленных действиях наших западных идеологических противников по одностороннему разоружению сперва советской, а теперь и российской отечественной научной мысли, посвященной изучению общественного сознания. Данное мнение подтверждается огромным количеством работ, в которых рассматриваются механизмы информационно-психологического воздействия на сознание нашего народа. Для организации же надежного противодействия необходимо четко представлять структуру и механизм действия общественного сознания.

Многие авторы отмечают, что общественное сознание является сложным многокачественным образованием и функционирует в самых разнообразных формах, видах, состояниях, уровнях. Это во многом предопределяет весьма различные трактовки общественного сознания. А.В.Разин, например, так характеризует общественное сознание: «Сознание общества представляет многообразный динамический процесс, поддерживаемый активностью индивидуальных сознаний отдельных людей. В нем содержатся идеи, высказанные теми или иными людьми (в ограниченное историческое время), устойчивые представления, связанные с некоторой системой норм и принципов (существующие в течение длительного исторического времени), общие теории, пытающиеся обобщить особенности различных сторон общественной жизни, а также упорядочить всю систему знаний о природе. По своей сути всякое сознание людей является общественным» [02].

Т.П. Матяш следующим образом выражает свое представление об общественном сознании: «Общественное сознание потому и общественное, что оно не обусловлено только самобытностью индивидуальной психики и способностью субъекта к самосознанию, рефлексии. Оно «вплетено» в реальное бытие людей и если это бытие одинаково для какой-то группы людей, то у ее представителей будет продуцироваться примерно одинаковое содержание сознания. Поэтому общественное сознание — это массовидное сознание, содержание которого наиндивидуальнее, всеобщее» [03]. Т.П.Матяш прямо ссылается на связь сознания и памяти: «Наличие в структуре сознания времени есть память, поэтому можно говорить о том, что память входит в структуру сознания» [03]. Под временем здесь понимается не физическое время. «Время, составляющее глубинную внутреннюю структуру сознания, не тождественно физическому времени: оно связано с надеждами, чаяниями и целями данного субъекта, что и обуславливает отношение человека к настоящему, прошлому, будущему» [03]. Далее Т.П.Матяш поясняет, что «говоря о памяти как структурном элементе сознания, надо иметь в виду не животную память, а родовую, культурную.

Забвение культурных традиций, отсутствие культурной памяти сужает поле сознания. Сознание есть память Я о самом себе, понятом как «индивидуальная форма культуры» [03].

Несмотря на наличие различных подходов к проблеме сознания, характерным в оценке общественного сознания остается то, что оно рассматривается как самостоятельный феномен, более общий, чем индивидуальное сознание, и безотносительно к механизмам общественной памяти. Функционирующее общественное сознание не всегда отчетливо связывают с его носителем, в лучшем случае оно рассматривается в соотношении с общественным бытием. В рамках данного подхода структура общественного сознания предстает в виде двух уровней. «Нижний» уровень - обыденное сознание - включает в себя эмпирические знания и общественную психологию, «верхний» - теоретический уровень - состоит из двух основных элементов: научного знания и идеологии. Помимо уровней, общественное сознание существует в конкретных формах (политическое, правовое, нравственное, эстетическое, в философское и религиозное, [04] но также — экологическое, экономическое и др.).

Данная структура общественного сознания базируется на фундаментальном тезисе марксизма «бытие определяет сознание». Мы полностью согласны с тем, что сознание отдельного человека и общественное сознание должны исходить из окружающей реальности — из бытия, иначе действия человека или общества в целом будут аномальны, неадекватны реальности. Однако с развитием информационного общества ситуация меняется. Человек непрерывно находится в информационном поле. В каждом доме есть телевизор, доступны радио и печать, и сознание человека подвергается непрерывному информационно-психологическому воздействию, причем это может не иметь никакого отношения к реальности. Исходя из этого, необходимо по-новому взглянуть на структуру общественного сознания, более четко объяснить, как может быть возможно отражение в нем явлений, не соответствующих объективной реальности.

Удачная, по мнению автора, попытка решения данной проблемы приведена в работе В.А.Лисичкина и Л.А.Шелепина: «В общественном сознании можно выделить три структурных уровня: верхний, основной и глубинный. К верхнему уровню можно отнести общественное мнение, которое носит изменчивый характер, относительно неустойчиво и имеет сравнительно малое время жизни. Основной уровень является аналогом картины мира у отдельного человека. О нем говорят как о парадигме. Этот термин характеризует установившуюся систему понятий, взглядов, мировоззрение общества в целом. Парадигма обладает большой устойчивостью. <...> Глубинный уровень (или подоснову общественного сознания) можно грубо сравнить со слоями индивидуального сознания, формируемыми в раннем детстве и накладывающими свой отпечаток на всю жизнь. Данный уровень находит свое выражение в морали, идеалах, целях, ценностях, понятиях добра и зла, а также в духовных традициях народов. Он очень устойчив и при изменении парадигмы меняется незначительно. Более того, трансформация парадигмы происходит на базе имеющихся глубинных структур, которые, сохраняя основное содержание, приобретают новую форму» [01].

Именно на эти структурные уровни и направлено негативное информационно-психологическое воздействие. Построение же модели противодействия возможно лишь при ответе на вопрос: *как именно* данное воздействие происходит? Данный вопрос отсылает нас к принципам функционирования общественного сознания, к

его механизму.

Сознание — атрибутивное сущностное свойство человека. Общественное сознание является атрибутивным сущностным свойством социума и само обладает определенными сущностными признаками, которые и должны быть положены в основу объяснения механизма общественного сознания. Какие же сущностные признаки можно выделить на пути понимания механизма общественного сознания и по каким критериям?

Первый признак, по которому общественное сознание получило определение в марксистской философии, связан с его генезисом. Генетически общественное сознание связано с таким свойством материи, как отражение. Отражение является всеобщим свойством, проявляется во всех сферах действительности и заключается в том, что материальные системы специфически воспроизводят в своей организации те или иные черты, свойства, функции, структуру внешнего воздействия. В ряду качественных изменений форм отражения общественное сознание занимает высшее положение, оно знаменует переход от личностной формы отражения в виде индивидуального сознания к общественной — в виде общественного сознания. Общественное сознание является высшей человеческой формой отражения действительности.

Следующий сущностной признак общественного сознания — информация — представляет собой определенные сведения о явлениях, их свойствах, состояниях и изменениях, совокупность определенных знаний. Она предстает как результат процесса отражения, который протекает на основе механизмов памяти. Процесс отражения связан с приемом сведений, их кодированием, передачей кодов в ячейки памяти; их хранением, переработкой и выдачей. На механизмах индивидуальной и общественной памяти осуществляется движение информационных потоков на уровне личности и общества. В обществе информационный поток охватывает все его структурные уровни [05].

Именно информационный сущностный признак общественного сознания позволяет наиболее четко представить характер единства и взаимосвязи индивидуального и общественного сознания, а также действие механизмов общественной памяти. Сведения, которые люди получают о внешнем мире, связаны с воздействием тем или иным образом внешних объектов на органы чувств человека. Поэтому на уровне чувственных форм отражения сведения предстают как чувственные образы объектов и их свойств. Эти образы составляют основу чувственной образной информации. Сведения о внешних изменениях свойств объектов воспринимаются в сознании как изменения чувственных образов. Сознание фиксирует эти изменения в памяти.

Возникновение рассудочных или абстрактных форм отражения действительности происходило с возникновением членораздельной речи и формированием языка на основе передачи сведений в знаковой форме с помощью звуковых знаков. Сведения об окружающем мире на уровне рассудочных форм отражения получают в виде понятий, суждений: получаемая при этом информация предстает в абстрактных образах. В сознании человека информация в чувственных и абстрактных рассудочных образах фиксируется в их единстве и взаимосвязи. Выделение внешних изменений в сознании человека происходит через последовательную цепь кодов информации. Код — это определенный комплекс изменений в принимающей среде, в котором отражен характер изменений воздействующего объекта [05]. Именно благодаря коду воспринимаемые человеком образы преобразуются в субъективное понимание объективной реальности. Изменение кодировки пропорционально меняет

смысловое значение поступающей информации.

Следующий признак фактически относится к числу функциональных – это координация. Общественное сознание возникает и функционирует как присущий только обществу способ координации. В широком понимании это способ согласования всех внутрисистемных процессов и поведения системы в целом, на основе отражения действительности, включающего в себя процессы раздражения, восприятия, проведение возбуждения и ответной реакции, процессы сбора, получения, хранения, преобразования и вывода информации, а также механизмы, осуществляющие эти процессы [05]. Способ координации общества представляет собой сложную многоуровневую и многоплановую систему, включающую в себя все ступени координации, синтезированные социальной целостностью, т.е. стихийные, бессознательные координирующие процессы, действия и механизмы их осуществляющие, а также сознательные координирующие процессы, действия и механизмы, осуществляющие их [05].

Исходя из вышеизложенного и полагая, что названные признаки являются не только необходимыми, но и достаточными, можно следующим образом описать механизм общественного сознания: общественное сознание отражает действительность через общественную память, функционируя как процесс межличностной передачи информации внутри общества на основе языка с целью выполнения координирующих действий внутри общества и во взаимосвязи с внешней средой.

Теперь мы можем, наконец, ответить на вопрос, как именно происходит информационно-психологическое воздействие на общественное сознание. Используя такой сущностный признак общественного сознания как отражение, через поставляемую информацию происходит информационно-психологическое воздействие на носитель общественного сознания – общественную память – с целью определенного изменения координационных связей общества внутри себя и с внешней средой.

Итак, информационно-психологическое воздействие на общественное сознание происходит не прямо, а через общественную память, на основе возникших механизмов которой оно существует и функционирует и без которой невозможно существование общественного сознания. Общественная память в социальной философии не имеет определенного структурного выражения. Однако, проецируя психологическое понимание памяти человека [06] на феномен общественной памяти, можно сделать следующие сравнения:

1. Содержание верхнего (общественное мнение) и основного (существующая парадигма) уровней общественного сознания отражается в *кратковременной* и *долговременной* общественной памяти соответственно. Кратковременная память весьма нестабильна, тогда как долговременная память относительно устойчива к воздействиям, нарушающим кратковременную память. Глубинный уровень общественного сознания также хранится в долговременной общественной памяти, и практически неизменен.

2. При более детальном делении общественную память можно разделить на четыре уровня: уровень принятия информации и первичный уровень (кратковременная общественная память), а также вторичный и третичный уровни (долговременная общественная память). На уровне принятия информации отражается вся доступная обществу на данный момент информация. За крайне малый промежуток времени она либо переходит на следующий уровень, либо отсеивается как неактуальная. Первичный уровень общественной памяти является носителем верхнего уровня общественного сознания – общественного мнения. На вторичном уровне

хранится существующая парадигма сознания общества, а третичный уровень отвечает за подоснову общественного сознания. Переход из кратковременной в долгосрочную общественную память осуществляется через преобразование и упорядочивание информации — ее эмпирическую проверку и (или) научное доказательство. В результате этого фиксация общественной памяти укрепляется, а вероятность забывания уменьшается.

3. Общественная память *селективна* (т.е. хранит не всю информацию, а избирательно), за отбор информации отвечает *реакция внимания* — один из механизмов устранения избыточности информационного потока, устанавливающий приоритет новой и значимой (интересной) информации. Не отвечая определенным критериям, она оседает в малоиспользуемых ячейках общественной памяти, откуда со временем может быть стерта механизмом *забывания*. Забывание начинается сразу же с момента восприятия информации и, постепенно затухая, продолжается непрерывно. Основной отсев информации начинается при переходе с уровня принятия информации на уровень первичной общественной памяти.

4. Переход информации с уровня ее принятия на уровень первичной общественной памяти может осуществляться двумя путями. Первый путь заключается в словесно-языковом выражении аудиовизуальных сигналов и их дальнейшем закреплении в общественной памяти. Второй путь не имеет словесно-языковой основы. Механизм этого преобразования пока не ясен. Принято считать, что информация, не закодированная в виде слов, не задерживается на первичном уровне и прямо переходит на вторичный. То есть, она не подвергается обработке эмпирического и научно-критического фильтров.

Емкость уровня первичной общественной памяти меньше, чем емкость уровня принятия информации. Часть информации первичного уровня вытесняется (забывается) вновь поступающей информацией, часть переходит на уровень вторичной памяти. Этот процесс, по-видимому, осуществляется через повторные восприятия одних и тех же воздействий. Общественное мнение изменчиво. Оно привлекается к каким-либо событиям или явлениям за счет реакции внимания к эмоциональной насыщенности или актуальности (полезности, новизны) информации, а также к ее частоте.

Уровень вторичной общественной памяти (носитель существующей парадигмы общественного сознания) имеет большую емкость и длительность хранения. В отличие от первичного уровня, здесь хранится не просто информация об общественно значимых событиях и явлениях. На данном уровне отражаются установившиеся в обществе системы понятий, взглядов, мировоззрений.

Уровень третичной общественной памяти характеризуется прочной фиксацией прошлого опыта, отраженного в понятиях морали, идеалов, целей, ценностей, в различении понятий добра и зла, в духовных традициях народов. Хранимый здесь глубинный уровень общественного сознания сохраняется неизменным даже тогда, когда два других претерпевают значительные, кардинальные перемены.

5. Помимо *собственно механизмов* общественной памяти существуют *регуляторные механизмы*, отвечающие за модальность хранимой информации — общественные эмоции, настроения, переживания, располагающиеся на верхнем уровне общественного сознания. Он связан с основным уровнем тем, что на последнем хранится информация о системе запуска — событиях и явлениях, обусловивших данные эмоции. Изменения в существующей парадигме общественного сознания влекут к изменениям в системе отношений к данным событиям и явлениям, и, следовательно

но, к изменениям вызываемых ими эмоций. Механизм взаимообусловленности верхнего и основного уровней общественного сознания делает невозможным любые изменения, не связанные с внешним воздействием.

Представленная модель функционирования общественной памяти, основанная на психологических принципах организации памяти человека, дает нам углубленное понимание действия механизма общественного сознания. И именно на данной основе можно и нужно создавать эффективные модели по его защите от негативного информационно-психологического воздействия.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Война после войны: Информационная оккупация продолжается. – М., 2005. – С. 24-32.
2. Философия. / Под ред. Зотова А.Ф., Миронова В.В., Разина А.В. 2-е изд. – М., – 2004. – С. 56.
3. Философия. (Издание 8-е). – Ростов-на-Дону, – 2004. – С. 251-261.
4. Волкогонов Д.А. Психологическая война: Подрывные действия империализма в области общественного сознания. – М., 1983. – 288 с.
5. Свечников В.П. Системно-структурные отношения в обществе как объект социально-философского анализа. Докт. дисс. – Ставрополь, 1996.
6. Механизмы памяти и забвения // Архив программы Александра Гордона от 6.11.2001г.: <http://www.galactic.org.ua/Prostranstv/nf2.html>.

Аннотация: Статья Губенко М.С. посвящена социально-философскому рассмотрению механизмов общественного сознания и общественной памяти как его носителя. Осуществляется проекция психологического понимания памяти человека на механизм общественной памяти.

Abstract: This clause of M.S.Gubenko narrates about the social-philosophic consideration of mechanisms of common consciousness and common memory as its object. It's became an imagery of psychological seen of human memory to mechanism of common memory.

Елдин М.А.,
доцент кафедры философии
для гуманитарных специальностей
МГУ им. Н.П. Огарева (г. Саранск), к. филос.н.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКЕ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Одной из центральных проблем современности являются вопросы веротерпимости, толерантности культур в обществе. Но последнее возможно лишь вследствие их диалога. В XX в. в России происходили наиболее радикальные изменения, дающие информацию для многих обществоведов. Подлинный смысл обращения к русской духовной культуре и философии раскрывается при рассмотрении наследия русской философии и русской религиозной традиции.

Известный американский исследователь А. Валицкий отмечал, что полемика западников и славянофилов есть идеальный пример раскола традиционалистского общества в ходе его модернизации на два непримиримых течения — сторонников консервативного национализма, отстаивавших традиционные ценности в их неизменном виде, и сторонников рационализации, или модернизации, общества по западному образцу [1]. В ходе указанной полемики славянофилы противопоставляли самобытные духовные начала русского общества основному принципу западного общества, суть которого, по их мнению, заключается в бездушном рационализме, формализме и бюрократизме.

В соответствии с этим отметим основные признаки западного рационалистического общества. К их числу они относили: тезис о дегуманизирующем значении римского права и юристов в осознании западного государства и церкви, критику капитализма, научного и особенно технического процесса, профессионализации и бюрократизации управления. Религиозность же по Вл. Соловьеву — это сугубо личная жизнь, но высшей целью ее является духовное единение с другими людьми через всеобщую причастность к всеединству, а потому идея нравственного совершенства является всеобщим делом человека и человечества.

В России материальной стороне жизни отводилось второстепенное место, преобладающая позиция принадлежала духовности. Эта позиция приобретала довлеющее значение, когда проводилась политика изоляционизма и утверждение мессианизма. В истории российской конфессиональной традиции «...русское духовенство... было веками приучено к послушанию гражданским властям... Но при этом русский православный народ никогда не отождествлял Церковь как таковую с публичными выступлениями или поведением иерархии. Церковь... народ обретал в богослужении...» [2].

Потенциал религиозного сознания и его многоаспектные возможности в духовном совершенствовании человека и общества не вызывают сомнений. По мнению П.А. Флоренского, «религия... спасает нас, спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса...». Те ценностные категории, что исконно признавались православной этикой византийских св. отцов: любовь, добротолубие, человеколюбие, красота души, трезвение и ряд других являются как никогда актуальными. Именно эти ценности можно считать общечеловеческими, поскольку религиозная традиция утверждала приоритеты вненационального, межчеловеческого взаимодействия людей, где главной ценностной категорией являлась «соборность». Выделив в качестве высшего критерия ценностей нравственного сознания византийского обще-

ства основные нравственно-богословские ценности – «веру», «надежду», «любовь», необходимо исходить из последовательного анализа важнейших этапов развития духовной культуры России.

Культурная система, сформировавшаяся «под знаком» религии, в идеале моноцентрична. Ее «жизненный мир» тотален. Такая культура тяготеет в пределе к единой исходной и конечной сверхценности, в качестве которой выступает некоторая интуитивно-мистически постигаемая трансцендентная реальность. Уже П. А. Флоренский, характеризовал культуру как специфичное проявление религиозности, где культурные ценности – это производные культа. Этот принцип максимально последовательно и логически законченно выражен в классическом монотеизме, где все культурные ценности и смыслы, в конечном счете, сводятся к исходному и последнему экзистенциальному единству – Богу: «Я есмь начало и конец, альфа и омега». Иерархия ценностей здесь полностью поглощается религиозным сакральным отношением, в силу чего все категории такой культуры, в конечном счете, сходятся в одной точке и, таким образом, вся социально-когнитивная система религиозной культуры формируется по принципу классической пирамиды.

Отсюда вытекает тотальность зрелых религиозных культур: в их контексте все более или менее важные моменты человеческой жизни – должны, по возможности, быть соотнесены со сверхценностью Бога (или другого священного сверхъестественного начала) и получить божественную санкцию. Здоровые основы культурной жизни россиян исторически и неразрывно были связаны с духовными сокровищами православного религиозного и философского наследия. Исторически православная традиция оказалось самой сутью мировосприятия россиян и образом их жизни. Культура же христианской Греции почти что замерла в своем развитии на сотни лет после порабощения страны турками. Но именно из рук греков Россия подхватила знамя православной христианской культуры и этики, подняла ее на величайшую духовную высоту настолько, что русских православных святых стали почитать во всем христианском мире.

В исследовании А.Ф. Замалеева читаем: «Русское православное сознание в течение веков претерпело значительные трансформации, видоизменяясь как в сфере культуры, так и обрядности. В нем отчетливо выделяются три этапа или формы развития: древнекиевский, когда оно было преимущественно ориентировано на почитание Богородицы, московский, ознаменовавшийся переходом от «богородичного» православия к христоцентризму и, наконец, этап синодальный, сохраняющийся и поныне, возникший на почве замены христоцентризма новогреческим тринитаризмом, поклонением Святой Троице»[3].

Традиционные религии России, сохранив при этом неизменными основы культа, приняли в свой состав значительное количество верующих, что и явилось причиной изменения российского менталитета. Впрочем, в осмыслении процессов социокультурного развития российско – православного региона вне рамок исторических условий крайне затруднительно и контрпродуктивно рассматривать специфику воздействия византийской духовности, так как на нравственную культуру общества в значительной степени оказывают влияние именно исторические условия развития народа. Интересно отметить наблюдение В. Шубарта относительно специфики русского традиционного уклада и национального самосознания, его суждение о том, что для русского человека свойственна «близость».

Проблема заключается в том, что на протяжении всей истории Россия сталкивалась с противоборством ориенталистских и вестернизаторских тенденций, о чем

свидетельствует целая эпоха споров XVII в. в истории русской религиозной мысли. В этой связи следует отметить, что вплоть до сего дня духовная традиция сохраняла свою специфику, являясь, по замечанию Д.С. Лихачева «временпространством», а по Л.Н. Гумилеву ойкуменой «православного суперэтнуса», заимствуя и западные и восточные элементы, что и отмечается нами в данной работе.

XX столетие в российской истории показало несколько иные социальные последствия, выработанные иными социальными доминантами, нежели они были представлены в русской духовной традиции. «Русский вопрос» включает три связанных между собой группы проблем: одна из них относится к «естественному», как говорят демографы, воспроизводству русского этноса и его физическому здоровью, другая – к его языково-культурному воспроизводству и «духовному здоровью», третья – к его взаимоотношениям с другими этносами страны» (можно сказать, аналогично и о других этносах), но вопрос о русском народе, о русском этносе особенно выделяется в череде трагедий XX в. Именно после развала Российской империи он становится для России и ее народов судьбоносным и затрагивает не только саму российскую проблематику. Можно предположить, например, что размежевание восточных славян не завершилось образованием Украины и Беларуси, данный процесс продолжается до сего дня, и не только в РФ.

Обрушившиеся три революции, гражданская война, последующие события 20-30х годов нанесли урон отечественной культуре, сравнимый лишь с татаро-монгольским погромом XIII века, а по воцарившийся бездуховности, торжеству мифоритуализма, уродливому культу вождей, превзошедшему богопочитание римских императоров, по тотальному истреблению основ духовной традиции в XX в. были превзойдены все катастрофы, в том числе и периода «смутного времени» начала XVII века.

И все же Россия сохранила свои культурно-исторические традиции. Советская народность складывалась, но окончательно не сложилась. Традиционная полиэтничность России, укрепившаяся в советскую эпоху, интернационализм сдерживали данный процесс. Но не сложившаяся народность не смогла и возродиться в полной мере. Мечты о возрождении российского «империализма» оказались утопией. Реальным результатом стало существование «россиянства» (по Д.Л. Андрееву), становление российской культурно-исторической общности.

К началу 90-х годов XX столетия российское общество потеряло тенденции к интегративности, что обострялось конвергентными устремлениями в идеологии и политических процессах. Указанное обстоятельство существенным образом повлияло на ситуацию в поликонфессиональных и многонациональных регионах в России, где, особенно среди молодежных социальных групп, стали нарастать и доминировать экстремистские и фундаменталистские ценности.

Важнейшей составляющей в решении задач современности является ознакомление с отечественными историко-культурными традициями, с реальными духовно-нравственными ценностями, наследованными современными гражданами России. Это будет способствовать оптимизации и углублению современного процесса развития русского национального самосознания, его культуры.

Традиции древнерусской и российской духовных культур важно воспринять в аспекте духовно-нравственного содержания известных духовных творений русских религиозных деятелей, которое имеет исторические корни в жизни российского общества. Это прежде всего восточно-христианское религиозно-философское наследие.

В период господства золотоордынских владык на Востоке Европы XIII–

XIV вв., русскому обществу вновь пришлось самоопределяться относительно исламского наследия. Как считает В.К. Кантор, в период «...XIV-XV вв., когда... татарская власть ослабела, была отброшена и образовалось не похожее на западноевропейское централизованное государство» [4] — Московское царство.

Значительным фактором, предопределившим это событие, явилась подвижническая деятельность Сергия Радонежского и его сподвижников. Преп. Сергей Радонежский (XIV в.) стремился утвердить на Руси этику трудолюбия и учил «самим собою», «тихим деланием» он направлял свое проповедничество и подвижничество на то, чтобы повысить духовное зрение народа, которое обернулось бы высочайшей мощью православной культуры России. В те годы произошло именно чудо, когда уставший морально и измотанный в «нестроениях и усобицах» русский народ нашел в себе силы и сохранил свое православие и государственность.

Россияне, более тысячи лет живущие в традиции православия, которая расценивает как тяжкий грех предательство традиций отцов и дедов, относятся к нему (этому греху) как к отклонению от нормы и всячески осуждают. Странно поэтому читать у Т.Б. Дмитриевой и Б.С. Положего: «В культуру финно-угорских народов христианство вошло лишь 350 лет назад, причем в значительной степени принудительно, поэтому ограничения христианской морали у них практически отсутствуют» [5].

В этой связи с этим трудно полностью согласиться и с тем предположением, что: «Утрата традиционных культурных корней вследствие насильственного внедрения чуждых для финно-угров нашей страны нравственных ценностей, устоев и форм поведения, не соответствующих историческим традициям жизнедеятельности, подавления чувства национального самосознания. Все это снизило психологическую устойчивость людей, привело к развитию аномальных форм поведения...» [5]. Исходя из указанного, основной задачей при рассмотрении мировоззренческих оснований этно-социального развития российских регионов следует считать структуру нравственного сознания и общественного уклада, господствовавшего в тех или иных формах традиционализма: тюркского, или финно-угорского плана. Важной составляющей был аспект философии и семантики языка, что явилось немаловажным при распространении общероссийской парадигмы общественного сознания.

Проблема сужения духовных смыслов жизни современного человека, обеднения его языкового сознания привела к утрате широкого спектра значений слов: таких, например, как любомудрие, смиренномудрие, целомудрие, великомудрие, мудрословие, мудроучительство и др. Большинство значений этих сложилось в контексте духовно-религиозной литературы под сильным влиянием византийского богословия и популярной греческой философии, обусловивших общее понимание мудрости в духе христианского благочестия.

Российская конфессиональная культура сегодня переживает, на первый взгляд, проблемы бурного роста и обновления, ибо в наследство от советских лет она получила вовсе не «нравственное благолепие», а запустение 80% приходских храмов, отсутствие региональных структур религиозного образования и т.д. В этом плане понятно замечание Святейшего Патриарха Алексия II о том, что мы переживаем время, сравнимое с эпохой христианизации Руси.

Духовность общества, его основа — не какая-то абстракция в смысле «повышения духовности» (открытие театров, цирков, увеличение тиражей газет, хотя и это необходимо) — это конкретный вопрос о роли церкви в образовании, становлении и деятельности государства. Нынешнее российское законодательство в указанном плане не предоставляет гарантий или, скажем, представляет некоторые иллюзорные

основания для конфессиональной культуры России. Сегодня в социокультурном пространстве РФ нет главного – выработанного историческим опытом и выношенного через века представления о природе церковно-государственного устройства, о легитимности власти. А как верно отметил

Американская модель «единство в многообразии» неизбежна для США. В Европе и России ситуация совсем диаметрально противоположная. В таких государствах как Греция, Испания, Германия, Финляндия и др. статус церквей определен особым конституционным законом или актом. Во Франции наполеоновский конкордат 1804г. несмотря на секулярную республику сохраняется в Эльзасе. Отношения, которые «берутся» сейчас во Франции, должны строиться на отношении к гражданам верующим, на отношении к национальной истории, а не следствием случайного компромисса столичных политиков.

Формально гарантированный духовный плюрализм не связан с последовательностью отечественной истории как истории складывания определенной территории, становления государственной власти и образования народа. Церковно-государственная невнятица в длительной перспективе способна, однако, незаметно обернуться расслаблением даже русской России и возможным хаосом в Северной Евразии.

Уже до 1917 г. в России существовали мощные центробежные тенденции. Ответственность за распад Советской России несут на себе не только современные деятели общества и граждане СССР, но и наши предки, увлекшиеся расширением державы, включившие в нее обширные территории сложившихся крупных народов, заведомо ориентированные во вне. Виноваты и «ассимиляторы» бодро превращавшие империю в национальное государство. Причины распада Российской империи были не только в национальной и языковой дезинтеграции, но и в религиозно-конфессиональной специфике развития российского общества начала XX в. Укрепление здесь протестантских деноминаций, инославных организаций не было связано с основным руслом развития России. Дело не в субъективном восприятии исторически нероссийских конфессий и рассмотрении прав верующего, а в государствообразующей роли духовной традиции и нашей истории. Сегодня, когда конфессиональный состав многих российских регионов быстро меняется (в Поволжье и на Дальнем Востоке, не говоря о Кавказе), проблема носит острый характер и приобретает политический смысл.

Литература:

1. Walicki A. The Slavophile controversy. History or a conservative Utopia in Nineteen – Century Russian Thought., Oxford, 1975.
2. Иоанн Мейендорф. Живое предание. Свидетельство Православия в современном мире. – М.: Паломник, 2004. – С. 347.
3. Замалеев А. Ф. Христоцентризм и православие //Материалы V Российского симпозиума историков русской философии. Отечественная философия: русская, российская, всемирная. – Нижний Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1998..– С. 6.
4. Кантор В. К. Российская ментальность // Вопросы философии, 1994.– №1.– С. 40-51.
5. Дмитриева Т. Б., Положий Б.С. Психическое здоровье россиян // Человек 2002.-№1.- С. 21-31.

Аннотация: Тема указанной работы – «Русская религиозная традиция в конфессиональной специфике российской культуры». Религиозность как область научных исследований актуальна, поскольку определение специфики дефиниций данной проблемы до сих пор остается малоизученным. Изучение религиозной культуры, самоопределение нравственных традиций и национальности – специфика национальной

представительности и ценностные нормы, перспективы их рассмотрения (интерпретации) представляют актуальность. Религиозная культура российских этносов очень значима как субъект духовной культуры, что рассмотрено автором статьи.

Abstract: The theme of research work is “ Russian religial tradition in the Specific of the russian confession culture”. Religics as a scientific trend is still forming, that is why the science itself has not defined and specified the problematic field of research. The study of religious culture, the definition of moral universalities’ and nations – specific ethnoses presentations and norms’ correlation features of interpretation in them of common to all mankind moral demands are very actual. Religial culture of russian ethnoses very significant, as a subject of spiritual culture, was investigated in an article by the author.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕРМИНОВ «МЕНТАЛИТЕТ» И «МЕНТАЛЬ- НОСТЬ»: ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ

Первые сведения о менталитете и ментальности содержатся в трудах античных авторов. Изучение этих феноменов в античности и в средние века носило преимущественно описательный характер. У историков мы находим изображения обычаев, обрядов, нравов, хотя уже у Геродота встречаются попытки сопоставить народы, вскрыть ментальные различия и объяснить их причины [5]. Но только в Новое время возникает научно-теоретический подход в исследовании ментальности и ментальных различий, вследствие чего они становятся объектом самостоятельного анализа со стороны философов и ученых.

Ш. Монтескье, французский просветитель, использовал понятие «дух народа» и говорил о влиянии на него многих факторов, таких как климат, религия, законы, принципы правления, нравы, обычаи и т.д. [17]. К. Гельвеций рассуждал о воздействии на формирование национального менталитета общественных переворотов. Он полагал, что форма правления порождает определенные черты, к примеру, рабовладельчество способствует формированию таких свойств характера как: трусость, жестокость, варварство...[3]. Еще один представитель Нового времени Д.Юм ставил вопрос о социальной обусловленности национального характера. Особенно он выделял политические причины, связанные с потребностями экономики, обороны и управления [22].

И.Г. Гердер как представитель немецкой классической философии использовал понятия «душа народа», «народный характер», «дух народа». Методологически важной в его творчестве, на наш взгляд, является идея о сложности в постижении ментальных свойств разных народов [4].

Г. Гегель, применявший в своих работах понятия «дух расы», «дух народа» ввёл не менее важный принцип оценки ментальных свойств народов — диалектический — через взаимосвязь и взаимопереход противоположностей [2].

Г. Лебон, среди причин, детерминирующих специфические особенности психологии народов, выделяет следующие причины: наследственность, семейное влияние, воздействие социальной среды. Ключевое место среди признаков, характеризующих душу, социальный психолог отводил религии [13].

В. Вундт обратил внимание на взаимодополняемость индивидуальной души и души народа и акцентировал внимание на психологической составляющей [1].

Русская философия также не обошла стороной данную проблематику. В частности, характерной для русской философской традиции была позиция Г.Г. Шпета. Им была высказана идея о «типических коллективных реакциях», связи души с идеальным миром и т. д. То есть в рамках русской философии изучение менталитета осуществлялось через оперирование понятием «душа народа».

Однако использование менталитета в качестве объекта исследования требует четкого осознания, что подразумевается под терминами «менталитет», «ментальность».

Понятия «менталитет» и «ментальность» относительно новые и далеко не во

всех научных изданиях прошлого и настоящего мы сможем найти их определение. Так, в «Новейшем философском словаре» (2005 г.) находим оба понятия. Категория «менталитет» трактуется как социокультурный феномен, связанный с историей развития этнических общностей. «Ментальность» как полисемантическое понятие распространяется на сферу подсознательного глубинного уровня человеческого мышления [12].

Объектом рассмотрения другого научного источника, основной задачей которого является раскрытие содержания философской терминологии, – «Словаря философских терминов» (2007 г.) выступает только «ментальность». Значение его определяется как «совокупность установок сознания, привычек мышления, predispositions восприятия, поведения и повседневных верований индивида или социальной группы» [16].

В «Лингводидактическом энциклопедическом словаре» (2007 г.) «менталитет» представлен как «Совокупность умственных навыков, духовных установок и культурных традиций, присущих отдельному человеку или человеческой общности» [21]. Ещё одно определение – «менталитет» (от англ. *mentality* – способность мышления, состав ума, умонастроение) – «сформированная система элементов духовной жизни и мировосприятие, которое предопределяет соответствующие стереотипы поведения, деятельности, образа жизни разнообразных общностей (групп), индивидов, а также включает совокупность ценностных, символических, сознательных и подсознательных ощущений, представлений, настроений, взглядов и мировоззрений» [12].

Сопоставляя данные позиции, мы приходим к выводу о том, что рассматриваемые нами понятия могут как разграничиваться, так и отождествляться. В том случае, когда они дифференцируются, различие их производится на основе выявления иррационального в мышлении человека, хотя, заметим, что в определении понятия «менталитет» присутствует указание на совокупность «сознательных или подсознательных ощущений, представлений, настроений, взглядов, мировоззрений» [там же]. Через «бессознательное» «ментальность» может отождествляться с «коллективным бессознательным», которое в силу его мистифицированности воспринимается отдельными исследователями как категория, лишенная конкретного содержания (Ф.Арьес, Э.Леруа Ладюри).

В таком контексте «менталитет» будет, на наш взгляд, более широким по объему. Этот подход более отвечает учебно-академической традиции понимания терминов и соответствующих им феноменов. Исходя из имеющихся определений, мы можем утверждать, что посредством понятия «менталитет» можно подчеркивать всеобщее, общечеловеческое значение, тогда как «ментальность» характеризует различные исторические эпохи, социальные страты и т.д.

В общественном опыте и живом языке такое разграничение жестко не закрепились, поэтому слова «менталитет» и «ментальность» остаются взаимозаменяемыми. Но, отметим, что и в академической трактовке с подобными констатациями мы сталкиваемся: некоторые словари почти однозначно толкуют понимание «менталитета» и «ментальности» как мышление, склад ума [15].

Оба понятия рассматриваются во взаимосвязи с историей развития этнических общностей, возникающих на стадии первобытнообщинного строя и эволюционировавших от рода, племени к народности, национальности. Они обусловлены социальными, историческими, географическими, идеологическими и другими факторами.

В качестве аспектов, дифференцирующих свойства понятий, мы можем обозначить, во-первых, то, что «менталитет» с началом исследований возникает преиму-

шественно как научная проблема. Это подтверждает немецкая историческая традиция, где «менталитет» представлен в виде совокупности узких тем [11]. В российской науке также исследуются отдельные элементы менталитета, например, патернализм, идея смерти, представления о счастье, «золотой телец» в российском менталитете, социокультурные границы, его составляющие и т.д.

Во-вторых, «менталитет» может проявляться в материализованных формах — поступках, поведении, реакциях и т.д. Менталитет как феномен характеризуется константностью, стойкостью, продолжительностью. Он ориентирован на традицию или интуитивное воспроизведение прошлого опыта. Менталитет сохраняется как цементирующая, интегрирующая основа. Отличительным свойством менталитета является невосприятие к новациям [12]. Ещё один существенный признак, который подчеркивается многими европейскими исследователями и представителями отечественного социально-гуманитарного знания — глубинность функционирования, предусматривающая некую скрытость от повседневного «его освещения или направленного преобразующего воздействия» [19]. Необходимость изучения менталитета объясняется потребностью выделения в системе общечеловеческого того специфического, что отличает один этнос от другого.

Мы полагаем, что содержание менталитета — это комплекс сторон, получивших отражение в разнообразных источниках: общественных, гуманитарных науках: этнологии, социальной философии, этике, истории философии, социальной психологии, этнопсихологии, социологии, истории, политологии. Кроме того, осмыслением данной проблематики занимаются деятели культуры, политики, экономики, находит она отражение в художественной литературе и публицистике. Тема менталитета широко освещена в фольклоре и представлена в былинах, мифах, сказках, пословицах, поговорках, частушках, песнях.

В целом менталитет как совокупность типичных способов поведения и мышления упорядочивает жизнедеятельность людей, содействует устойчивости общества. Механизм формирования менталитета связан с воспитанием, неформальным (семья, среда, народная педагогика) и школьным образованием. Ментальные качества, содержащиеся в коллективной памяти народа, способствуют адаптации человека к меняющейся действительности.

Анализ публикаций [6, 8, 18, 20,], посвященных изучению сущности, методов и проблем изучения менталитета показывает, что есть только объяснения, толкования данного термина и в настоящий момент ещё рано говорить о наличии взаимосвязи между элементами, составляющими понятие. Современные ученые в исследованиях придерживаются следующей позиции: интерпретируя термин, они вкладывают в его содержание различные «совокупности», «системы», зачастую не пытаясь их объединить и дифференцировать в соответствии с четкими критериями.

Несмотря на это, существующие психологические, исторические, философские, культурологические, социологические, политологические понятия, описывающие с разных сторон природу менталитета, создают предпосылки для категориального обобщения концепций менталитета. Особую актуальность приобретает «менталитет социума», поскольку он непосредственно связан с формированием ментальных характеристик общества [6]. Данные взгляды, по нашему мнению, свидетельствуют о необходимости концептуального осмысления изучаемого нами феномена.

Заметим также, что за последние годы российские ученые всё более активно занимаются поисками в области теории менталитета, но совершенно очевидно

то, что в результате этого не появилось еще однозначное определения этого понятия. Существует масса дефиниций, каждая из которых будет чем-то отличаться от других. Приведем лишь некоторые из них. Менталитет — это: веками заложенные парадигмы сознания (М.Громов); противоречивая целостность картины мира; до-рефлексивный слой сознания; социокультурные автоматизмы сознания индивидов и групп; «эфир» культуры (А.Гуревич); специфический уровень индивидуального и коллективного сознания, тип мышления (Г.Буркхардт, Ф.Боас); «умственный и духовный строй народа» (В.Кантор).

Да, суждения о менталитете и определения, существующие в науках, как мы видим, могут быть лаконичными и пространными, конкретными или абстрактными, более или менее полно характеризующими феномен. Но отсутствует однозначная стандартная трактовка, раскрывающая точный смысл понятия, претендующего на категориальный статус

«Ментальность» же применяется в основном как понятие. Происхождение термина «ментальность» связывается с латинским *mens, mentis* (ум, мышление, рассудок, образ мысли, душевный склад). Впервые он встречается в работах Р. Эмерсона (1856г.), затем у М. Пруста в 5-м томе его эпопеи «В поисках утраченного времени» («Германт»). В научный оборот термин введен Л. Леви-Брюлем, который, в 1922 г., опираясь на базовое понятие Э.Дюркгейма «коллективные представления», интерпретировал «ментальность» как совокупность эмоционально окрашенных социальных представлений. В его работах «Ментальные функции примитивных обществ» «Первобытное мышление» исследованы дологические формы мышления, связанные с предметами внешнего мира. Он подчеркивал мысль о том, что особенность мышления и поведения первобытных людей состоит в том, что бессознательное превалирует над сознательным и коллективным, подчиняет собой индивидуальное.

Леви-Брюлем было введено понятие «дологической» или «мистической ментальности», в которой доминирующей является «аффективная категория сверхъестественного». Далее понятие использовалось М. Моссом для исследования некоей исторической тотальности, включающей данные из самых различных сфер жизни. Впервые в виде «коллективной ментальности» понятие было употреблено французским историком Ж. Лефевром для объяснения психологии массового поведения [16]. На разных этапах истории познания термин применялся психологом Ж. Блонделем в книге «Первобытная ментальность» (1926). Другой психолог А. Валлон, основываясь на связи термина «ментальность» с примитивными механизмами мышления, в статье (1928 г.) сближает понятия «первобытная ментальность» и «ментальность ребенка». К. Юнг использовал «ментальность», трактуя её как единство бессознательных и сознательных процессов. Во многих источниках отмечается, что понятие «ментальность» нашло широкое методологическое и инструментальное применение в трудах историков, антропологов (Л. Февра, М. Блока, Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюби, Л. Леви — Брюля и др) [12,19,21].

В работе А. Гуревича «Блок М. Апология истории или ремесло историка» мы видим отождествление картины мира (центральное понятие в истории ментальностей) с ментальностью. Но он же показал, что к понятию «ментальность» самое непосредственное отношение имеет весь тот комплекс представлений о мире, благодаря которому человек и его индивидуальное сознание преобразовывает неупорядоченный и неоднородный поток восприятий и впечатлений в упорядоченную «картину мира».

Более, на наш взгляд, точно «картину мира» в своем исследовании «Десять веков российской ментальности» В.С.Жидков и К.Б.Соколов определяют как:

-систему образов — наглядных представлений о мире и месте человека в нем;
- систему связей между ними — сведений о взаимоотношениях человека с действительностью: человека с природой, человека с обществом, человека с другим человеком и с самим собой;

-порождаемые этой своеобразной конфигурацией образов и сведений жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы и способы познания и деятельности, знания, ценностные и духовные ориентиры [7].

Впоследствии понятие «ментальность» стало центральной категорией исследования в области культуры. И сегодня «ментальность» остается одним из важнейших методологических средств анализа, использующихся в социальных и гуманитарных науках. Но философское познание ментальности предполагает изучение и самого понятия. Анализ же имеющейся литературы свидетельствует о том, что нет единого мнения, прежде всего, по самому категориальному статусу данного определения.

Таким образом, нет ясности и по поводу содержания слова, термина «ментальность». Им либо обозначается глубинный уровень человеческого мышления, проникающего в подсознательное, либо «совокупность установок сознания...» [16]. Мы считаем, что такой подход не даёт возможности выявить те признаки, которыми мы бы руководствовались, различая понятия «менталитет» и «ментальность».

В книге «Социальная философия: Словарь» (2003 г.) нет ни одной из этих категорий, несмотря на то, что в нём представлены понятия, характерные для социальной философии XX столетия, в особенности — последней его четверти. Тем не менее, мы не можем отрицать высокую практическую и теоретическую значимость исследования феномена российского (русского) менталитета, в том числе и в отечественной социальной философии. Подтверждением этому могут быть работы российских ученых, посвященных данной проблеме [19,20]. Спектр подходов в этих работах достаточно широкий.

Поэтому, если говорить о российской науке, то внутри неё мы наблюдаем начинания в плане исследования и «менталитета» в целом, и российского менталитета в частности. Имеется ряд публикаций, в которых обсуждается проблема, связанная с компонентами русского менталитета, будущего России, необходимости уважительно относиться к прошлому. Ведь, вопрос о русском менталитете в сущности является вопросом о самореализации, о попытке осознать себя, свой исторический выбор и предназначение. Специфика русского национального менталитета привлекала большое число исследователей [9,10,18].

Отдельными учеными справедливо отстаивается необходимость построения полной междисциплинарной теории менталитета в связи с тем, что составляющие «категориального каркаса» ещё не вскрыты с должной научной обстоятельностью [6]. Изучение содержания российской ментальности в актуализированных тенденциях рассматриваются как определенный этап в формировании целостной философской теории менталитета [6,8,19].

Б.С.Гершунский, отмечая важность обсуждения процессуальных аспектов менталеобразования, подчеркивает решающее значение содержания тех ментальных характеристик, которые предопределяют развитие социума, для судеб российского общества в XXI веке. В его видении «...содержательные и процессуальные проблемы менталеобразования необходимо решать, по возможности, синхронно, в едином исследовательском и конструктивно-технологическом смысле» [10].

Наша позиция состоит в том, что нет целенаправленного, четко согласованного поиска в изучении данной проблематики. На данный момент очевидна необ-

ходимость в объединении всех существующих исследований. Современный этап развития знаний, связанных с менталитетом, констатирует необходимость подхода, анализирующего достижения смежных наук, позволяющего рассмотреть феномен как сложную структуру с взаимодействующими частями, проанализировать её не только в статике, но и в динамике.

Важно исследовать истоки понятия «менталитет», обратившись к исторической, психологической, социально-политической, культурологической проблематике в силу многоаспектности самого понятия. Философский аспект как основополагающий, в нашем представлении, будет играть завершающую роль в создании целостной характеристики.

Таким образом, сегодня необходимо философское осмысление теории менталитета, которое предполагает, прежде всего, постижение самого понятия и всего, что с ним связано. Интерес специалистов к понятию в разных областях велик, но присутствует и некая недооценка проблемы. Это, в частности, подчеркивают работы: А. Гудзенко «Русский менталитет», Б. Гершунского «Философия образования для XXI века», Д. Полежаева «Об одной концепции менталитета», В. Трофимова. «Менталитет русской нации», сборник трудов участников академической конференции «Кто мы в современном мире?» и др. Понятием «философское осмысление» мы хотели бы подчеркнуть, что в философское понимание состоит не только в ином ракурсе, а в более широких обобщениях, которые ставят и решают новые проблемы, отличные от аспектов, затрагиваемых в этом контексте другими науками.

Итак, в развитии теории менталитета настоящий этап можно обозначить как предпарадигмальный термин (Т.Куна). Он характеризуется наличием множества направлений в исследовании феномена и соответствующего ему понятия. Отсутствует какая-либо единая универсальная концепция, ориентирующая деятельность научного сообщества. И все же. Исходя из имеющихся определений, мы можем утверждать, что посредством понятия «менталитет» подчеркивается всеобщее, общечеловеческое значение, тогда как при помощи понятия «ментальность» характеризуются различные исторические эпохи, социальные страты и т.д. С понятием ассоциируется активное начало, стимулирующее поведение человека, определяющее его деятельность. Отсюда следует то, что понятия «менталитет» и «ментальность» по своему содержанию различаются, тогда как категории «ментальность», «картина мира» совпадают.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Вундт В. Проблемы психологии народа // Тексты по истории социологии XIX — XX веков. Хрестоматия. - М.: Наука, 1994. - С.75-90.
2. Гегель Г. Философия духа // Гегель Г. Соч. Т.3. Энциклопедия философских наук. Часть 5-я. - М.: Полит. лит-ра, 1956. - 372с.
3. Гельвеций К.А. О человеке // Соч.: В 2.т. Т.2. - М.: Мысль, 1974. — 687 с.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. - М.: Наука, 1977. - 703 с.
5. Геродот. История // Историки античности: В двух томах. Том первый. Древняя Греция. - М.: Правда, 1989. - С.31-202.
6. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века. (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). - М.: Совершенство, 1998. - С. 124,125.
7. Жидков В.С., Соколов К.Б. Десять веков российской ментальности. — СПб. : Алетейя, 2001. — С.58.
8. Журкин А. «Параллельная школа» СМИ: искажение картины мира // Народное образование. - 2004. - № 1. - С.240-247.
9. Идея смерти в российском менталитете / Под ред. Ю.В.Хен; Ин-т философии РАН. - СПб.: РХГИ, 1999. - 304с.

10. Инюшкин Н.М. Провинциальная культура: природа, типология, феномены.- Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003.- 472с. С.161.
11. История ментальностей. Историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах.- М.: Б.И., 1996.-255с.
12. Кондрашов В.А. Новейший философский словарь/В.А.Кондрашов, Д.А.Чекалов, В.Н.Копорулина; под общ. ред. А.П.Ярещенко.- Ростов н/Д.: Феникс, 2005.- С.384,385.
13. Лебон Г. Психология народов и масс. Пер. с фр. А.Фридмана и Э. Пименовой. - Спб.: Изд-е Ф. Павленкова, 1896.-329с.
14. Менталитет // Политология: Энциклопедический словарь.- М.: Моск. Коммерч. Ун-т, 1993.- С.174-176.
15. Ментальность // Краткая философская энциклопедия.- М.: Прогресс, 1994. С.263.
16. Ментальность // Словарь философских терминов / Научная редакция профессора В.Г.Кузнецова.- М.: Инфра-М, 2007.- XVI,- С. 315-316.
17. Монтескье Ш. О духе законов // Избр. произв.- М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. С.157-733.
18. Муштук О. «Золотой телец» в российском менталитете: отношение россиян к богатству и частному предпринимательству / О.Муштук // Обозреватель.- Obzerver.-2003.-№1/2.-С.89-95.
19. Полежаев Д.В. Об одной концепции менталитета // Вестник философского общества, № 2, 2007. С.128.
20. Трофимов В.К. Менталитет русской нации/ В.К.Трофимов.- Ижевск: ИжГСХА, 2004.-272с.
21. Щукин, А.Н. Лингводидактический словарь: более 2000 единиц / А.Н.Щукин.-М.: Астрель: АСТ: Хранитель, 2007.-746с. — С.148.
22. Юм Д. О национальных характерах // Юм Д. Соч.: В 2-х т. Т.2.- М.: Мысль, 1966.- С.703-721.

Аннотация: В статье «Социально-философский и историко-культурный аспекты изучения и интерпретации терминов «менталитет» и «ментальность»» рассматривается теория менталитета. Мнение автора заключается в том, что настоящий этап в развитии теории менталитета можно обозначить как предпарадигмальный.

Abstract: The article «Studying and interpretation of notions ‘mentatity’ and ‘mentalness’ in social philosophy and history of culture» is focused on the theory of mentality. The author argues that present stage in development of the theory of mentality can be interpreted as pre-paradigmatical.

Загороднова И.В.,*Мордовский государственный университет им. Н.П.Огарёва,
доцент кафедры философии, кандидат философских наук, доцент*

МЕНТАЛИТЕТ МОРДОВСКОГО ЭТНОСА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI ВЕКОВ)

Национальный мордовский менталитет является особенностью нации, поэтому необходимо сказать о научных изысканиях в области мордовского этноса. Если говорить о своеобразии ценностных ориентаций мордовского этноса, определении их структуры и его ментальности, то нужно подчеркнуть, что специально до начала XX века она (ментальность) не изучалась.

Мы могли лишь вычленить отдельные ее аспекты в работах этнографов: Н.Ф.Беляевой, М.Е.Евсевьева, П.И.Мельникова-Печерского, В.Н.Майнова, М.Т.Маркелова, Н.Ф.Мокшина, И.Н.Смирнова.; историков – В.А.Балашова, Н.В.Заварюхина, В.А.Юрченкова и др.; фольклористов – А.И.Маскаева, К.Т.Самородова, В.К.Радаева, Л.С.Кавтаськина, А.Д.Шуляева, А.М.Шаронова; искусствоведов – Н.И.Бояркина, В.С.Брыжинского; культурологов – А.Г.Бурнаева, Н.Г.Юрченковой, М.И.Каргиной и др. В конце XX века появляются труды по этноэтике. Анализом нравственной культуры мордовского этноса занималась Е.Н.Ломшина.

Исследование ментальности мордовского этноса необходимо с точки зрения выделения основных сущностных качеств мордовского народа, показа социально-культурных проявлений мордовского национального менталитета и воздействия на него процессов исторического развития России в целом.

Понятие «менталитет» применительно к мордовскому народу в современных научных изысканиях использует Н.Ф.Мокшин. Но тема эта анализируется им в чисто исторической интерпретации и понятие менталитет он истолковывает как «образ жизни» [7;9].

Применяя понятие «менталитет» для специального анализа национальных ментальных черт, заметим, что в качестве структурных элементов, интеграторов, выступает традиция. С точки зрения методологии она подразделяется на, во-первых, внутригенерационные элементы – те, что сложились и успешно функционируют на протяжении длительного времени и жизни не одного поколения; и во-вторых, передающиеся как востребованные, актуально возобновляемые.

Далее обратимся к «фольклорной модели» ментальности мордовского этноса. Мы рассматриваем фольклор как явление литературного порядка, включая его в парадигму «ментальность». «Ведь фольклор – самое верное и самое чистое зеркало национального характера» [4]. На первостепенную значимость изучения устного народного творчества обращал внимание И.Г.Гердер, считая, что проявленный в фольклоре мир фантазии, наилучшим образом отображает народный дух [2].

Фольклор мордовского народа и его история составляют основу как аксиологического, так и деятельностного аспектов феномена ментальности изучаемого нами этноса. В фольклоре запечатлены обычаи, формы бытового поведения, тесно связанные с культурой этноса, сферой народной поэзии. В фольклоре воплощены актуальные идеи и умонастроения различных времен, связанные с историей мордвы. «Эпическая или поэтическая история есть история идейного, идеального развития народа, формирования и движения его сознания, содержание которого составляют представления о жизнедеятельности: «При всей их фантастичности они выражают

действительное мирозерцание людей» [13].

Фольклорных жанров, созданных мордовским народом не много. Но они составляют основу духовного богатства, которую пронес сквозь века один из древнейших финно-угорских народов. Это мордовские предания, мордовские легенды, мордовские народные песни, мордовские народные сказки, баллады пословицы, поговорки.

Исследование фольклора в социокультурном срезе показывает, что отличительной чертой его жанров является установка на историчность и этническую определенность. Выделенные жанры, помимо бытовой линии, притягивают внимание особым стремлением обратиться к природным силам, использовать их мощь. Все они требуют особого эмоционального осмысления и воспроизведения. В некоторых случаях даже таинственности. Фольклор мордвы (также как и ее менталитет) формировался под воздействием исторического пути России, под влиянием ее религиозных, хозяйственно-экономических идей, представлений о добре и зле, прекрасном и безобразном.

Особо выделяется глубокий, фундаментальный слой традиции, изображенный в виде архетипов. Таковым для мордовского народа является архетип, связанный с ценностным восприятием пространства, проявившийся во взаимоотношениях с природой, обеспечивающий поддержание телесно-духовной целостности.

Исторически дифференциация подходов в понимании национального менталитета осуществляется в соответствии со следующими способами философствования: натурализм, теоцентризм, социоцентризм, антропоцентризм [11]. В нашем исследовании истоки мордовского менталитета изучаются сквозь призму этих же способов философствования, что продиктовано проблематикой работы, ее целью и задачами.

Обращение к развитию Мордовии и мордовского этноса в период реформ конца XX века даст нам возможность отобразить визуальный слой менталитета с учетом конкретного исторического отрезка времени, на который будет направлено наше исследование. Он будет связан с действительностью, зависевшей от социальных обстоятельств в жизни общества. Этот этап в общественном сознании характеризуется хаосом и неопределенностью, ослаблением черт российского менталитета, отсутствием объединяющих людей общезначимых ценностей и идей [12].

Применительно к этому времени мы можем говорить о наиболее значительном влиянии менталитета российского суперэтноса на систему поведения, мышления и деятельность представителей мордовского этноса. Это время, когда активнейшим образом формировались черты новой мордовской культуры, культуры, к которой принадлежим и мы сами. И мы как участники этих событий, а не посторонние наблюдатели, ставим задачу, оценить менталитет в его сущностных компонентах в условиях трансформации ценностных оснований.

Развитие культуры Мордовии в период преобразований XX века неразрывно связано с теми глубокими изменениями, которые происходили в социально-экономической и культурной жизни России данного этапа. Социально-экономические реформы привели к полному смещению представлений о целях общественной системы. Активно насаждаемая сторонниками прозападной модернизации ориентация на успех сталкивалась с противоположной ценностной тенденцией — стремлением закрепить традиционные ценности православной жертвенности, духовности (нематериальности). Процесс приобщения, копирования чуждого образа мышления, стиля жизни сопровождался недостаточным вниманием к собственной исторической традиции. Эти тенденции не приводили к солидаризации социальных групп,

напротив, на индивидуальном уровне многие люди жили в состоянии одновременной ориентации и на одну, и другую ценностные направленности [9].

Подобно экономическим и социальным основаниям, ценности культуры и, в частности, нравственные идеалы после разрушения единого поля ориентиров находились некоторое время в состоянии углубляющегося кризиса, «...в котором силы, направленные на созидание, явно уступали лидирующее положение дестабилизирующим течениям и группировкам» [там же]. Социологи наблюдали распад государственного сознания, национального сознания, разрушение патриотических чувств. Исследование базовых ценностей показало, что ведущими нормами молодежи выступали: индивидуализм, личный успех, благосостояние. Из обихода вышли такие категории как патриотизм, долг, служение Отечеству и традиционные для мордовского этноса понятия — «совесть», «сострадание», «вина», «грех» и т.д.

Всё это представляло сильную угрозу для будущего республики, страны. Да, современные философы констатируют тенденцию к разрушению «старой» культуры как системы локальных культур и создания на этой основе более широкого коммуникационного пространства с одновременной «фрагментаризацией восприятия культуры» [6]. По мнению профессора В.В.Миронова, умонастроением эпохи становится «клиповое сознание», а в целом для состояния культуры характерны признаки «низовой культуры», в центре которой стоит повседневность как наивысшая культурная ценность [там же].

Следует подчеркнуть, что качественно-содержательная сторона «картины мира» наших людей в своих фундаментальных признаках, на взгляд автора, оставалась неизменной в силу своей консервативности, но определенные трансформации, связанные с социально-экономическими преобразованиями в ней всё-таки происходили. Совершавшиеся изменения не затронули (не успели!) глубинной внутренней сущности, напротив, они воспроизводили субстанциональные черты, присущие психическому складу народа.

Несмотря на сложность ситуации, конец XX века для Мордовии — это период, который можно обозначить как «момент истины», призванный максимально мобилизовать весь потенциал общества на всех его уровнях на прогрессивную трансформацию его в будущем. Это, можно сказать, национальное возрождение, обусловленное системным видением социальных задач, показ путей и средств их решения. Культура в данной ситуации становилась источником созидания. В последнее десятилетие XX века в республике осуществлялись процессы, ориентированные не только на сохранение культурного потенциала, но и дававшие мощный импульс для его развития [10].

Этому способствовала государственная поддержка культуры. В это время культура рассматривается в республике не только как определенный образ жизни, а в первую очередь как особая реальность, бытийное измерение уникальности существования мордовского народа, источник его созидания [3]. Этот элемент в структуре ментальности, в соответствии с представленной нами классификацией воссоздавал метафизический компонент в национальном менталитете. Это был период возрождения и развития национального самосознания, осознания глубинной, органичной связи своей жизни с историей мордовского народа, всех народов России.

Таким образом, мы видим, что характерной приметой времени в Мордовии конца XX века было пристальное внимание к разработке вопросов культуры в более узком её смысле — как совокупности ценностей, норм, идеалов, которые выполняли бы не только регулятивную, но и конструктивную роль в республике Мордовия, как

субъекте РФ.

В прежние времена восстановление духовной культуры проявлялось в основном в декларативном виде, что и привело её к критическому состоянию: на территории Мордовии в предшествующие годы в связи со сменой строя люди находились в состоянии духовной пустоты, бессмысленности, бесперспективности, временности происходящего. В новых общественных условиях наблюдался рост творческой инициативы, возникновение новых театров, музеев, художественных коллективов и объединений. Но одновременно с формированием рыночных отношений наблюдалось и уменьшение влияния культуры на граждан общества. Ситуация эта была названа «промежуточным» положением культуры в социуме, отказавшемся от идеалов прошлого, но всецело обращенном в будущее.

Особую актуальность в связи с утверждением новых общественных отношений, определением новых перспектив развития приобретала проблема социализации молодежи. При ослаблении культурно-воспитательной роли школы и социализирующей роли семьи возникала опасность разрыва социокультурной преемственности поколений.

Исторически с национальным менталитетом были связаны качества — доблесть, толерантность, почтительность и др. На особый ментальный склад мордовского народа повлияли национальные архетипы: архетип Матери и архетип ценностного восприятия пространства. С качествами менталитета мордвы связаны такие конкретные свойства, как отражение действительности в форме образного повествования.

Социокультурные ориентиры молодежи Мордовии последней трети XX века были связаны с цивилизационными основами российского социума, с его базовыми ценностями, отражающими глубинные интересы и потребности. Такими приоритетными ориентирами являлись: нравственность, гражданственность, патриотизм, уважение к науке, знанию, культуре. С этими духовными ценностями в обозначенный период был связан процесс формирования личности и воспитания молодежи. К сожалению, процесс «деидеологизации», совпавший с социально-политическими переменами, затронул и систему образования.

Как уже было замечено, для рассматриваемого нами периода характерно динамичное развитие наук о человеке и обществе. Пристальное внимание уделяется этнической тематике. В формировании и развитии национального самосознания важную роль играли народные праздники, ежегодное проведение которых предусмотрено Указом Главы республики. Фольклорно-этнографические праздники: «Акша келу», «Раскень озкс», «День славянской письменности и культуры», «Сабантуй».

Во второй половине XX века активно развивалась в Мордовии этнопедагогика — отрасль знания, занимающаяся изучением целей, задач, содержания, методов, принципов народной педагогики, путей их реализации в педагогической практике. Базой для создания этнопедагогики мордвы стали исследования, посвященные культуре финно-угорских народов. Ученые-этнографы второй половины XX века: В.А.Балашов, Н.Ф.Мокшин, Н.Ф.Беляева, фольклористы — А.Г.Борисов, А.И.Маскаев, К.Т.Самородов, В.И.Имайкина и др.

Учеными предпринимаются необходимые шаги для того, чтобы сохранить язык мордовского народа. Язык, также как и миф, обычаи, передает внутреннее состояние души народа, общую форму присутствующих в душе народа представлений. Он играет ключевую роль в формировании менталитета этноса. На основе языка, отмечает В.К.Трофимов, формируется «архетипическая структура души», «посредством языка функционирует феномен коллективной памяти...» [11].

В указанный период, несмотря на негативное отношение к консерватизму, православное духовенство пытается совместить религиозные догматы с условиями действительности. Эта деятельность содействует сохранению социальной стабильности, являющейся одной из сложнейших задач переходного общества, поскольку без константности нет никакого нормального развития. С 1991 года началось восстановление монастырей как памятников архитектуры.

Идёт активный процесс организации и оформления исламской общины Мордовии. Динамика духовной и государственной созидательности проявилась в возведении новых храмов. Развитию традиций духовного просвещения способствовала канонизация святых: подвижничество русских святых воплощает нравственные стремления, традиции, сущность духовного бытия этноса. В научно-философских размышлениях профессора Е.В.Мочалова одной из черт русского менталитета и русской философии представлена ««правда», соединяющаяся с «правдой-истиной», «правдой-справедливостью», опирающаяся на онтологическую включенность Добра в сущность самого Бытия»[8].

В условиях продолжающейся дестабилизации жизни в стране, проявления кризисных явлений в обществе следует желать возрастания роли и значения патриотизма как стержня, вокруг которого вырабатываются основания национального духа.

Рассматривая культуру мордвы, историю становления мордовского народа, его сознания, мировоззрения, необходимо учитывать воздействие различных факторов, таких как географический, этнографический, экономический, социально-политический и др. Нельзя обойти вниманием и религиозный фактор, являющийся в становлении ментальности мордовского народа духовным ферментом этногенеза. «В религиозной субстанции коренится глубинная причина различий и специфических особенностей исторического развития наций и народностей» [11].

Глубокий отпечаток на духовную жизнь мордвы, на их менталитет, культуру наложила деятельность Русской Православной Церкви. Многие века мордва жила под всеохватывающим влиянием церкви и православного сознания. В нашем представлении, именно духовность в менталитете мордовского народа выступает в роли интегрирующего фактора в обществе, поскольку является порождением культурного самосознания людей. Она является объединяющим началом не только внутри этноса его представителей, но, по нашему мнению, способствует единению всех народов.

В духовности мордовского народа, например, на первом плане было язычество, следование принципам которого вошло в мировоззрение, обычаи мордвы. Эта же черта проявилась и в искусстве, где множество сюжетов и образов навеяно особым складом миропонимания мордовских писателей и художников. Отсюда и приоритет обрядности в мордовской духовной культуре. Этнолог, этнограф, антрополог, доктор наук Г.А.Корнишина полагает, что «являясь отражением общественно-бытового уклада, трудовой деятельности, знаний о жизни и природе, эстетических и нравственных представлений народа, обрядность является важным фактором сохранения и развития этнического сознания»[5]. Профессор Н.Ф.Мокшин первостепенную роль отводит религиозно-мифологической системе как отражению религиозно-мифологических воззрений, связанных как с язычеством, так и с христианизацией [7].

Итак, конец XX века явился важным этапом культурно-исторического развития Мордовии. Это был период, когда культура по-настоящему становилась духовной основой, внутри которой выявились тенденции к творческому развитию в области науки, музыки, литературы, религии и т.д. Кроме того, она ведь связана с культом

предков, преданием, традицией. Именно так определял культуру видный русский философ Н.А. Бердяев: «Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями» [1].

В это время в условиях изменения социально-культурных реалий осуществлялись перемены в смысловом содержании сознания людей: создавались установки и модели поведения, выступающие фундаментом, образующие в переходный для культуры период «картину мира» человека и обеспечивающие сохранность основных структур общества, связей, схем жизнедеятельности.

В условиях дисбаланса между «общественной» и «индивидуальной» ориентацией в республике активно используются средства, соответствующие национальной традиции. Но наряду с восстановлением ценностей национальной культуры логика развития мордовского этноса опирается и на исконно русские ценности.

В связи и во взаимодействии с культурой русского народа происходило развитие научной мысли, литературы, искусства. Для этого периода характерны социальная интеграция молодого поколения, включение молодежи в систему социальных связей общества, формирование новых ценностных тенденций, укрепление национального самосознания.

Именно этноменталитет как информационная структура несет в себе набор установок, превращающих неорганизованную массу живущих на определенной территории в этнос. Поэтому духовные богатства мордовского народа должны сохраняться, и только через постепенный диалог и мирное соединение культур можно избежать трагической судьбы поколений поглощаемых глобализмом народов.

Словом, характеризуя перспективы развития нового сознания, заметим, что основная перспектива наша связана с органическим сплетением российской и мордовской ментальности, что представляется благоприятным для дальнейшего интегрирования мордовского этноса в рамках России в мировую цивилизацию.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - С.166.
2. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. - М.: Наука, 1977.- С. 274.
3. Десять лет созидания. Республика Мордовия 1995 — 2005: [фотоальбом / Сост. Е.М.Голубчик, О.А.Каштанов, И.И.Келин, С.С.Маркова; редкол.: С.Б.Бахмутов, А.С.Грачев, В.М.Грызулин и др.]. — Саранск: Министерство печати и информации Республики Мордовия, 2005.
4. Ефимова М.Ф. Песня-душа народа// Народные песни / Сост. Т.С.Баргова, А.Д.Шуляев; вступит. ст. М.Ф.Ефимовой; послесловие А.Д.Шуляева.- Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1996.-С. 22.
5. Корнишина Г.А. Традиционная обрядовая культура мордвы // Мордва. Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа/ Гл. редкол.: Н.П.Макаркин (гл. ред.), А.С.Лузгин, Н.Ф.Мокшин и др. Сост. С.С.Маркова.- Изд. доп и перераб.- Саранск: Мордовск. книж. изд-во, 2004.- С. 191,389.
6. Миронов В.В. Постмодернизм как мостик к культуре.// Экономическая и философская газета.- №32-33(565), август 2005. - С.4.
7. Мокшин Н.Ф. Мировоззрение мордовского народа // Мордва. Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа.- С.465.
8. Мочалов Е.В. Серафим Саровский как воплощение русской святости // Православие и проблемы воспитания.- Н.Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2000.-С.185-194.
9. Россия: поиск пути. Материалы всероссийской конференции. — М.: Изд. «Научная книга», 1999.- 399 с.
10. Саранск // БСЭ В 30 томах. Гл. ред. А.М.Прохоров. Изд-е 3-е.- М.: «Советская энциклопедия», 1975. Т.22. - С. 588.
11. Трофимов В.К. Менталитет русской нации. 2-е изд-е, испр. и доп. — Ижевск: ИЖГСХА, 2004.- С.44,124.

12. Шулындин Б.П. Национальная идея, православие и воспитание подрастающего поколения в России // Православие и проблемы воспитания.- Н.Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2000.- С.76.
13. Шулындин Б.П. Российский менталитет в сценариях перемен // Социологические исследования.-1999.-№12.-С.50-53.

Аннотация: В статье «Менталитет мордовского этноса в социально-философском и историко-культурном измерении (к. XX, начала XXI вв.) автор обращается к исследованию мордовского этноса с точки зрения выделения основных существенных качеств народа. Характеризуя перспективы развития нового сознания, автор отмечает, что органическое сплетение российской и мордовской ментальности представляется благоприятным для дальнейшего интегрирования мордовского этноса в мировую цивилизацию.

Abstract: In the article «Mentality of Mordovian ethnos in the dimentions of social philosophy and theory of culture (end of the XXth – beginning of the XXIth century)» the author investigates Mordovian ethnos from the point of view of main substantial characteristics of the nation. The author, showing the prospects for new consciousness development, notes that organic interaction of Russian and Mordovian mentalities can be regarded as favourable for the further integration of the Mordovian ethnos to the global civilization. Dissertation topic: «Social and philosophical analysis of mentality». Zagorodnova Irina Vladimirovna. Saransk, Mordovia State University, Department of Philosophy for the Humanities.

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ СИЛОВОГО ПРИНУЖДЕНИЯ

Состояние переосмысления ценностных основ своего существования характерно как для современного российского общества, так и для всего человечества. Это вызывает также необходимость уточнения ценностных оснований силового принуждения, а, следовательно, и конечных целей деятельности субъектов силовой организации государства, в т.ч. сотрудников силовых органов государства.

Уточнение ценностных оснований силового принуждения способствует приведению их в соответствие с ценностными основаниями общественного существования и сосуществования, адекватных современным реалиям и потребностям, разрешению противоречия между предназначением государства и его силовых органов защищать силой общезначимые ценности и недостаточной их определенностью. Отсутствие четких критериев оценки и самооценки действий государства, сотрудников силовых органов, правоохранительной системы в условиях роста преступности, сохранения угрозы войны, возникновения новых угроз силового характера крайне опасно для личности, общества, государства. Это грозит ослаблением воли к правомерному применению силы всех субъектов силового принуждения, повышает вероятность действий сотрудников силовых органов государства, неадекватных ожиданиям граждан.

Актуальность уточнения ценностных оснований силового принуждения в современных условиях диктуется, прежде всего, современной глобальной ситуацией. Она характеризуется глобализацией, коренными изменениями баланса сил в мире, обострением глобальных проблем современности, становлением информационного общества, постепенным исчерпанием возможностей капиталистического типа социальной жизни [1;41].

Процессы глобализации максимально близко свели представителей различных культур, обострив проблемы их взаимопонимания и сосуществования. Происходит переход от мирового порядка, сложившегося после окончания второй мировой войны, к новому миропорядку, который в том числе легализует нарушения ранее действующих норм и принципов мироустройства. Качественно меняются ценностные основания и силового принуждения. При этом старые основания утрачиваются и игнорируются, а новые утверждаются все больше и больше.

История человечества свидетельствует, что ценностные основания применения силы ее субъектами претерпевали постоянное изменение, в том числе корректировались практикой применения силы. Периодически отдельные страны, а то и регионы превращаются, в своего рода испытательный полигон утверждения нового мирового порядка, а, следовательно, и новых оснований применения силы. Сама легкость, новизна и многообразие поводов применения силы создают обстановку неуверенности и должны настораживать остальные страны мира. Не станут ли они очередной жертвой агрессии по вновь придуманным предложениям? Эпоха глобализации, как никогда, разрушает миф о том, что демократические страны не могут выступать угрозой населению других стран, в т.ч. самых демократических.

Прежде чем предложить содержание ценностных оснований силового принуждения автор статьи считает необходимым изложить ряд положений теоретичес-

кого и методологического характера, на которые он опирается. Социально-философский анализ феномена силового принуждения подробно разработан автором статьи, в том числе нашел отражение на страницах данного журнала [2, а также: Вестник МГОУ Серия «ФН», 2008, №3]. Проблема же ценностных оснований силового принуждения лежит на стыке социальной философии и аксиологии. И ее научно-теоретическое разрешение возможно на основе комплексного использования категориальных аппаратов этих разделов философского знания. Но ключевое значение для выявления ценностных оснований любой деятельности имеет категория ценности.

Ценности являются предметом изучения аксиологии, важной составной части философского знания. В зависимости от исследовательских задач те или иные авторы выделяют различные аспекты ценностей. Ценности – это конечное основание целеполагания [3; 7]; предельные нормативные основания актов сознания и поведения людей [4; 89]. Это то, что указывает на положительную значимость объекта для субъекта [5; 107-108].

Ценности направляют и предопределяют практику и познание, трансформируясь в свою очередь под их влиянием. Ценности – конечные основания деятельности, определяющие, чем должен руководствоваться, на что ориентироваться субъект деятельности. Ценности являются феноменами нашего сознания и в этом смысле они субъективны, но их содержание, так или иначе, фиксирует объективную реальность и наше к ней отношение и в этом смысле они одновременно и субъективны и объективны. Они объективны, так как не могут не быть тесно связанными с нашими интересами, а последние выражают объективно существующие потребности.

При рассмотрении ценностей мы не можем игнорировать и то обстоятельство, что интересы различных социальных общностей, от которых зависит их процветание и выживание, не совпадают полностью, а зачастую и противоречат друг другу. Например, одни люди занимают большую и более богатую ресурсами территорию, другие занимают меньшую и менее богатую ресурсами часть планеты и не считают такое положение справедливым. Одни наносят больший урон среде обитания, другие меньший. Одни для поддержания своего существования тратят больше ресурсов, другие меньше. Ценности могут условно, но лишь условно, называться ложными, если они находятся в разладе с интересами, и, в конечном счете, с фундаментальными потребностями индивида, группы, человеческого рода в целом.

Ценности являются духовными ориентирами человеческой деятельности. В следовании им, в их реализации люди ищут смысл своей жизни. Некоторые философы однозначно связывают мир ценностей с эмоциональной сферой сознания. Однако без эмоций нельзя представить себе не только оценку, но и практику и познание. Оценочное отношение к миру базируется не только и не столько на эмоциях, сколько на рассуждении. В философии как рациональном, теоретически оформленном мировоззрении преобладает как раз оценочное отношение к миру, в основе которого лежит рассуждение.

Ценности – неотъемлемый элемент жизни общества. Они отражают социальные тенденции и составляют существенное звено в механизме их формирования и проявления. Взаимосвязь объективного и субъективного проявляется в своеобразном круге: ценности определяются социальными тенденциями и определяют их. Существование каждого типа общества, всякой социокультурной группы, любой вид деятельности базируются на определенных ценностных основаниях.

Несовпадение ценностей при прочих других условиях приводит к конфлик-

там их носителей, как внутри отдельного общества, так и между обществами (в том числе в форме гражданской или международной войны). Гармонизация ценностных систем социальных общностей наряду с гармонизацией их интересов способствует гармонизации межсоциальных отношений. Обычно доминирующая в обществе система ценностей и преобладающие в нем социальные слои тесно связаны между собой, они являются наиболее отчетливыми ее носителями и охранителями. Борьба идеологий является, прежде всего, отстаиванием и распространением своих ценностей и критикой чужих общественных идеалов.

К. Поппер определял два основных подхода к изменению общества и его ценностей: утопическую инженерию и инженерию постепенных изменений [6]. Не соглашаясь со многими идеями этого мыслителя, автор статьи считает возможным, отталкиваясь от этой идеи, свести к двум типам существующие подходы к поиску ценностных оснований: утопическому и реалистическому. Первый направлен, как правило, на создание и внедрение нового всеобъемлющего общественного идеала, в основе которого лежит полное отрицание прошлого и настоящего. Реалистический подход предполагает уважительное отношение к прошлому и настоящему, выбор таких ценностей, которые прошли апробацию как в своей, так и в других культурах. Такой подход вовсе не означает простого переноса таких ценностей на новую социальную реальность без их селекции и глубокого переосмысления их содержания. Эти ценности должны быть непротиворечивы и реализуемы, а их основу должны составлять эксплицированные исходные принципы.

Внедрение в социальную ткань утопических ценностных построений чревато обострением насилия в обществе, гибелью многих людей, социальной деградацией и падением их жизненного уровня. Впрочем, и задержка с обновлением ценностных оснований социального бытия адекватным изменившимся реалиям не способствует здоровью общественного организма. Заметим также, что если в прошлые эпохи пересмотр ценностей происходил время от времени, то динамика современного общественного процесса вызывает необходимость их непрерывного уточнения. Это в полной мере касается и ценностей, которыми должны руководствоваться субъекты силового принуждения.

Основное содержание ценностных оснований силового принуждения, как и других видов деятельности, составляют совокупности ценностей, находящихся в отношениях субординации и координации, а также, связанные с ними комплексы оценок различных аспектов социальной действительности. Со временем оценки трансформируются в новые ценности, пополняют наш ценностный мир, становятся ценностными ориентирами личности.

В состав ценностных оснований могут входить различные мировоззренческие системы как религиозного, так и светского типа, общественные идеалы и сопряженные с ними идеалы определенной деятельности, наиболее общие представления о закономерностях динамики и статики общественного процесса, сформированные на их основе социальные картины современного мира. Составляющие ценностных оснований могут быть представлены как в виде теоретически оформленных идеологических конструкций, выражающих интересы их носителей, так и в виде феноменов общественной психологии, базирующихся на традициях, особенностях менталитета их носителей. Эти составляющие могут группироваться на основании принадлежности к различным формам общественного сознания.

Но так как ценностные основания предопределяют выбор целей той или иной деятельности, то они могут быть выделены и выстроены по степени близости к этим

целям. В любом случае мы не можем не сформулировать некие ценностные начала, которые являются исходными и придающими единство ценностным основаниям в нашем случае силового принуждения как разновидности социального управления, основанного на угрозе применения или на применении силы. В качестве таковых исходных начал автором предлагаются *патриотизм и гуманизм* в их неразрывном и равноправном единстве.

Эти ценности наполнялись разным содержанием в разные эпохи, но помещенные в определенный ценностный контекст современности они приобретают особенно актуальное содержание и значение.

Гуманизм означает, прежде всего, признание человека абсолютной ценностью, отстаивание его прав, защиту человеческой жизни, здоровья, достоинства и свободы, ограниченной свободой другого человека. Однако гуманизм невозможно реализовать без процветания страны, господства права, основанного на силе государства, без внешнего и внутреннего мира.

Патриотизм же как исходный принцип ценностных оснований силового принуждения непосредственно связан с такой разновидностью общественного сознания, каковым является патриотическое сознание, если рассматривать его как элемент общественного сознания. В частности, нельзя не согласиться с В.И. Городинским, одним из исследователей патриотического сознания, который утверждает, что патриотическое сознание задает видение Отечества и мира в целом с точки зрения национальных интересов, интересов существования и развития определенной нации как самостоятельного элемента мирового сообщества. Он определяет его следующим образом:

«Патриотическое сознание есть интегративная форма общественного сознания, возникающая на определенном этапе исторического и социокультурного развития общества и включающая в качестве своих элементов компоненты политической, правовой, эстетической и других форм общественного сознания при доминирующей роли нравственного компонента. Базовой ценностью патриотического сознания является Отечество как единство социально-экономической, политической, духовной и природной среды, нации и территории. Патриотическое сознание включает в себя обобщенный образ Отечества в единстве его прошлого, настоящего и желаемого будущего, осознание национальных интересов, факторов, которые препятствуют или способствуют их реализации» [7; 6].

Патриотизм несовместим ни с этнонационализмом [8; 437-439], ни с этнорасизмом [9; 78]. К сожалению, практика существования вновь появившихся на политической карте мира государств демонстрирует многочисленные примеры проявления этих явлений. Гуманизм как и патриотизм несовместим с этнонационализмом и этнорасизмом, в том числе с апартеидом и геноцидом. Патриотизм предполагает защиту, в том числе и вооруженную, национальных интересов. Понятие национальных интересов базируется на понимании нации как совокупности граждан, объединенных общими интересами, общим правовым пространством, имеющими общую территорию и общую собственность.

Нельзя не согласиться с теми авторами, которые считают, что сущность национальных интересов состоит в противодействии, ослаблении и нейтрализации любых факторов (опасностей), которые препятствуют потребностям нормальной жизнедеятельности личности, прогрессивному развитию общества и независимости государства. В национальных интересах выражена насущная жизненная потребность народа в выживании, сохранении своей национальной самобытности и безо-

пасности [10;58-59].

Уяснение патриотизма как исходного принципа ценностных оснований в связке с принципом гуманизма предполагает соответствующую интерпретацию понятий отечества, нации, национальных интересов, этноса, народа. Это двуединое начало отвергает антигосударственный нигилизм, но предполагает единственный приемлемый модус его существования в современных условиях в виде правового государства. Распад, поражение или ослабление государства осознается как угроза национальным интересам, и, следовательно, правам и свободам его граждан. Силовое принуждение в идеале должно быть направлено на защиту национального суверенитета, правового пространства, где защищены права человека и гражданина, в том числе права гражданина на пользование природными богатствами и культурным наследием.

Однако патриотизм как ценностное основание силового принуждения, основным субъектом которого является государство, в неявном виде вымывается из ценностей субъектов государственного силового принуждения в тех странах, которые находятся в условиях ограниченного суверенитета, прочно повязаны блоковыми обязательствами или всячески стремятся вступить в такие блоки. При этом мы сталкиваемся с примерами рецидивов этнонационализма и этнорасизма. С другой стороны в странах, где принято распространять свои национальные интересы фактически на весь мир, мы все чаще наблюдаем пренебрежение ценностью гуманизма, сопровождаемого массовым нарушением прав человека, суверенитета государств т.д.

Особенностью силового принуждения в период глобализации является широкое использование для оправдания силовых акций гуманистической риторики. При этом применение силы по гуманитарным основаниям носит явно избирательный характер, а саму силу стараются применить наверняка. При этом «новые освободители народов» явно демонстрирует двойные стандарты. Так, например, многие страны НАТО остались фактически безучастными к случаям геноцида, которые произошли в африканских странах в последние десятилетия.

Гуманизм не имеет никакого отношения к имеющей место гуманистической риторике. Гуманизм и агрессия несовместимы. Гуманизм отвергает право сильного, осуждает насилие. Нетерпеливость некоторых западных лидеров, пьянящее ощущение всемогущества приводят не только к достижению заявленных ими результатов, но и к массовому нарушению прав человека, как на оккупированных территориях, так и у себя дома. Акция в Косово, которая якобы была призвана положить конец этническим чисткам по отношению к проживающим там албанцам, закончилась значительным ухудшением условий безопасного проживания на этой территории сербов как национального меньшинства, в том числе похищением сербов для расчленения на органы с последующей продажей в клиники некоторых стран НАТО. В результате вторжения США и их союзников в Ирак погибли и продолжают гибнуть тысячи и тысячи мирных граждан этой страны. Ухудшается внутренняя атмосфера, положение с правами человека в странах, которые являются инициаторами силовых акций. Американский законодатель фактически узаконил пытки лиц подозреваемых в терроризме, американские солдаты систематически уличаются в нарушении прав человека как по отношению к заключенным, так и по отношению к мирным гражданам, нарушают гуманитарное право ведения вооруженных конфликтов.

Отталкиваясь от исходных начал патриотизма и гуманизма, автор статьи предлагает взаимосвязанные с ними две группы ценностей: направляющие и ограничивающие ценности силового принуждения. Под направляющими ценностями

понимаются в данном случае конечные цели, на которые направлено силовое принуждение. К ограничивающим ценностям относятся те, которые нельзя нарушать в процессе силового принуждения.

Направляющие ценности силовых органов государства — это те ценности, на достижение которых, в конечном счете, направлена их деятельность. К ним в первую очередь относятся: права и свободы граждан, закрепленные в отечественном и международном праве; национальные интересы; правовое государство, его территориальная целостность, суверенитет, его Конституция и законы, полномочия законной власти; собственность (как граждан, так и государства); внешний и гражданский мир; монополия силовых органов государства на применение силы.

Ограничивающие ценности силовых органов государства — это те ценности, которые нельзя нарушать в процессе их деятельности. К ним относятся: права и свободы сограждан, лояльность законно избранной власти и подконтрольность ей; законсообразность, легальность действий (разрешено только то, что прямо предписано законом); внепартийность, светскость, надконфессиональность, надэтничность; политическая активность (активная защита и поддержка существующего политико-правового устройства); соразмерность средств, выделяемых на силовые органы и их размер возможностям общества и государства и существующим угрозам; нестяжательство и внекоммерционность; минимизация потерь личного состава; оказание достойных почестей защитникам граждан от агрессоров и преступников. Императивом отношений между военнослужащими должен быть полный и абсолютный отказ от применения силы друг к другу, за исключением случаев предусмотренных законом.

Ряд предложенных здесь ограничивающих ценностных ориентиров нуждается в некоторых пояснениях. Следует подчеркнуть, что силовое принуждение тесно связано с политикой, а субъекты силового принуждения не могут быть вне политики, так как являются ее необходимым инструментом. Сотрудники силовых органов должны быть сознательными защитниками политического строя и проводниками политики избранной народом политической власти в пределах предоставленных законами страны ее полномочий. Однако они не должны являться орудием в руках только одной из политических сил, иметь партийную принадлежность.

Религиозные ценности играют важную роль в духовной жизни общества, его граждан, в том числе и проходящих службу в силовых органах государства. Однако силовое принуждение должно иметь светский характер. Субъекты силового принуждения должны одинаково защищать как верующих граждан различных конфессий, так и атеистов, в том числе право на свободу совести. Однако это не означает, например, запрета сотрудникам силовых органов в праве выбора вероисповедания, активного сотрудничества сотрудников силовых органов с религиозными организациями.

В заключение статьи автор считает необходимым еще раз подчеркнуть, что во главу ценностных оснований силового принуждения в современном мире должны быть положены принципы патриотизма и гуманизма в их неразрывном единстве. Ценностные основания, таким образом, силового принуждения должны включать в себя национальные интересы, основу которых составляют права и свободы граждан определенной страны. Ценностные основания задают спектр предельно общих целей силового принуждения и обозначают пределы применения силы.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. — М.: Логос, 2003.
2. Колотуша В.В. Силовое принуждение: сущность, структура, тенденции. — Голицыно: ГПИ, 2008.
3. Наука и ценности. — Новосибирск: Наука, 1987.
4. Розов Н.С. Философия гуманитарного образования. — М., 1993
5. Коршунов А.М. Диалектика субъекта и объекта в познании. — М., 1982.
6. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1: Чары Платона. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1992.
7. Городинский В.И. Патриотическое сознание российских пограничников в условиях глобализации. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — М., 2005.
8. Кольев А.Н. Нация и государство. Теория консервативной реконструкции. — М.: Логос, 2005.
9. Семенов Ю.И. Философия истории. — М., 2003.
10. Государственно-патриотическая идеология как фактор формирования духовного потенциала армии и флота. — М.: ВУ, 1999.

Аннотация: Колотуша В.В. Ценностные основания силового принуждения. Статья посвящена проблеме ценностных оснований силового принуждения как особого рода деятельности. Автор обосновывает актуальность, раскрывает теоретические и методологические предпосылки их выявления. В статье изложены исходные принципы, лежащие в основе ценностных оснований применения силы в современном обществе, а также предложено авторское видение их основного содержания.

Annotation: Kolotuscha W.W. Wertgrundlagen des Gewaltzwangs. Der Artikel ist dem Problem der Wertgrundlagen des Gewaltzwangs als einer besonderen Art der Tätigkeit gewidmet. Der Autor begründet die Aktualität, erschließt die theoretischen und methodologischen Voraussetzungen ihrer Entdeckung. Im Artikel sind Wertgrundlagen der Gewaltanwendung in der gegenwärtigen Gesellschaft bestimmt. Der Autor schließt auch seine Sicht ihres Hauptinhalts vor.

ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПЕНИТЕНЦИАРНОЙ СИСТЕМЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Взаимосвязь нравственных и правовых форм нормативного регулирования общества можно адекватно оценить лишь в широкой историко-культурной динамике: многие из современных явлений и особенностей российской пенитенциарной системы имеют свои исторические корни, восходящие к периоду формирования правовых и моральных основ общественного сознания.

Историю наказаний в России принято отсчитывать с XIII в., так как именно к этому периоду относится первый опыт кодификации древнерусского права, отраженный в «Русской Правде» Ярослава Мудрого. До этой поры можно говорить лишь о «предыстории», где весьма проблематичным представляется отделение собственно правовых и нравственных начал от нравов архаичных или проявлений властного своеволия.

Так, например, заключение как способ наказания на Руси использовалось с древнейших времен, однако практика содержания под стражей до XIII в. не имела под собой правовых оснований. Законы до этого времени были замещены стихийно сложившимися локальными традициями и обычаями, которые к тому же значительно варьировались не только от территории к территории, но и от одной локальной общины к другой.

Строго говоря, невозможно говорить и о моральных основаниях подобных практик, поскольку решения о них принимались, как правило, на основе общепринятых (традиционных) нравов и коллективных решений общины. Часто такие решения были основаны на утилитарных принципах выживания коллектива как целого — например, преступник мог избежать наказания, если он был практически полезен общине. Даже в более поздние времена, когда правовая система была уже по большей части сформирована, община предпочитала выдавать властям невиновного, но бесполезного ее члена, представляя его в качестве изобличенного преступника. Что же касается княжеских решений, то они или ориентировались на сложившиеся нормы и мнения «мира» (мелкие преступления вообще отдавались на откуп общине), или же (в условиях отсутствия прямого противодействия) были откровенным самоуправством.

«Русская Правда» представляет собой ряд сборников и извлечений, составленных из княжеских уставов, обычного права и части византийских источников. Моральные нормы, артикулируемые в этих документах, отражают систему ценностей и представлений о справедливости человека феодальной эпохи, слитую с этико-религиозными византийскими идеями и локальными представлениями о христианских ценностях [См.: 2, 257].

В «Русской Правде» слово «наказывать» выражается в понятии «казнить», что обозначало «восстанавливать нарушенные преступлением права». Чтобы показать историческую динамику видов «казней», основные из них надо изложить в историческом порядке:

Месть — возмездие, совершенное руками потерпевшего. Месть на ранних этапах развития пенитенциарной системы не только признана, но и прямо предписана законом. Однако при невозможности отомстить, потерпевший мог взять за обиду

и деньги: «Если кто будет избит до крови или до синяков, то ему не надо искать свидетеля, если же не будет на нем никаких следов, то пусть приведет свидетеля, а если он не может, то делу конец. Если не может отомстить за себя, то пусть возьмет с виновного за обиду 3 гривны и плату на лечение» [1, 580].

Смерть должна была следовать за убийство, но не за увечье и не за личные оскорбления. Отметим по этому поводу *родовой* характер мести (имеющей, следовательно, корни в общинно-родовых нравах) и требование *равного* возмездия, также отображающее коллективистские нравы (эгалитарные требования уравнивающей, а не распределяющей справедливости).

Сыновья Ярослава отменили этот закон, но месть не была до конца уничтожена: так, оскорбленный мог связать обидчика и побить его. То есть месть состояла уже в лишении свободы и телесном наказании. В любом случае, наблюдается смягчение института кровной мести, что говорит и о постепенном изменении нравственных норм.

С заменой родовых союзов общинными месть постепенно отмирала, так как функции возмездия к этому времени принимает на себя уже оформленная власть. В истории месть стала чаще заменяться выкупом. Иногда при участии всей общины происходило прощение преступника, абсолютно немыслимое на архаичной родовой стадии. Эти изменения указывали, прежде всего, на укоренение в нравственной культуре ценностей христианства с его идеями милосердия, искупления, всепрощения.

«*Выдача головой*» — одна из первых стадий процесса отмирания кровавой мести. Когда государство уже сильнее частного лица, родовых и общинных союзов, но народное сознание еще требует самосуда как проявления справедливости, то в качестве компромисса месть самосудная заменяется местью по приговору суда. В России, по договору с греками 945 г., византийский суд *узаконивает* выдачу убийцы родственникам убитого для мести.

С одной стороны, «выдача головой» представляется капитуляцией государства перед талионом, с другой — сама необходимость судебной санкции показывает, что месть сама по себе, без правового обоснования, перестала выполнять функции стабилизации отношений.

Появляется и еще одно новшество, немыслимое в родовом обществе: добровольная выдача себя для умиловления мстителя и склонения его к принятию выкупа («покора»). В этом случае опять же шла апелляция к христианским ценностям, предписывающим прощение и любовь ко всем, не исключая и врагов потерпевшего.

Вира. Уголовное значение виры, назначавшейся за убийства и увечья, известно со времен Владимира: когда он начал казнить разбойников, дума указала ему на невыгодность казни, в то время как вира давала средства для приобретения коней и оружия. Таким образом, вира имела утилитарное значение, устанавливая материальный эквивалент причиненному ущербу. Наказание приобрело денежное выражение — это, помимо прочего, указывало на отступление от архаичного принципа равенства, поскольку преимущества приобретал тот, кто обладал большими средствами.

Для Руси с ее преимущественно эгалитарными представлениями о справедливости компромиссом между законом и ценностями стала «дикая вира», которая взыскивалась не с одного преступника, а со всей общины, к которой он принадлежал. Такая, фактически круговая, порука в России оказалась более живучей чем в Европе. Соответствующий вире штраф за другие правонарушения, кроме убийства и увечья, на Руси назывался *продажей*.

Поток и разграбление. Поток — лишение личных прав, а разграбление — лишение имущественных прав. Поток и разграбление постепенно заменили виру, а прак-

тика распространяла это наказание и на политические преступления. При тесной солидарности имущественных и личных прав семьи, естественно страдали жена, дети, что опять же указывало на укорененность родовых нравов. Разграбленное имущество иногда делили «по всему городу»; в княжествах же оно поступало князю.

Именно из потока развились более поздние виды уголовных кар, а именно: изгнание и ссылка, заключение, обращение в рабство.

Смертная казнь. Фактические указания на применение смертной казни относятся к древнейшим временам; известно свидетельство арабских писателей о том, что русы казнят воров через повешение. При Владимире I временно была введена смертная казнь за разбой. Развитию смертной казни способствовали внешние влияния, прежде всего византийское право, а потом татарские обычаи. Отметим, что моральность смертной казни в Древней Руси не ставилась под сомнение даже в религиозных кругах.

Словом, виды наказаний на Руси развивались один из другого: в случае невозможности применения мести, наступали денежные выкупы; в случае имущественной несостоятельности — уголовная ответственность. Наказание возникает в форме частного вознаграждения лица пострадавшего. С течением времени начинает карать и государство.

В плане изменения нравов особо показательны изменения, которые происходят с институтом кровной мести. В Правде Ярослава мы находим жесткие нормы кровной мести. Но после Ярослава его сыновья — Изяслав, Святослав и Всеволод, собравшись с боярами, отменяют кровную месть за убийство, установив выкуп деньгами.

Следовательно, именно с этого момента на Руси начинает отмирать существовавший ранее *принцип равного возмездия*. Этот исторический этап применительно к истории нравственности можно классифицировать как время перехода от родовых отношений и коллективных нравов к учету прав индивидуума рассматривать моральные вопросы относительно самостоятельно.

Отметим, все же, что, несмотря на кодификацию права в «Русской Правде», определенная роль продолжала отводиться и общине, которая была ответственна за всех своих членов, а, следовательно, и за происшествия на ее земле. Только за тяжкое преступление община выдавала преступника князю, который и выносил приговор. Следовательно, какое-то время родовые нравы продолжали сосуществовать с законами. Более того, следы и проявления обычая кровной мести как яркого выражения родовых нравов можно наблюдать и до настоящего времени, хотя теперь он все же однозначно воспринимается большинством как догосударственный пережиток и однозначно существует вне правового поля. Каковы же истоки появления этого обычая и что привело к отказу от него?

Обязанность кровной мести в рамках талиона является одним из специфических признаков родового общества. Так, справедливость, понимаемая как равное возмездие («отвечай добром на добро, а злом на зло»), свойственна практически всем известным народам на ранних, родоплеменных стадиях их развития. Существенно, что и такая справедливость (Аристотель бы назвал ее ограниченной или половинчатой) все же приводит к реальному ограничению насилия. Тому, кто совершает насилие, талион дает знать, что он с неизбежностью получит адекватный ответ: выпущенная стрела по неотвратимому закону родовой жизни вернется к нему, поразит его и/или его ближайших родственников. Таким образом, страх неотвратимости возмездия становится действенным сдерживающим фактором, часто ограничивающим насилие.

При этом талион ставил и определенные рамки мщения: того, кто отвечает на насилие, он обязывал ограничивать жажду мести правилом равного возмездия, то есть объем совершенного зла должен быть равен объему зла ответного. При этом очевидно, что основная трудность была не в том, чтобы побуждать людей к мести, а в том, чтобы сдерживать их мстительные чувства.

Следует признать, что в родовом обществе талион играл позитивную роль: правило талиона служило предупреждением о том, что так или иначе, но справедливость будет восстановлена. Оно также ограничивало кровную месть до размеров, соотносимых с причиненным ущербом, удерживая возмездие в установленных рамках.

В целом это дает основание для признания талиона универсальным *моральным* регулятором догосударственного («естественного») состояния. Хотя большинство исследователей исключают его из числа моральных принципов. Очевидно, однако, что они судят его с точки зрения более развитых эпох, а не в контексте его изначального функционирования.

Собственно объективность правила «равного возмездия» начали ставить под сомнение уже в раннеклассовом обществе. Это было связано с индивидуализацией человека, переходом от родовых и коллективных нравов к личным ценностям. На этом фоне становились явственно видными недостатки талиона.

Во-первых, месть не всегда может вернуть утраченное — потерянный глаз остается потерянным, даже если равное действие было применено к виновнику. Смерть отдельного человека является непоправимой и невозстановимой — если считать его не просто взаимозаменяемой частью рода (как это практиковалось в архаичном коллективистском мышлении), а свободным индивидуумом. Эта же рождающаяся индивидуальная свобода постепенно отменяла знак равенства между индивидуумом и родом, что делало бессмысленной именно *родовую* месть.

Во-вторых, в принципе кровной мести изначально отсутствует всякая возможность свободного выбора. Так, например, человек обязан участвовать в акциях возмездия и отвечать за преступления всех более или менее близких родственников. Для родового общества свободный выбор, очевидно, не имел никакой позитивной ценности. Более того — он был опасен, поскольку мог (в силу своей непредсказуемости) поставить под угрозу выживание рода. Социум на протяжении тысячелетий вырабатывал правила, обеспечивающие относительную стабильность существования, которую свободный поступок мог поставить под сомнение или разрушить. Именно поэтому любая самостоятельность здесь жестко пресекалась. Для общества же раннеклассового свободный выбор стал основой для самореализации и развития, а многие коллективные родовые ценности — символом стагнации и косности. Соответственно родовой механизм талиона, не соответствующий новому этапу вычленения индивидуумов из родовой массы, стал давать заметные сбои.

В-третьих, талион довольно шаток с нравственной точки зрения. Собственно говоря, все его действенные ограничения (неотвратимость и соразмерность) основаны исключительно на страхе расплаты. Страх сам по себе не может служить нравственным регулятором — он должен пройти серьезные метаморфозы, чтобы превратиться в стыд (как страх перед идеальными социальными санкциями), а затем и в индивидуальную совесть (как своеобразный интериоризированный стыд). Именно на уровне стыда (в виде боязни общественного порицания) и совести и строится в дальнейшем система моральных санкций. Страх имеет также еще один серьезный недостаток — очевидно, что преступление, совершенное тайно, может остаться безнаказанным, и санкции в виде наказания не последует. Совесть в этом отношении

представляет более действенную внутреннюю санкцию, не зависящую от факта раскрытия преступления (в этом также состоит и ее преимущество перед стыдом).

Таким образом, если для догударственного родового общества талион имел вполне позитивное значение и (возможно, с некоторыми оговорками) мог быть отнесен к моральным принципам, то в обществе государственном, где бурно проходил процесс индивидуализации, он превратился в пережиток, тормозящий социальное и культурное развитие.

Три (приведенных выше) возражения, обращенных к институту талиона, имеют отношение к моральным нормам. Но еще одно весомое возражение возникает со стороны норм правовых. С возникновением государства, как это видно на примере «Русской Правды», нормы кодифицируются, а насилие санкционируется на уровне власти. Государство принимает на себя исключительное право карать и миловать, следовательно, любой самосуд, даже оправданный традицией, подрывает устои государственной власти. Поэтому в оппозицию талиону становится не только индивидуальное моральное сознание, но и весь государственный аппарат. Так, Ярославичи со своими боярами официально подтверждают недопустимость кровной мести, резонно считая, что тем самым они укрепят свою власть, переводя процесс возмездия в цивилизованное судебное русло.

Отметим, что этап, аналогичный тому, который маркируется «Правдой Ярославичей», проходят практически все общества. При этом на смену талиону приходит иной принцип, переносящий тяжесть морального выбора с коллективных норм на личность. В самом развитом виде этот новый принцип присутствует в золотом правиле нравственности, которое гласит: «Поступай по отношению к другим так, как ты хочешь, чтобы другие поступали по отношению к тебе». Вместо страха наказания здесь действующей причиной становится свободное желание личности. Справедливость в этом контексте есть стремление самого человека отказаться от узкого эгоизма ради ближних.

Для христианской традиции мы наблюдаем такую смену моральных принципов на примере сравнения Ветхого и Нового заветов, этики закона Моисея и заповеди любви Иисуса. В ветхозаветной традиции Моисея правило талиона звучит так: «Душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» [3].

Нагорная проповедь, можно сказать, отразила развитие морали и переход от принципа справедливости к идее милосердия Иисуса Христа: «Вы слышали, что сказано: «око за око, зуб за зуб». А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую. И еще: Вы слышали что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших...» [4]

Логика Евангелия ясна: не отвечай злом на зло, ведь насилие, бесконечно порождающее насилие, ведет мир к гибели. Насилие не может быть оправданным никогда, ни при каких условиях, ни в какой форме. Так обозначается конец одой эпохи, одной культурной формации и начало другой. На смену ветхому человеку приходит человек новый, который отличается от первого главным образом тем, что понимает норму «не убий» как «непротивление злу».

Следовательно, надо подчеркнуть, что помимо естественных социокультурных причин, заставивших исключить принцип талиона из правовой кодификации, на «Правду Ярославичей» повлияло и воздействие христианства с его заповедью любви.

Отметим далее положительные и отрицательные стороны изменений в праве с точки зрения морали. Очевидно, что отмена кровной мести, т.е. отказ власти от

поощрения убийства является главным «плюсом»: убийство уже не считается морально оправданным (хотя смертная казнь убийством пока не считается). Кровная месть заменяется денежным выкупом, но «минус» состоит в том, что человек рассматривается исходя из его социального положения, а не моральной ценности. Таким образом, «Правда Ярославичей» отражает и оборотную сторону рождающегося индивидуализма: увеличивающееся расслоение общества на бедных и богатых.

Так, «монетарный» смысл во время Ярославичей носило и само слово «суд». Оно иногда употреблялось и в значении судебного сбора, дохода. Впрочем, мы встречаем его и как понятие решения, заключения, конца. Летопись говорит в этом смысле: «ему суд пришел», т.е. конец, смерть. Также слово «посудить» употребляется в смысле отменить, уничтожить [1, 613]. Эта двойственность, при которой доход и смерть выражаются одним словом, маркирует распад эгалитарной общины и имущественное расслоение, при котором, например, неимущего судили по закону, в то время как зажиточный человек был способен откупиться от наказания за убийство.

Еще одним способом уйти от наказания являлась «жалованная грамота», так называемый иммунитет, привилегия, личная милость князя, освобождавшая человека от суда. Но все эти исключения показательны для послеродового, т.е. классового общества, где сама мораль, по словам Ф. Ницше, вместе с имущественным расслоением, сама расслаивается на «мораль рабов» и «мораль господ» [См.: 5, 321].

Исходя из всего выше изложенного, подведем итоги, сделаем выводы:

1. Постепенно в обществе происходит смягчение нравов, которое выражается в отмирании института кровной мести. В «естественном состоянии» единственным средством обуздания внешних посягательств могла быть только сила, поэтому талион был священной обязанностью и символом готовности рода постоять за себя. Государственный подход более утилитарен — месть заменяется «виroy» и «продажей», устанавливающей материальный эквивалент наказанию.

2. Важную роль в процессе перехода от талиона к собственно нравственной и правовой регуляции играет принятие христианства. Именно в божественном суде усматривается высшая опора справедливости, а в самых правовых нормах проявляется возможность воззвания к прощению, милосердию.

3. С развитием общества и индивидуализацией морали наблюдается отказ от личного мщения через апелляцию к высшей силе или к авторитету. Опорой справедливости становится князь, устав, государство. Справедливым на этом этапе считается то, что исходит от власти и подкреплено ее силой и авторитетом. Мщение при этом еще не исчезает до конца, но превращается — отчасти — в правовое наказание.

4. Практически все правовые нормы Древней Руси трансформированы общинной моралью и обычаями: в подавляющем большинстве случаев общественные ценности ставятся выше индивидуальных предпочтений.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Киевская Русь. Сборник / Под ред. В.Н. Сторожева. Т.1. — М.: Типография товарищества И.Д. Сытина, 1910. — 664 с.
2. Этика / Под общей редакцией А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко. — М.: Гардарики, 2000. — 496 с.
3. Библия. Ветхий завет. Второзаконие, 19: 21.
4. Библия. Новый завет. Матф. 5: 38-39, 43-44
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. — Минск: Попурри, 1997. — 624 с.

Аннотация: Статья посвящена этическому и культурно-историческому анализу древнерусских правовых норм на стадии их формирования. В качестве объекта

анализа выступает «Русская правда». На примере ее статей автор показывает процесс перехода от архаичного талиона к собственно нравственной и правовой регуляции общественных отношений.

Development of penal system in ancient Russia: ethical, legal and cultural dimensions
(Liapina Olesya, Mordovia State University, Saransk)

Abstract: The article is focused on ethical, legal and cultural analysis of ancient Russia legal norms on the stage of their forming. The codex “Russian Pravda” is a basis for textual and normative analysis. By the example of its statements the author shows the process of transition from archaic norms of blood feud to moral and legal regulation of social interactions.

Подоль Р.Я.,
Рязанский государственный университет
им. С.А. Есенина, заведующий кафедрой философии,
кандидат философских наук, доцент

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ 20-Х ГГ.: АЛЬТЕРНАТИВНОСТЬ ПОДХОДОВ

Научный анализ всемирной истории всегда напрямую связан с проблемой выделения основных этапов ее развития. К началу XX века в философии истории утвердились два основных подхода к периодизации всемирного исторического процесса, один из них назывался унитарно-стадиальным, а другой, – плюрально-циклическим. В первом подходе преобладала идея единства мирового исторического процесса, в поступательном развитии которого выделялись, сменяющие друг друга, определенные стадии экономического развития. В другом подходе вместо идеи унитарности, т.е. единства мирового исторического процесса, утверждался принцип обособленности развития различных стран и народов. А общим моментом в их исторической эволюции объявлялись локально ограниченные культурно-социальные циклы, в которых первоначальные тенденции зарождения и прогрессивного развития той или иной культуры перерождались в ее угасание и в конечном итоге приводили к завершению данного культурно-исторического цикла.

С наибольшей научной последовательностью унитарно-стадиальная концепция воплотилась в марксистской теории общественно-экономических формаций. Следует подчеркнуть, что в начале XX века эта теория, составляющая научное ядро марксизма, вызывала больше всего критических нареканий со стороны противников материалистического понимания истории. Но не менее важно заметить, что и в концепциях, придерживавшихся материалистического подхода к анализу исторического процесса, теория общественно-исторических формаций не являлась доминирующей. Более того, ее познавательное и методологическое значение в полной мере не осознавалось тогда даже многими приверженцами марксизма.

Вопреки этим очевидным фактам, но в соответствии с господствующими идеологическими установками, в научных исследованиях советского периода даже 20-х годов провозглашался тезис, что после победы социалистической революции марксистская теория общественно-экономических формаций в самый короткий срок стала полностью доминировать в российской исторической науке. В данной статье на конкретном научном материале показывается несостоятельность этого иллюзорного стереотипа, мало соотносимого с реальной ситуацией развития отечественной историософии в первой четверти XX века.

Ярким подтверждением тому являются труды известного русского историка А.И. Тюменева (1880-1959), который еще в дореволюционное время издал несколько работ по теории исторического процесса. В 1922 г. вышла очередная книга А.И. Тюменева «История труда»¹, в которой кардинальная смена важнейших общественных форм организации труда объявлялась главным критерием для анализа поступательного развития всемирной истории. Свой подход автор аргументировал тем, что труд является не просто важнейшим, но и определяющим фактором становления социума.

Известно, что К. Маркс начинал работу над «Капиталом» с обращения к феномену труда, что позволило ему в дальнейшем перейти к анализу исторически определенного способа производства, который, будучи определенной стадией развития всемирной истории, определяет тот или иной тип общественно-экономической

формации.

Но А.И. Тюменев в своей «Истории труда», проигнорировал эту важнейшую марксистскую категорию, поскольку его мало интересовала совокупность экономических отношений, лежащих в основе конкретного способа производства. Он считал что, наряду с «изменением способов и орудий производства, не менее существенное значение имеют изменения, происходящие в организации труда»². Акцент на анализ *организационно-трудовых отношений* был сделан им совершенно осознанно, поскольку в дальнейшем А.И. Тюменев пояснял, что «... в развитии производительной деятельности мы должны различать, прежде всего, две стороны: 1) изменения в способах и приемах производства и 2) изменения, совершающиеся в формах организации труда»³. Отсюда следовало, что именно эти важные факторы развития трудовой деятельности в большей степени, чем какие-либо другие, определяют основные этапы эволюции человеческого общества. А объективные закономерности развития всемирной истории, считал А.И. Тюменев, отражают не что иное, как «изменения способов производства и различных форм организации труда»⁴.

На основе данного подхода, А.И. Тюменев, в своей «Истории труда», выделил пять исторических периодов, связанных с последовательной эволюцией важнейших форм организации общественного производства. Первый из них он связывал с развитием трудовых отношений в родовой общине. Этот древний этап развития примитивной трудовой деятельности А.И. Тюменев связывает с двумя видами общинного производства: матриархальной и патриархальной общинами. На социально-экономической основе последней произошло первое великое разделение труда, и было положено начало эксплуатации чужого труда⁵.

Смену этой первой общественной формы труда А.И. Тюменев связывал с переходом от примитивного земледелия к хлебопашеству и плужной обработке земли⁶. Характерными чертами этого процесса, по его мнению, явились: начало оседлости и возникновение обменных отношений, которые в последующем обусловили возникновение городской рыночной торговли и ремесла⁷. А с развитием торговых связей между городами, трудовая деятельность еще более дифференцируется и усложняется, принимая размеры национальные и государственные»⁸.

Этот процесс расширения торговых связей, по мнению А.И. Тюменева, положил начало переходу к следующей исторической стадии, которую он назвал «национальным хозяйством». Этот исторический период связан также с появлением «торгового капитала», на базе которого в последующем формируется «колониальное хозяйство нового времени»⁹. Именно, колониальная политика наиболее развитых колониальных стран, как считал А.И. Тюменев, явилась толчком для развития крупного производства, обусловила возникновение «машинного способа производства» в Западной Европе и появление эпохи промышленного капитализма¹⁰.

В своей книге о промышленном капитализме А.И. Тюменев написал: «Одно из главных его отличий от предшествующих способов производства составляет именно его склонность к безграничному расширению... Переворот, происшедший в конце XVIII века в способах производства и постепенно захватывавший одну область промышленности за другую, неизбежно должен был, в конце концов, привести к такому же перевороту в способах и средствах сообщения»¹¹.

Этот переворот, по мнению автора книги «История труда», и привел, в конце концов, к возникновению «мирового хозяйства»¹², характерными признаками которого являются: усиление роли финансового капитала в производстве, монополизация производства, борьба за мировые рынки и источники сырья, а также ми-

литаризация политики. Все эти факторы с неизбежностью ведут к углублению антагонистических противоречий и, в конечном счете, к новой социальной революции социалистического типа.

Последняя глава книги А.И. Тюменева «История труда» посвящена эпохе социализма. По его убеждению, это будет «...единое мировое и планомерно организованное хозяйство, которое явится не только завершением капиталистической стадии мирового развития, но и всего долгого пути, пройденного человечеством от жалкой первобытной коммунистической семьи к коммунистическому строю, объединяющему в единое целое весь мир»¹³.

В завершении подчеркнем, что предложенная А.И. Тюменевым концепция развития мировой истории на основе анализа исторических форм организации труда, являлась типичным выражением принципа экономического эволюционизма, весьма популярного в отечественной социологии начала XX века. Этот принцип поддерживали те русские историки, которые абсолютизировали роль материально-производственных факторов при анализе всемирного исторического процесса.

Одним из них был Н.А. Рожков (1868-1927), который принадлежал к той плеяде историков-профессионалов, кто еще до революции серьезно занимался методологией исторического познания. Более 20 лет он посвятил подготовке многотомного исследования, получившего название «Русская история в сравнительно-историческом освещении (Основы социальной динамики)»¹⁴. Даже беглое знакомство с «Русской историей...» позволяет увидеть весьма существенные расхождения исторической концепции Н.А. Рожкова с марксистской теорией общественно-экономических формаций.

Мы уже подчеркивали, что вокруг концепции материалистического понимания истории велось тогда немало споров, и Н.А. Рожков не мог остаться в стороне от них. «Даже самые горячие непримиримые противники экономизма в социологии не отрицают, что многое можно и должно объяснить непосредственно из экономики. Спор идет только о том, можно ли отсюда объяснить, в конечном счете, все в общественной жизни и ее развитии»¹⁵.

Это последнее добавление лучше всего показывает расхождение Н.А. Рожкова с историческим материализмом и определяет его приверженность к полифакторному анализу всемирной истории. В противовес марксистской теории общественно-экономических формаций, он предложил разработанную им концепцию эволюции «психических типов». По мнению Н.А. Рожкова, эта концепция имеет важное преимущество перед другими, поскольку: «... она органически связывает воедино все различные проявления духовной культуры к экономическому базису как непосредственно, так и, в конечном счете, - через посредство социальной и политической надстройки»¹⁶.

Приведенное резюме автора ярко свидетельствует о том, что в историческом познании он, несмотря на определенную близость к экономическому материализму, так и не принял марксистскую унитарно-стадиальную концепцию развития исторического процесса. Пройгнорировав теорию общественно-экономических формаций, за ее, как он считал, избыточный экономический монизм, он ввел в свою социологическую концепцию понятие «психологического типа». По его мнению, психологический фактор является определяющим для развития и материальной, и духовной культуры, а потому и должен приниматься в качестве наиболее верного научного критерия для периодизации всемирной истории.

На основе этого критерия, в «Русской истории в сравнительно-историчес-

ком освещении», Н.А. Рожков выделил *девять основных периодов* развития всемирной истории. Вот как они представлены в его классификации: 1. Первобытное общество, 2. Общество дикарей, 3. Дофеодалное общество или общество варваров, 4. Феодальная революция, 5. Феодализм, 6. Дворянская революция, 7. Господство дворянства (старый порядок), 8. Буржуазная революция, 9. Капитализм»¹⁷.

Даже беглого взгляда достаточно, чтобы увидеть, отсутствие в этой схеме единого научного основания для выделения основных этапов развития всемирной истории. Так, если «дофеодалное общество» по целому ряду признаков, можно хоть как-то соотнести с античной историей, а «господство дворянства» – с капитализмом, то совершенно не представляется возможным соотносить социальные революции (феодальную, дворянскую, буржуазную) с основными периодами мировой истории, существовавшими, как он отмечал, достаточно долго.

Несмотря на очевидную для нас авторскую экстравагантность, предложенная Н.А. Рожковым схема развития мировой истории, представляет несомненный интерес для исследователя, поскольку она позволяет увидеть, что в советской историософии 20-х годов могли существовать столь альтернативные отклонения от марксовой теории общественно-экономических формаций. Автором одного из подобных «отклонений» тогда являлся и куда более авторитетный и последовательный марксист А.А. Богданов (1873-1928), чьи экономические работы пользовались большой популярностью в первое послеоктябрьское десятилетие.¹⁸

Речь идет, прежде всего, о «Кратком курсе экономической науки», первое издание которого вышло в свет еще в 1906 году. Политэкономия Богданова, по оценке В.И. Ленина, сыграла положительную роль в борьбе с идеалистическими течениями в философии истории дореволюционного периода. Но при этом необходимо отметить, что социологическая концепция А.А. Богданова была слабее его экономической теории, поскольку была выстроена на принципах экономического эволюционизма и философского эмпириомонизма. Именно поэтому она существенным образом расходилась с теорией исторического материализма.

Первый и весьма принципиальный отход от марксистской теории у А.А. Богданова проявлялся в том, что он не придавал должного значения категории «общественно-экономическая формация», а потому и не ввел ее в научный оборот. Его концепция всемирной истории была построена с учетом критерия эволюции «общественных форм», последовательно сменяющих друг друга под воздействием качественных изменений в организации общественного производства.

В процессе постоянной работы над «Кратким курсом экономической науки», который выдержал (с 1906 по 1922 г.) более десяти переизданий, А.А. Богданов неизменно придерживался избранного критерия эволюции общественных форм, но при этом постоянно уточнял формулировку самого понятия «общественная форма». Это свидетельствует о том, что у него поначалу не было четкого понимания этимологии данной категории. Постоянно уточняя ее содержание, он, в конце концов, пришел к убеждению, что каждой «общественной форме», прежде всего, присущи три важнейшие признака: общественная организация труда, соответствующие ей производственные отношения и выстроенные на этой основе формы распределения.

Исследуя эволюцию общественных форм, А.А. Богданов в качестве движущей силы технического прогресса выделял демографический фактор, рассматриваемый им в качестве побудительной силы совершенствования связей общества с внешней природной средой. В «Кратком курсе экономической науки», анализируя доклассовое общество, он выражал эту позицию следующим образом: «Увеличивающее-

ся перенаселение еще более увеличивает силу голода. Эта сила заставляет изменить психологию первобытного человека и совершенствовать свои связи с природой»¹⁹.

Но по мере усложнения социальной структуры общества, дифференциации производства, развития форм обмена, совершенствования товарно-денежных распределительных отношений, становилось все труднее определить этимологию самого понятия «общественная форма» и оно обрело у А.А. Богданова все более аморфный характер. Очевидно, этим объясняются те изменения в схеме исторического процесса и в определениях общественных форм, которые он вносил в разные издания «Краткого курса...». Так, в издании 1906 г. он выделял в человеческой истории восемь периодов: 1) первобытный родовой коммунизм; 2) патриархально-родовая организация общества; 3) феодальное общество; 4) мелкобуржуазное общество; 5) эпоха торгового капитала; 6) промышленный капитализм (эпоха мануфактуры); 7) промышленный капитализм (эпоха машинного производства); 8) социалистическое общество²⁰.

Характеризуя самую раннюю общественную форму — «первобытный родовой коммунизм», он отмечал, что общественная организация первобытного периода имела форму родового союза. Пределами этой формы определялись экономические отношения родовой группы, которые он определил как самое примитивное сотрудничество в интересах выживания.

«Если распределение труда в производстве, — писал А.А. Богданов, — зависело не от личной, а от коллективной воли, то и распределение *продукта* этого труда должно было являться делом всей группы. Группа давала каждому по его потребностям. Следовательно, первобытное распределение имело организованный коммунистический характер»²¹. ... «Производственным отношениям первобытно-родовой группы вполне соответствовали ее формы распределения»²². Как видим, данная общественная форма содержит в себе три главных признака: во-первых, это общественная организация на основе родового союза; во-вторых, это характерные родовому союзу производственные отношения в виде простого сотрудничества, лишённые экономического господства и подчинения, не знающие ни насилия, ни свободы; а в-третьих, это коммунистический характер распределения.

Казалось бы, характерные признаки первобытной формации, отмечаемые А.А. Богдановым, вполне могут свидетельствовать о его твердых марксистских позициях. Но на деле, все было значительно сложнее. В исторической схеме А.А. Богданова отсутствует рабовладельческое общество, как отдельная общественная формация, поскольку он полагал, что отношения рабовладения, меняя свою специфику, существовали во всех без исключения докапиталистических формациях. Другое принципиальное расхождение с марксистской исторической теорией у А.А. Богданова проявлялось в том, что развитие трудовой деятельности он связывал с сознательной борьбой людей за улучшение условий жизни. «Сознательной борьбой за существование или, короче, *трудо*, — писал он, — называется затрата человеческой энергии для определенной, заранее сознаваемой цели»²³. Из этого, как он считал, можно сделать вывод о том, что первобытно-родовое общество необходимо относить к доисторической эпохе, а потому понятие общественной формации к нему в полной мере не применимо.

Для аргументации своей позиции по этому вопросу он выделял основные черты общественной психологии этого общества, отличающегося от всех других исторических этапов застойностью развития. «Никакое из известных науке обществ не отличалось такой застойчивостью, — пишет А.А. Богданов, — такой неподвижностью

форм жизни, как первобытное коммунистическое»²⁴. Словом, ясно, что в первом издании «Краткого курса...» А.А. Богданов в противопоставлении марксизму отвергал рабовладельческую формацию, а первобытно-родовое общество относил к доисторической эпохе.

Если же обратиться к изданию данной работы 1922 г., то в ней А.А. Богданов не только существенно изменил свою прежнюю схему исторического процесса, но и поменял местами некоторые «общественные формы». После этого его историческая периодизация приняла следующий вид: 1) первобытно-родовой коммунизм; 2) феодальное общество; 3) рабство; 4) крепостное хозяйство; 5) ремесленно-городской строй; 6) торговый капитализм; 7) промышленный капитализм; 8) финансовый капитализм; 9) социалистическое общество²⁵. В этой периодизации всемирной истории А.А. Богданова насчитывается уже девять общественных форм. Произошло это за счет выделения им рабства в отдельную формацию, соотнесенную с феодализмом. Кроме того, в схеме выделяется крепостное хозяйство и идущий ему на смену ремесленно-городской строй, а промышленный капитализм, в свою очередь, уступает место эпохе финансового капитализма.

Серьезные расхождения с историческим материализмом у А.А. Богданова проявлялись и в том, что в характеристике экономических отношений он преувеличивало значение отдавал уровню развития технических средств производства и совершенствованию организационных форм производственной сферы. По мере усложнения организаторских функций в общественном производстве, по мнению А.А. Богданова, происходило развитие распределительных отношений в экономической сфере. В развитии всемирной истории, считал он, детерминирующую роль играют «новые формы разделения труда. Одна из них имеет наибольшее значение для дальнейшего развития: это выделение труда, организующего производство»²⁶. И далее он констатировал, что: «Процесс обмена, т.е. точнее — общественного разделения труда, совершаясь на почве развития техники, сам представляет могучий двигатель развития для всех последующих исторических формаций»²⁷. Как видим, в исторической концепции А.А. Богданова имела место абсолютизация не только природно-биологических факторов, но и определенная фетишизация технико-технологических изменений в общественном производстве.

Завершая краткий обзор самого раннего периода становления советской историософии уместно подчеркнуть, что мировоззренческие и методологические предпочтения, которых придерживались отечественные обществоведы в анализе исторического процесса, порой действительно не согласовывались с марксистской теорией общественно-экономических формаций. Да так было в 20-х годах: фактически развивались параллельно марксистская концепция и концепции ей альтернативные.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Тюменева А.И. История труда. Краткое руководство политической экономии. Пг., 1922.
2. Там же. С. 11.
3. Там же. С. 12.
4. Там же.
5. Там же. С. 20.
6. Там же. С. 30.
7. Там же. С. 46.
8. Там же. С. 79.
9. Там же. С. 84.
10. Там же. С. 123.

11. Там же.
12. Там же.
13. Там же. С. 178-179.
14. Рожков Н.А. Русская история в сравнительно-историческом освещении (Основы социальной динамики). Пг. — Л., 1919-1926. Т.1-12.
15. Там же.
16. Там же. С.11.
17. Там же. С. 21-22.
18. Богданов А., Степанов И. Курс политэкономии. Т. 1 — 2. Изд.2-е. М., 1918.
19. Там же. С.33.
20. Там же. С.27.
21. Там же. С.30-31.
22. Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. Изд.8-е М., 1906. С. 30.
23. Там же. С.3.
24. Там же. С. 32.
25. Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. Перепечатано с 10-го изд., переработанного и доп. Ш.М. Дволайцким при участии автора. — С. 27.
26. Богданов А.А. Краткий курс экономической науки. Изд.8-е. М., 1906. С. 36.
27. Там же. С.49.

Аннотации: Вопрос о периодизации всемирно исторического процесса всегда являлся наиболее спорным в социологической теории. В научных исследованиях советского периода утверждался тезис, что после победы социалистической революции, марксистская теория общественно-экономических формаций в самый короткий срок стала полностью доминировать в российской исторической науке. В статье на конкретном научном материале показана несостоятельность этого иллюзорного стереотипа. Несмотря на то, что теория исторического материализма действительно становилась официальной идеологией, полемика вокруг вопроса о периодизации всемирной истории не затихала. В статье анализируются научные взгляды видных отечественных социологов первой трети XX века по проблеме периодизации всемирного исторического процесса.

R. Y.Podol (Ryazan state university named after S.Yesenin) Periodization of the world history in Russian philosophy at the beginning of the first third of the XX century.

Abstract: The question of the periodization in the world historical process has always been the most disputable in the philosophy of history. The Soviet period is not an exception to the rule. In spite of the fact that historical materialism by K. Marks became the official ideology of Soviet science, discussions around this question did not stop. Scientific points of view of famous native sociologists of the first third of the XX century concerning the questions of historical periodization are analyzed in the article. At the same time the stereotype that Marks's theory of the world formations, which was the only one in Soviet Historical Science, is being ruined.

Подоль Р.Я.,

Рязанский государственный университет
им. С.А. Есенина, заведующий кафедрой философии,
кандидат философских наук, доцент

БИОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОСОФИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

Бурное развитие естествознания в конце XIX века оказало сильное влияние на последующее развитие историософской мысли, породив своеобразный мировоззренческий и методологический феномен — социо-биологический детерминизм. Самые видные представители различных отраслей естественной науки стали проявлять пристальный интерес к наиболее острым дискуссионным проблемам исторического развития. Надо подчеркнуть, что биологический детерминизм, распространявшийся в отечественной науке, к этому времени имел уже устойчивую эмпирическую основу, созданную видными западными социологами Г. Спенсером, Э. Дюркгеймом, Р. Вормсом, работы которых были широко известны в России¹.

В нашумевшей работе «Организм и общество», изданной в России в 1897г., французский социолог Рене Вормс утверждал: «Анатомия, физиология и патология обществ воспроизводят, - в больших размерах и с важными добавлениями и изменениями, на все же той же основе, — анатомию, физиологию и патологию организмов. Законы, управляющие членами общественного тела, отчасти, по крайней мере, сходны с законами, управляющими клетками организма. Следовательно, все в обществе, элементы и законы, подобно — не говорим, разумеется, тождественно — тому, что мы находим в теле отдельного человека»².

«В России, - как отмечал в своей статье «Социология Вормса» Ф. Тележников, - у этой школы было немало последователей. Один из них, некто Новиков, заявлял, что «социология будет органической или ее не будет совсем»»³. Будучи в отличие от цитируемого им Новикова более умеренным сторонником органицизма, автор этой статьи также считал необходимым формирование социологии как синтезирующей общественной науки. «Социальных наук, - писал он, - столько, сколько выявляется социальных функций в общественных связях, явлениях. Социология же имеет дело с обществом как единым целым, как структурным общественным организмом. Исходя из этого, характерной чертой социологии является ее синтетичность»⁴.

Итак, в социо-биологизаторском детерминизме можно выделить *органицизм*, как одну из разновидностей этого методологического подхода к познанию законов общественного развития.

Одним из его сторонников был выдающийся русский физиолог К.А. Тимирязев (1843-1920), подготовивший к изданию незадолго до своей кончины фундаментальный труд «Исторический метод в биологии». В этой работе К.А. Тимирязев стремился показать, какие перспективы в научном познании всемирного исторического процесса открываются на основе редукции биологических законов к законам общественного развития. «Едва ли не самую характеристическою чертою, отметившей развитие естественных наук за XIX столетие, - подчеркнул К.А. Тимирязев, - должно признать тот коренной переворот в наших воззрениях на природу, который сблизил по методу изучения две области человеческого знания, казалось имевшие так мало общего — биологию с историей»⁵.

Ратуя за активное внедрение биологических методов в историческое познание, он подчеркивал, что: «мост между биологией и социологией в форме приме-

нения исторического метода строится одновременно с обоих концов — Дарвином и Марксом»⁶. В статье «Ч. Дарвин и К. Маркс» К.А. Тимирязев писал: «Основным исходным материальным фактором, определяющим историческое развитие человечества, Маркс признает факторы экономические, все остальное является «идеологической надстройкой». Главным фактором развития органических форм Дарвин признает исторический процесс, метафористически названный им «естественным отбором». Но в чем же заключается это явление естественного отбора? В приспособлении организмов к условиям их существования. Марксизм, таким образом, представляет собой не что иное, как перенесение тех же методов, какими пользовался Дарвин в естественно-историческом исследовании, в область общественно-исторической жизни»⁷.

Представители биологического детерминизма, механически перенося природные факторы на развитие общественных процессов, выступали с претензиями на создание особой науки, - биологической социологии. Одним из тех, кто предпринял труд внести весомый вклад в ее разработку, стал В.М. Бехтерев, опубликовавший в 1921 году книгу «Коллективная рефлексология». Этот объемный труд, идеи в нем представленные, по убеждению автора, должны были привести в познание исторического процесса новые научные перспективы.

Опираясь на известное положение о том, «что мир управляется одними и теми же законами, общими для всех вообще явлений - как неорганических, так и органических и надорганических или социальных», В. Бехтерев заявлял о том, что должна существовать особая социологическая наука - «коллективная рефлексология». *Задачи этой науки*, по его мнению, состоят в изучении механизма образования коллектива, с одной стороны, и с другой, - в изучении способов и проявления коллективных рефлексов, образующих в общей совокупности коллективную деятельность, по сравнению с индивидуальными рефлексам или индивидуальной деятельностью»⁸.

Различие между этой новой наукой и традиционной социологией, по его мнению, заключалось в том, что «социология имеет дело с социальными фактами и явлениями и их взаимодействием, объясняя и то, и другое с рефлексологической... точки зрения. Таким образом, коллективная рефлексология имеет дело с механизмом обобщения или социализации индивидуальных рефлексологических явлений, объясняя, как этим путем образуются коллективные рефлекс и подготавливается то или иное общественное явление»⁹.

Коллективная рефлексология, утверждал В.М. Бехтерев, не сводилась, к психологии, как по предмету своего изучения, так и по методу, ибо она, в противовес психологии должна была придерживаться строго объективного метода, общего для всего естествознания»¹⁰. Задавшись целью создать новый, поистине объективный научный метод, которым, как считал В.М. Бехтерев, до сих пор не располагала прежняя социология, он выводит целую группу законов, образующих *логический каркас этого метода*.

Законов у него было предложено 23. Это: 1) закон сохранения энергии, 2) закон пропорционального соотношения скорости движения с движущей силой, 3) закон тяготения, 4) закон отталкивания, 5) закон противодействия, равного действию, 6) закон подобия, 7) закон периодичности или ритма, 8) закон инерции, 9) закон непрерывного действия или изменчивости, 10) закон рассеивания энергии или энтропии, 11) закон относительности, 12) закон эволюции, 13) закон дифференцирования, 14) закон воспроизведения, 15) закон избирательного обобщения

или синтеза, 16) закон исторической последовательности, 17) закон экономии, 18) закон приспособления, 19) закон отбора, 20) закон взаимодействия, 21) закон компенсации или замещения, 22) закон зависимых отношений и 23) закон индивидуальности.¹¹

Уже само перечисление этих во многом эклектических связей, взятых на разных основаниях физического, психического и социального и претендующих на роль законов, объясняющих «способ или механизм возникновения коллективов», не требует дальнейших пространных комментариев. Ничего нового для развития научного познания истории обширная книга академика Бехтерева не приносила. *Значение ее* для того времени заключалось лишь в том, что она вносила определенный колорит в свободное развитие творческого познавательного процесса в отечественную историософию. Во всяком случае, она вызвала многочисленные отклики в научном сообществе и явилась также определенным раздражителем для официальной науки и идеологии.

Поскольку весь политический пафос исторического материализма заключался в научном предопределении будущего развития человечества, то и академик В. М. Бехтерев не смог устоять перед соблазном внести свой вклад в социальное прогнозирование. Твердо уверовав в свой метод он восклицал: «Если все это не случайности, если пульс человечества действительно бьется в унисон с биением космического сердца нашей планетной системы, то можно попытаться на этом основании составить нечто вроде политического гороскопа грядущих лет»¹².

И дальше им вполне безапелляционно выносился следующий вердикт. «На вопрос, распространится ли будущая у нас политическая буря еще дальше в ширь и в глубину, как уповают деятели перманентной революции, или же пойдет на убыль, как ожидают другие, – астроном может ответить: «скорее второе нежели первое. Максимум солнечной деятельности уже миновал, теплое и электрическое сердце нашей планетной системы должно вскоре успокоиться»¹³.

Впрочем, социал-биологизаторский подход к познанию общественного развития нашел в то время немало сторонников среди отечественных обществоведов. Среди них прежде всего выделялись П. Сорокин, Н. Гредескул, Б. Залкинд, М. Бубликов, Г. Малис, А. Штернберг, Е. Энгель. Но особенно показательным и характерным явился биолого-социологический очерк М.А. Бубликова «Борьба за существование и общественность. Дарвинизм и марксизм», опубликованный издательством «Сеятель» в 1926 г.¹⁴

Автор издания, придерживаясь широко распространенной тогда идеи, утверждал, что на основе отождествления методологии дарвинизма и методологизм марксизма только и можно придать социологии (т.е. социальному познанию) подлинно научную основу, позволяющую объяснить сложные процессы развития общественных отношений: «...Трудно построить здание социологической науки, науки о человеческом обществе, если не подвести под это здание фундамент в виде той общественности, которая сложилась еще до появления человека, другими словами, необходимо дать социологии биологическую основу».¹⁵ При этом автор очерка ссылался на утверждение известного русского биолога и антрополога И.И. Мечникова, что «...человек не единственное общественное существо: задолго до его появления были уже живые существа, соединенные в организованные общества»¹⁶. Комментарии относительно «притянутости» такой ссылки вряд ли необходимы.

Как один из приверженцев концепции биологического детерминизма в социологии М.А. Бубликов в своей книге настойчиво проводил идею о том, что специ-

фику общественных связей нужно изучать исходя из анализа ранних форм биологической эволюции в природе. «Обществами, - писал он, - кроме человека живут не одни животные. Общественность распространена и в растительном мире.»¹⁷

По его мнению, общественное развитие осуществляется прежде всего под воздействием биологических факторов природной эволюции. Без учета этого, социология в целом, не может дать ни адекватного объяснения развития истории, ни претендовать на сколько-нибудь верное прогнозирование перспектив развития социума.

«Эволюционный процесс, - утверждал М.А. Бубликов, - в конце концов, приведет к уничтожению всякого рода граней — классовых, национальных и государственных. Борьба между людьми прекратится, останется лишь борьба с природой. Неизбежность такого хода эволюции общественности, как фактора общего эволюционного процесса, не только вытекает из высшей морали, но и основана на данных биологии, как точной науки.»¹⁸

В таких же *крайних формах*, биологизаторство проявлялось и в работах профессора Н.А. Гредескула, который, хотя и отрицал наличие общественных связей в растительном мире, но признавал их наличие на уровне других более развитых форм жизни (у насекомых, птиц и т.д.). Во взаимосвязях насекомых и птиц, как считал Гредескул, уже наличествует¹⁹ — «передаточный психический механизм в виде чувства «симпатии» и «альтруизма». «Альтруизм, — писал он, — есть двигатель поведения живого существа в сторону, обратную эгоизму».²⁰ Этот механизм отсутствует у растений, но он есть у животных, а потому в животном мире существует не только «борьба за существование», но и «взаимопомощь», без которой нет общества, а есть только «массив», т. е., по-видимому, только случайное существование, чисто топографическое соседство.²¹

Как видим, представители биологизаторской социологии, подчеркивая связь между дарвинизмом и марксизмом, проводили идею о том, что не только классовая борьба является фактором развития общественной истории, но и фактор взаимопомощи также играет в ней весьма существенную роль, иначе общество есть только «массив», только случайное сосуществование. Именно поэтому, видимо, М.А. Бубликов решил назвать свою книгу «Борьба за существование и общественность», - точнее не скажешь.

Проводя идею отождествления эволюционной теории Дарвина и исторического материализма Маркса, автор пришел к следующему заключению. «Итак, сопоставление учения Дарвина с диалектическим материализмом Маркса показало нам, что у обоих этих великих ученых и мыслителей одинаковое диалектическое миропонимание. Поэтому как нельзя более прав Плеханов, когда он говорит, что «теория, носящая имя Дарвина, по своему существу есть диалектическая теория». Дарвин открыл диалектику в живой природе, Маркс - в обществе и природе. Диалектика Маркса и Дарвина может быть поставлена под знаком равенства. Мы здесь имеем полнейший монизм, совершенное единство. Маркс и Дарвин — это два маяка, которые освещают путь шагающему вперед культурному человечеству. Оба они величайшие революционеры: один в области познания природы, другой в области познания общества».²²

Биологизаторское направление в отечественной историософии первой трети XX века отличалось достаточной многоликостью. При этом особой популярностью пользовалось, особенно после Второго Всесоюзного Психоневрологического Съезда (1924), психологическое направление в социологии. Говоря об этом, следует

назвать психоаналитическую школу. Увлечение фрейдизмом было столь глубоким, что эту психологическую теорию, как и дарвинизм, некоторые отечественные психоаналитики стремились органично, как они полагали, соединить с марксизмом.

В 1924 г. А.Б. Залкинд опубликовал книгу с многообещающим названием: «Фрейдизм и марксизм». В этом же году вышла книга Г. Малиса «Психоанализ и коммунизм». Обращение к основным идеям обоих авторов представляет несомненный интерес для современного исследователя, ибо позволяет глубже понять ту историческую эпоху и услышать ее научный пульс. Навязчиво пропагандируя теорию психоанализа в интересах строительства нового коммунистического общества, сам того, скорее всего не осознавая, Г. Малис компрометировал саму идею революции. Вот его рассуждения: «Всякая, даже вполне рациональная перемена в объективных условиях существования человека для старого общества является опасной, так как эта перемена - *революция* - может дать выход неразряженной энергии Бессознательного»²³.

Для подтверждения своих размышлений о связи революционных изменений в обществе с психоанализом он эпиграфом к своей работе избрал подходящее суждение Л. Троцкого, взятое из статьи последнего «Литература и революция»: «Что же такое наша революция, если не бешеное восстание против стихийного бессмысленного биологического автоматизма жизни...»²⁴.

Весьма интересным для данного исследования выглядят и общие контуры коммунистической общественной формации, которые начертал приверженец психоанализа Г. Малис. Вот лишь некоторые штрихи будущего общества в его представлении: «...В обществе, к которому мы подходим, каждый индивидуум сумеет полностью претворить свою внутреннюю энергию Libido»²⁵. Он поясняет это положение тем, что «... это общество является «стадией свободного выбора объекта»²⁶. Да, определение коммунизма в такой интерпретации мы еще нигде не встречали — ни в дореволюционной историософской мысли, ни в последующей. Но это мы. Поскольку энергия «Libido» будет вытесняться «свободным выбором объекта», то автор наш с уверенностью заявляет: «Вот почему в прежнем смысле слова в коммунистическом обществе не будет ни неврозов, ни религии, ни философии, ни искусства. Ведь... религия и творчество есть проявление не нашедших себе реального применения бессознательных сил»²⁷.

Что касается религии и философии, то они, по Малису, не нужны при коммунизме, потому что уводят человека в сферу нереального мира, а вот «дальнейшая эволюция искусства пойдет по пути все возрастающего слияния его с жизнью, т.е. с производством, народными праздниками, коллективно-семейным бытом.»²⁸

В книге приводится еще одна «существенная черта» коммунистической формации. «Вместе со всеми видами нереального творчества исчезнет и педагогика. Прежде всего, коль скоро в многообразии коммунистического общества каждая единица сумеет найти себе реальное место, не будет педагогов — людей, сейчас себе этого места не находящихся. Педагог олицетворяет один из отрядов той полиции, которая охраняет безопасность коллектива»²⁹.

Аргументация по поводу «вытеснения» педагогов из общественной жизни в будущем обществе подкрепляется автором тезисом о том, что лучшим педагогом и воспитателем станет сама реальная жизнь, а точнее, материальные условия этой жизни. В силу этого исчезнут всякие антиобщественные проявления.

«Новое общество, мучительное зарождение которого мы имеем счастье видеть, раскроет каждому человеку все виды удовлетворения. Не будет нужды в «вытеснении», не будет неразряженных запасов психоэнергии, — исчезнет и возмож-

ность антиобщественного претворения этой энергии»³⁰.

Вот каким «городом солнца» в психоаналитическом обосновании виделось коммунистическое общество Г. Малису — представителю школы отечественных не-офрейдистов и якобы марксисту по убеждению.

Коммунистическую общественную формацию рассматривал с позиций не-офрейдизма и другой сторонник этого течения А.Б. Залкинд, опубликовавший в 1920-е годы несколько книг по данной проблематике³¹. Формирование коммунистической общественной формации он всецело увязывал с кардинальными изменениями психологии советских людей, активным воздействием общественной среды на индивидуальные биологические процессы и половую мотивацию личности, особенно революционной молодёжи.

Будущее общество для него представлялось в следующей интерпретации: «Биологический ритм, биологический автоматизм (конечно, не механический автоматизм, а диалектический автоматизм, учитывающий без помощи сознания все требования среды и формирующий нужные для них реакции) станет основой всего нашего телесного благополучия, т.е. и основой нашей творческой, мыслительной продуктивности»³².

Но пока коммунистическое общество является целью для всех социальных реформ, А.Б. Залкинд призывал в интересах построения светлого будущего провести еще одну, а именно — половую реформу, для проведения которой сложились все необходимые условия. Поскольку, как считал он: «...половая жизнь, половая активность есть неотъемлемая часть социальной, т. е. классовой энергии. В зависимости от классовых отношений, половая энергия тратилась, выявлялась так или иначе... То или иное разрешение классом полового вопроса есть тот или иной способ классового богатства. Очевидно, пролетариат сейчас, ревизуя, взрывая все старые классовые эксплуататорские ценности, должен одновременно подкопаться и под старые половые устои»³³.

Совершенно естественно, по мысли автора «половой реформы» в социалистическом обществе «...ее застрельщиком должна стать революционная молодежь, которая решительно отвергает все те элементы половой жизни, которые вредят созданию здоровой революционной смены, которые грабят классовую энергетику, гноят классовые радости, портят внутри-классовые отношения»³⁴.

Современному исследователю, вчитывающемуся в эти строки и желающему сохранить научную объективность анализа рассматриваемого исторического времени, трудно удержаться от комментариев. Поражает, как в столь короткое время, воодушевленные революционным пафосом некоторые представители обществоведения на полном серьезе готовы были рассматривать самую интимную сторону человеческих отношений как проявление «классовой энергетики», отвоеванной трудящимися у старых буржуазных устоев для создания здоровой революционной смены победившему пролетариату и трудовому крестьянству.

Завершая анализ биологизаторских концепций, разрабатываемых в отечественной мысли 20-х годов XX века, следует подчеркнуть, что в них, зачастую, отражались не только научные поиски, но и идеологические интересы главным образом лиц, выступавших тогда от имени науки (прежде всего — социогуманитарной) и идеологий (не только победившей, но и побежденных).

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Дюркгейм Э. Метод социологии. СПб., 1895, 1901; Спенсер Г. Социальный организм. СПб., 1866; Он

-
- же. Основания социологии. Т. 1-2. СПб., 1876-1877; Вормс Р. Организм и общество. СПб., 1897.
2. Вормс Р. Организм и общество. СПб., 1897. С. 2-3.
 3. Тележников Ф.С. Социология Вормса // Вестник Ком. акад. 1929. Кн. 35-36. С. 38.
 4. Там же. С. 39.
 5. Тимирязев К.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 6. М., 1939. С. 13.
 6. Там же. С. 236.
 7. Там же. С. 133.
 8. Бехтерев В.М. Коллективная рефлексология. М., 1921. С. 23.
 9. Там же. С. 33.
 10. Там же. С. 12.
 11. Там же. С. 111.
 12. Там же. С. 410.
 13. Там же.
 14. Бубликов М.А. Борьба за существование и общественность. Дарвинизм и марксизм. Биолого-социологический очерк. Л., 1926.
 15. Там же. С. 78.
 16. Там же.
 17. Там же.
 18. Бубликов М.А. Биологические беседы. Пг., 1923. С. 197.
 19. См.: Гредескул Н.А. История матеральной культуры. Л. 1930. С. 111; Он же: Происхождение и развитие общественной жизни. Л. 1925.
 20. Гредескул Н.А. Происхождение и развитие общественной жизни. Л. 1925. С. 153.
 21. Там же. С. 194.
 22. Бубликов М.А. Борьба за существование и общественность. Дарвинизм и марксизм. Биолого-социологический очерк. Л., 1926. С. 240
 23. Малис Г. Психоанализ и коммунизм. Харьков, изд. «Космос». 1924. С. 68.
 24. Там же.
 25. Там же. С. 71 — 72.
 26. Там же. С. 76.
 27. Там же. С. 76.
 28. Там же. С. 77.
 29. Там же. С. 78 — 79.
 30. Там же. С. 79.
 31. Залкинд А. Б. Очерки культуры революционного времени. М., 1924.; Революция и молодежь. М.; 1925; Половой вопрос в условиях советской общественности. Л.; 1926.; Половой фетишизм. К пересмотру полового вопроса. М. 1925; Половое воспитание. М.; 1928; Половое воспитание юных пионеров. М.; Л. 1929.; Психоневрологические науки и социалистическое строительство. М.; Л. 1931 и др.
 32. Залкинд А. Б. Революция и молодежь. М. 1925. С. 138.
 33. Залкинд А. Б. Половой вопрос в условиях советской общественности. Л. 1926. С. 6.
 34. Залкинд А.Б. Революция и молодежь. М. 1925 С. 76.

Аннотация: В числе важнейших научных проблем теории исторического процесса важное место занимает вопрос о детерминантах общественного развития. В связи с бурным развитием естествознания в начале XX века в русской историософии происходило усиление методологических позиций биологического детерминизма. В статье анализируются основные его разновидности и наиболее популярные идеи видных представителей отечественного социо-биологического детерминизма первой трети XX века.

Rudolf Podol (Ryazan State University, Ryazan) Biological determinism in Russian historical philosophy of the beginning of the twentieth century.

Abstract: The progress, natural science made in the end of the nineteenth century, influenced greatly on the development of the liberal arts. By this time a lot of outstanding scientific schools dealing with the problems of physiology had appeared in Russia. Under

their influence biological methods began to penetrate into the historical knowledge in the beginning of the twentieth century. They were used to explain the mechanism of social development.

Thus in the beginning of the twentieth century a methodological and world outlook phenomenon, called biological determinism, appeared in Russian philosophy. In the article there is an analysis of the philosophic view of the most outstanding representatives of the trend of socio-biological determinism.

Пряхин А.М.,

*Общевойсковая академия ВС РФ, преподаватель
кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин,
соискатель ученой степени кандидата философских наук*

ОСОБЕННОСТИ ВЛИЯНИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ПРОТИВОБОРСТВА НА МОРАЛЬНЫЙ ДУХ РОССИЙСКОЙ АРМИИ

Многолетняя борьба двух мировых систем в последней четверти XX века завершилась не в пользу социалистических стран. Могущественная советская система потерпела поражение. И это поражение было достигнуто не средствами вооруженной борьбы, а “идеологическим” и “информационным” оружием, представляющим систему сложных и последовательных мероприятий комплексного воздействия на массовое сознание сотен миллионов людей.

Сегодня информационное противоборство между ведущими странами мира стало повседневной реальностью. Информационное противоборство (борьба) — это форма борьбы сторон, представляющая собой использование специальных (политических, экономических, дипломатических, военных и иных) методов, способов и средств для воздействия на информационную среду противостоящей стороны и защиты собственной в интересах достижения поставленных целей [1].

В связи с этим возникла необходимость защитить личный состав от информационного воздействия вероятного противника, не допустить ослабления морального духа войск. Можно констатировать, что в современных условиях стираются грани между военными и невоенными средствами борьбы, когда с помощью высокоэффективных средств «информационной войны», в сочетании с использованием высокоточного оружия и «невоенных средств воздействия» можно дезорганизовать систему государственного управления, поразить стратегически важные объекты и группировки войск, воздействовать на психику, подавлять моральный дух населения. То есть эффект применения этих средств сопоставим с ущербом от воздействия оружия массового поражения.

Информационное противоборство отражает различные уровни противодействия конфликтующих сторон, осуществляемого информационными средствами для достижения политических и военных целей. Такая широкая трактовка рассматриваемого феномена позволяет охватить информационное воздействие, осуществляемое: а) на разных уровнях (межгосударственном или стратегическом, оперативном и тактическом); б) как в мирное, так и в военное время; в) как в информационной, так и в духовной сфере; г) как среди своих военнослужащих, так и среди войск противника. В системе информационного противоборства, осуществляемого в военных целях, можно выделить и феномен, квалифицируемый как «информационная война».

Под *информационной войной* следует понимать борьбу сторон за достижение превосходства над противником в своевременности, достоверности, полноте получения информации, скорости и качестве ее переработки и доведения до исполнителей. Такая война включает направления деятельности: добывание необходимой информации; переработка полученной информации; защита информационных каналов от проникновения противника; своевременное и качественное доведение информации до потребителей; дезинформация противника; вывод из строя или нарушение функционирования систем добывания, переработки и распространения информации противника; уничтожение, искажение, хищение информации у противника; разработка более эффективных, чем у противника, средств и форм работы

с информацией.

Средствами ведения информационной войны могут быть: а) компьютерные вирусы, отличающиеся высокой способностью проникновения по различным каналам в программы, закрепления и размножения в них, подавления и вывода их из строя; б) «логические бомбы», «программы-оборотни», «программы-убийцы информации» заранее внедряемые в информационно-управляющие центры военной и гражданской инфраструктуры, и по сигналу или в установленное время искажающие, уничтожающие информацию или дезорганизирующие работу программно-технических средств; в) программы несанкционированного доступа к информационным ресурсам противника с целью хищения разведывательной информации; г) средства подавления информационных систем противника, вхождения в них в целях подмены информации или открытого пропагандистского вмешательства; д) биотехнологические средства, созданные на основе клеточной инженерии, выводящие из строя компьютерные платы; е) средства внедрения вирусов, логических бомб, программ-оборотней, программ-убийц информации, программ воздействия на персонал («зомбирование») и др. в информационные системы (вирусные пушки, закладки в микропроцессоры, международные компьютерные сети и др.) [2].

Проблема морального духа российской армии как объекта информационного противоборства, его роли в укреплении военной безопасности государства и боевой готовности армии и флота имеет комплексный междисциплинарный характер и исследуется представителями различных гуманитарных наук — философии, социологии, политологии, психологии, педагогики и т.д. Существенный вклад в ее исследование внесла отечественная философская мысль, о чем свидетельствует значительное число опубликованных монографических работ, брошюр, статей, материалов научных конференций: Анализ современной военно-философской литературы позволяет сделать вывод, что общеметодологические подходы в исследовании морального духа армии были определены в работах Д.А. Волкогонова, В.И. Гидиринского, А.И. Дырина, С.К. Ильина, Б.И. Каверина, Б.М. Каневского, И.А. Климова, В.Н. Ксенофонтова, С.М. Мокроусова, А.В. Павлова, А.И. Позднякова, Е.В. Сарычева, В.П. Сустава, Н.Д. Табунова, А.А. Тиморина, Р.М. Тимошева, С.А. Тюшкевича, А.Х. Шабаева, М.Н. Шахова и других.

Моральный дух армии обычно определяется как интегральное состояние взаимодействующих форм общественного сознания в единстве смыслообразующих ценностей и психики военнослужащих, проявляющееся в их способности и готовности к выполнению воинского долга в условиях мирного и военного времени при максимальном напряжении духовных и физических сил [3].

Информационное противоборство возникло как составная часть вооруженной борьбы. Причинами его возникновения явилось стремление нападающей стороны поднять дух своих воинов и ослабить волю врага. Подобным образом она лишала последнего способности к активному сопротивлению, содействовала его более быстрому уничтожению, уменьшала собственные материальные и физические потери, в том числе потери завоевываемых для себя трудовых и материальных ресурсов. Самая ранняя из известных форм воздействия на противника не боевыми средствами — устрашение его своей (иногда мнимой) боевой мощью — возникла очень рано. Ее следы видны еще в вооруженных столкновениях племен в эпоху разложения первобытнообщинного строя, в войнах рабовладельческих государств. Под воздействием страха, особенно в бою, когда нет времени для обдумывания своего поведения, противник принимает решение о сдаче или бегстве практически рефлекторно.

С появлением государства информационное противоборство стало составной частью взаимоотношений различных стран не только в военное, но и в мирное время (в дипломатической, экономической, иных сферах), а также составной частью борьбы государственной политической власти с внутренними социальными силами, выступающими в качестве ее противника [4].

Моральный дух играет большую роль в обеспечении обороноспособности российского государства, в информационном противоборстве, в укреплении боевой мощи Вооруженных Сил, он активно воздействует на все ее элементы — техническую оснащенность армии, воинское мастерство, переводит духовные силы воинов в реальные поступки и поведение, качества, обеспечивающие боеспособность и боеготовность частей и соединений. Вместе с тем, этот процесс сопровождается трудностями и противоречиями, разрешение которых способствует повышению эффективности влияния морального духа на укрепление боевой мощи армии и флота.

Информационное противоборство характеризуется, прежде всего целенаправленным использованием информации для достижения политических, экономических, военных и других целей, оно присуще человеческому обществу с момента его возникновения, а сегодняшнее повышение интереса к этой проблеме объясняется резким увеличением эффективности воздействия информацией вследствие информатизации и формирования глобального информационного пространства.

В современных условиях непрерывно развивающаяся техника неуклонно повышает объем и быстроту распространения информации. Борьба за скорость и эффективность обращения и взаимодействий особенно ярко проявилась в интенсивном развитии средств непосредственной передачи информации: книгопечатание — телеграф — телефон — радио — телевидение — компьютер — Интернет — мобильный телефон. Массовая компьютеризация, внедрение и развитие новейших информационных технологий привели к впечатляющему росту информационного противоборства. Все более очевидной становится зависимость политической власти от возможностей осуществлять информационное противоборство во внешне- и внутривнутриполитических сферах.

Основные тенденции изменения характера геополитической борьбы государств, развития процесса глобализации в начале XXI века свидетельствуют о том, что наряду с традиционными силовыми методами и средствами решения задач в этой области, все больше используется информационное воздействие на моральный дух вероятного противника.

В войнах будущего появляется возможность, воздействуя на моральный дух, полностью парализовать войска противника, вследствие чего зачастую вовсе не будет необходимости в прямом столкновении. Информационное противоборство представляет собой самостоятельный, эффективный и сравнительно дешевый вид оружия современной и будущей войны. И от того насколько готовыми окажутся войска противоборствующих сторон, действовать в условиях информационного воздействия на моральный дух армии, в значительной степени будет зависеть ход и исход сражений, судьбы народов и государств, будущее планеты.

Исторический опыт красноречиво показывает, что войны остаются суровой и, к сожалению, постоянной угрозой современному миру. По подсчетам военных специалистов, только после 1945 г. на нашей планете приходилось на каждый год в среднем по пять войн и военных конфликтов. В этих условиях поддержание высокой боевой готовности Вооруженных Сил России к отпору любой внешней агрессии, включая вооруженные вылазки международного терроризма, остается приори-

тетной задачей военной политики государства.

Когда войны ведутся народами с применением оружия массового поражения, а вооруженные столкновения принимают глобальный характер, то они требуют предельного напряжения не только политических, экономических, военных, но и моральных сил противоборствующих сторон.

Боеготовность и боеспособность Вооруженных Сил определяют материальный и духовный факторы, находящиеся в тесной взаимосвязи. Но при всей значимости материальной стороны военного дела приоритет отдается человеку с его профессиональными, морально-психологическими и физическими качествами, следовательно, фактору духовному.

Таким образом, в обеспечении военной безопасности государства особая и решающая роль принадлежит человеческому фактору, духовным возможностям человека, населения страны и ее Вооруженных Сил. При этом, моральный дух армии выступает одним из главных источников победы в современной войне. Формируется и закаляется этот дух в процессе совершенствования боевого мастерства, выполнения боевых задач, укрепления правопорядка, воинской дисциплины и организованности, воспитания духа любви к Родине, своему народу и ненависти к врагу, овладения новой боевой техникой и оружием.

Моральный дух российской армии выражает возможности, заложенные в духовной жизни общества и армии, которые могут быть использованы в ходе решения возникающих перед страной задач по обеспечению ее военной безопасности. Зависит он, в первую очередь, от экономического базиса общества, а также от доминирующего в нем мировоззрения, информационного противоборства, существующих традиций, мнений, настроений, привычек, уровня развития культуры.

С точки зрения носителей морального духа армии или, другим словом, его субъектов, то в нем можно выделить моральный дух личности воина, первичного воинского коллектива, подразделений и частей (кораблей) соединений и объединений, армии в целом.

По предмету отражения в моральном духе, в соответствии с формами общественного сознания, выделяются: элементы (структуры) сознания политического, экономического, нравственного, правового, религиозного, эстетического, философского, а также сознания научно-теоретического.

Содержание морального духа армии определяется основными ценностями, присущими той или иной цивилизации (культурно-историческому типу), которые проявляются в научно-теоретическом сознании, в идеологии и общественной психологии в виде философских, нравственных, религиозных, политических, экономических, правовых и других идей и теориях, а также программах, лозунгах, взглядах, чувствах и эмоциях, волевых компонентах.

К основным ценностям, которые были присущи российскому культурно-историческому типу или цивилизации можно отнести: уникальное по своим количественным и качественным параметрам материальное и духовное достояние Российской цивилизации и ее геополитическое положение; идею государственности как важную ценность в разных ее формах (княжеская власть, самодержавие, диктатура пролетариата, общенародное государство, президентская республика); государственное единство, территориальную целостность и суверенитет, сформированные тысячелетней историей страны; умеренно-авторитарный идеал власти и авторитарно-государственный тип мышления; общину и коллектив как способ организации жизни и существования, а также преимущественно общинный, соборный, коллек-

тивистский характер общественного и индивидуального сознания; глубокое чувство патриотизма, любовь к Родине; мессинианскую идею об особой роли России в создании справедливого общественного мироустройства; национальную и религиозную терпимость в рамках многонационального государства; трудолюбие российского народа; особый тип духовности и русский национальный характер с присущими им традиционализмом и определенным фатализмом, доминированием в сознании большинства населения интуитивизма перед рационализмом, приверженностью идеалам справедливости и добра; семью и ее своеобразную роль в передаче культурных традиций и т.п. [5].

Словом, применительно к военным опасностям и угрозам, информационному противоборству моральный дух армии представляет собой духовные силы народа и армии, которые можно использовать для обеспечения военной безопасности государства, защиты его жизненно важных национальных интересов. Духовная жизнь российских воинов неразрывно связана с духовной жизнью всего российского общества, выступает ее составной частью. Она является сферой жизнедеятельности Вооруженных Сил Российской Федерации, характеризующаяся созданием, распределением и потреблением духовных ценностей, функционирующая и развивающаяся в интересах формирования патриотов страны и обеспечения ими выполнения воинского долга по надежной защите своего Отечества [6].

Важно также учитывать, что духовная жизнь российских воинов испытывает на себе воздействие такого специфического вида деятельности как воинская, которой свойственен ряд особенностей. Специфика военного дела определяет задачи духовной деятельности в Вооруженных Силах: формирование национально-государственной идеологии, защиты от информационного воздействия вероятного противника, концепции и практики обеспечения военной безопасности страны; проведение военной реформы и на этой основе повышение уровня боеготовности и боеспособности частей и соединений Российских Вооруженных Сил; обеспечение высокого уровня воинской дисциплины в армии и на флоте, создание и функционирование здоровых межличностных отношений в воинских коллективах, отвечающих нормам морали; формирование внутренней зрелости у российских воинов, находящей проявление в поступках и практических делах и т.п.

Таким образом, духовная деятельность в обществе и Вооруженных Силах играет важную роль в формировании, развитии и функционировании морального духа армии, обеспечении военной безопасности государства в целом. Что же касается взаимосвязи политических, нравственных и других отношений в структуре морального духа армии, то она выражается в морально-психологическом состоянии военнослужащих, которое определяется как обусловленное влиянием социальных, материально-технических и природных факторов, условий и обстоятельств относительно устойчивое состояние мобилизованности и настроенности морали и психики военнослужащих и психологии воинских подразделений, частей (кораблей) на решение поставленных боевых и других служебных задач, в конечном счете это и степень психологической готовности и способности личного состава выполнять эти задачи. Значительное влияние на морально-психологическое состояние оказывает культурно-исторический тип, его основные ценности и духовные традиции [5].

Морально-психологическое состояние — это состояние духовной сферы, морального сознания людей, проявление сознания воинов, состояние мотивационной сферы психики воина и психологии воинского коллектива, проявление духовных сил воинов, степень реализации их духовного потенциала в конкретных условиях жизни и деятель-

ности, является следствием действия объективных и субъективных условий, факторов и обстоятельств, образа жизни и всей системы подготовки личного состава, прежде всего его нравственного и военно-профессионального воспитания.

Таким образом, современный этап духовной жизни в Вооруженных Силах Российской Федерации, интересы военной безопасности государства требуют учета специфики проявления различных видов духовных отношений, информационного противоборства и их влияния на моральный дух армии, военную мощь государства в целом. Сегодня крупнейшие мировые державы вышли на технологический уровень разработки «несмертоносного оружия», которое предназначено для целенаправленного воздействия на здоровье, психику и поведение военнослужащих противника. Характер воздействия данного оружия рассчитывается на «временное» выведение их из строя, расстройство здоровья, подавления воли к сопротивлению и «зомбирование» психики (манипулирование сознанием и перестройка мышления), а также на программирование определенного (заданного) поведения воинов и, в конечном счете, на деморализацию и психическую деградацию живой силы противника.

Россия, таким образом, в современных условиях сталкивается с новым вызовом ее безопасности — угрозой войны, с применением новых видов информационного и психологического оружия, что объективно повышает роль и значимость морального духа армии в современной войне.

Информационное противоборство направлено на подрыв морального духа противника — важнейшего компонента его боевой мощи. Военными стратегами ряда ведущих стран Запада она рассматривается, с одной стороны, как важный компонент обеспечения подготовки и проведения военных операций, а с другой стороны, как самостоятельный вид боевых действий. Она становится решающим фактором вооруженной борьбы. В этой связи особую важность приобретает осознание военными теоретиками и полководцами доминирующей роли человеческого фактора в вооруженной борьбе.

Словом, в начале XXI века в мире сложилась ситуация, когда роль морального духа армии в противоборстве сторон приобретает все большее значение. Связано это с возникновением ряда объективных причин в различных сферах жизнедеятельности общества:

- *в политической области* — переход от двухполярного мира к многополярному (или однополярному, как это пытаются сделать в настоящее время США) соотношению военно-политических сил на планете, при отказе от официального провозглашения противников в ареале промышленно развитых стран;

- *в экономической области* — с одной стороны, значительное снижение реальных возможностей военно-промышленных комплексов ряда государств с сохранением их потенциала во многих областях передовых технологий мирного и военного характера, с другой — формирование научно-технических прорывов, происходящих в результате резкого скачка в развитии фундаментальных наук и технологий;

- *в военной области* — создание новых типов оружия, в том числе основанных на новейших информационных и психологических принципах, а также развитие нетрадиционных форм и способов вооруженной войны.

В современных условиях возрастание роли человеческого фактора и связанных с этим политических и морально-психологических аспектов применения войск, а также некоторая их переориентация на решение гуманитарных или «внутренних» задач придают еще большее значение моральному духу личного состава, а, следовательно, и заботе о нем со стороны военно-политического руководства страны.

Для целесообразного формирования индивидуального и общественного сознания, формирования морального духа российской армии, в настоящее время существует и постоянно совершенствуется богатейший арсенал конкретных приемов, методов и технологий воздействия на сознание людей посредством распространения информации. Тем более, что в связи с бурной информатизацией общества и военного дела роль и значение информационного противоборства возрастает. И будет расти.

Оно все больше и больше приобретает вид самостоятельной деятельности, используется как эффективный способ достижения политических, экономических, военных целей еще до этапа применения военной силы. Внимание к этому виду деятельности повсеместно растет. Во многих странах ведутся интенсивные целенаправленные исследования. Возможности воздействия на моральный дух армии, сознание и психику человека, больших масс людей неизмеримо расширились.

Необходимы неотложные меры и у нас, в России по подготовке кадров специалистов в области информационной безопасности. Крайне необходимо воссоздать полноценные структуры информационно-психологической безопасности как важнейшие составные части структур морально-психологического обеспечения.

Учитывая изложенное, можно с полной уверенностью утверждать, что информационное противоборство в ближайшей перспективе станет частью военной науки, притом весьма важной. Поэтому разработка форм и способов информационного противоборства и его воздействия на моральный дух армии — неотложная для военной науки задача.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Панарин И.Н. Информационная война и геополитика. — М.: Издательство «Поколение», 2006.
2. Караяни А.Г. Прикладная военная психология. — СПб, 2006.
3. Щеголев И.М. Моральный дух российской армии: сущность и специфика формирования в современных условиях. — М.: ВУ, 1999.
4. Фролов Д.Б. Информационное противоборство в сфере геополитических отношений. — М.: Рос. Академия гос. службы, 2006.
5. Чугунов В.М. Духовный потенциал военной безопасности государства (социально-философский анализ). — Монино, 1998.
6. Ксенофонов В.Н. Идеологические отношения и их проявление в духовной жизни советских воинов. — М.: ВПА, 1989.

Аннотация: Данная статья посвящена актуальной социально-философской проблеме, имеющей важное теоретическое и практическое значение для обеспечения военной безопасности России в современных условиях. В ней определяются методологические основы анализа проблемы, даются определения морального духа армии и информационного противоборства. Существенное внимание автор уделил рассмотрению проблем морального духа российской армии в условиях информационного противоборства.

Annotation: Actuality of this article is the social and philosophy problem, with has an important theoretical and practical mean for the military security of Russia in present time. Methodological basics of the problem analysis are presented in this article. Also, you can find the meaning of the leadership and informational war there. The great attention author made on looking through the problems of the leadership of the Russian army in informational war conditions.

РАЗДЕЛ 3

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

Бузук Л.Г.,
соискатель ученой степени
кандидата философских наук

ЗАБЫТЫЙ РУССКИЙ ФИЛОСОФ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ БИОГРАФИЯ Е.В. ДЕ РОБЕРТИ

Возрождение России предполагает бережное отношение к отечественному философскому наследию конца 19 — начала 20 веков, удачно сочетавшему в себе мировые философские традиции и самобытность отечественной мысли. Многие из интеллектуального наследия отечественных философов этого периода оказались преданы забвению только на том основании, что их философские идеи не вписывались в официально признанную доктрину. В полной мере этот подход был реализован и по отношению к философскому наследию Е.В. де Роберти, внесшему значительный вклад в становление и развитие как мирового, так и отечественного позитивизма. В данной статье посредством метода интеллектуальной биографии определяются основные аспекты его позитивистской деятельности.

Исследовательская необходимость применения интеллектуальной биографии как метода¹ обусловлена рядом обстоятельств:

Во-первых, популяризация биографических вех творчества Е.В. де Роберти — одного из значительных представителей позитивизма в России способствует как объективной оценке его теоретических заслуг, так и объективному видению степени зрелости отечественной философской мысли этого периода.

Во-вторых, знание интеллектуальной биографии, несомненно, способствует лучшему пониманию идейно-теоретических приоритетов и предпочтений Е.В. де Роберти.

В-третьих, в известной степени, знания, полученные методом интеллектуальной биографии, препятствуют упрощенной интерпретации его системы философских воззрений, не утративших своей актуальности и в наши дни.

В-четвертых, применение метода интеллектуальной биографии позволит вывести его из разряда забытых имен, а также определить роль и место идейного наследия Е.В. де Роберти в палитре не только отечественных, но и западных философских учений.

Суть метода интеллектуальной биографии состоит в соотнесении жизненных эпизодов исследуемой персоналии с эволюцией его мировоззрения и философских идей. Следует отметить, что данный метод уже применялся при исследовании философских воззрений Е.В. де Роберти. С известной долей условности можно говорить о трех уровнях погружения: информационный уровень связан с соотнесением биографических фактов с этапами его интеллектуальной деятельности². Более глубокий уровень применения метода интеллектуальной биографии можно назвать категориальным, так как он связан с соотнесением категорий «часть» и «целое»; целое (биография) позволяет лучше понять части (конкретные этапы, эпизоды биографии) и наоборот³. И еще более глубокий уровень историко-философского погружения — содержательный, — проявляется в соотнесении индивидуальной интеллектуальной эволюции с интел-

лектуальной эволюцией эпохи и философского сознания в целом⁴.

Именно последний уровень соотнесения индивидуального и общественного, индивидуальной философской эволюции с общественной философской жизнью эпохи представляется особенно плодотворным направлением исследования, позволяющим получить следующие результаты: установить и проанализировать идейно-теоретические, социально-экономические, политические предпосылки философских воззрений Е.В. де Роберти; определить основные аспекты его позитивистской деятельности; выявить основные этапы эволюции его философского мировоззрения на основе анализа исследуемой им философской проблематики; способствовать воссозданию интересубъективного пространства коммуникативного позитивистского многоголосья. При этом не следует забывать и о явных недостатках метода интеллектуальной биографии: гипотетичности многих подходов, субъективном характере многих получаемых знаний.

Применение метода интеллектуальной биографии к философскому наследию Е.В. де Роберти позволило прежде всего уяснить «социальный фон эпохи» («дух времени»), в рамках которой он жил и творил, в виде экономических, социальных, политических и идейно-теоретических предпосылок.

Экономическая жизнь России XIX века находилась в глубоком кризисе, ее крепостнически-аграрный характер не способствовал процветанию нарождающегося буржуазно-промышленного производства, а в силу этого, обрекал на все более усиливающееся отставание от экономик передовых стран того времени: Англии, Германии, Франции. Россия была последней европейской державой, в которой сохранялись крепостническо-экономические отношения, по существу, разновидность рабства, воспринимавшаяся передовыми людьми внутри страны и за ее пределами как экономический атавизм. В год отмены крепостного права Е.В. де Роберти исполнилось 18 лет. К этому времени уже сформировались его прогрессивные взгляды, он активно интересовался вопросами экономики, права, проектами «совершенной жизни», а длительное пребывание за границей способствовало выработке убежденности в необходимости дальнейших социально-экономических реформ в России.

Политическая жизнь Российской империи этого периода была пронизана, с одной стороны, паническим страхом правящей элиты относительно любых перемен в государстве, что характеризовалось жестким консерватизмом и реакционностью, а, с другой стороны, все возрастающей очевидностью в необходимости политических перемен в России. Эти политические тенденции усилились в 1848 году под воздействием европейских революций. С 1862 года Е.В. де Роберти длительное время живет в Германии и Франции, имея реальную возможность увидеть последствия этих революционных событий.

Поражение России в Крымской войне (1853-1856 гг.) заставило царское правительство приступить к проведению политических реформ. В период «либеральной весны» Александра II в стране в результате определенных политических послаблений впервые появилось понятие «гласность». Однако все тот же страх перед политическими изменениями, нежелание что-либо менять делали реформы половинчатыми, непоследовательными и в силу этого неэффективными. Е.В. де Роберти по своим политическим убеждениям был либеральным монархистом, он тоже хотел политических изменений, его политические взгляды были умеренно радикальны. На четвертом земском съезде в августе 1905 года он предложил либеральный проект политического устройства России, который не был принят. Современники воспринимали Е.В. де Роберти больше как теоретика, нежели политика.

Социальная жизнь российского общества также не была идиллической. Социальное напряжение нарастало и, как известно, в начале XX века вылилось в три русских революции. В меру своих сил и возможностей, в трудах, статьях и в практической деятельности Е.В. де Роберти участвовал в гармонизации социальных отношений, хотя и понимал тщетность своих усилий. 19 ноября 1905 года он, выступая с речью на последнем общеземском съезде, сказал: «Перед нами две тревоги: диктатура и анархия. Красный и черный призраки. Этот спектр без промежуточных цветов. Остается выяснить, под каким соусом мы желаем быть съеденными».⁵ Общество было заинтересовано в познании социальных процессов, социальной реальности в России, отсюда и большие надежды, связанные с позитивизмом.

Грани духовной жизни России на многие годы определила полемика славянофилов и западников. Е.В. де Роберти был классическим представителем западнического направления развития философской мысли России, увязывал возможность социального будущего своей страны с достижением общеевропейских идеалов. Его философские воззрения органично вписывались в западную философскую традицию, а научная и политическая публицистика стали его основным методом воздействия на общественное мнение.

Таким в общих чертах был социальный фон периода, в котором жил и творил русский философ Е.В. де Роберти, получивший еще при жизни признание и в стране, и за рубежом.

Евгений Валентинович де Роберти де Кастро де ла Серда родился 25 декабря 1843 года в дворянской семье в селе Казацкое Подольской губернии. Его предки — выходцы из Испании и Франции — поселились в России в XVIII веке. Его прадед, испанский граф Жак де ла Серда переселился в Россию еще при Елизавете Петровне, позже участвовал в подавлении восстания Е. Пугачева и дослужился до чина генерала от кавалерии. В конце XVIII в. он женился на бельгийской княжне де Крой. Свою карьеру закончил при Александре I военным генерал-губернатором Ревеля (Таллина). Второй прадед — Франсуа де Роберти, французский дворянин, эмигрировал из революционной Франции в Россию при Екатерине II. Его храбрость в войне с турками была отмечена наградами и высокими званиями. После окончания войны его сын Шарль (Карл) принял русское подданство и служил при дворе Павла I, который, впрочем, за не отдавание чести посадил его в Петропавловскую крепость. Освобожденный Александром I, он отказался служить при дворе, и был назначен комендантом Ревельской крепости. В Ревеле он познакомился и женился на дочери графа де Кастро. От этого брака родился Валентин Карлович — будущий отец Е.В. де Роберти. Повзрослев, Валентин Карлович пошел на военную службу, но по состоянию здоровья вынужден был прекратить военную карьеру. В начале 1840-х гг. он женился на Анне Дмитриевне Ермолаевой, о которой известно, что она происходила из татар, живших в Симбирской губернии (ее род упоминается с XIV в.). Помимо Евгения она родила еще шестерых детей. Известно, что один из братьев Евгения Александр позже стал генералом, а его сестра впоследствии стала женой известного русского историка позитивизма Э.К. Ватсона. Валентин Карлович был одним из богатейших землевладельцев Тверской губернии.

Свое детство Евгений провел в Тверской губернии в имении матери. В 1852 году его отправили в одну из московских гимназий, а в 12 летнем возрасте он стал воспитанником знаменитого привилегированного Императорского Александровского (бывшего Царскосельского) Лицея. Уже в 1857 году он познакомился с обучавшимся там же будущим химиком, социологом, позитивистом Г.Н. Вырубовым

(1843-1913), дружба с которым продолжалась всю их жизнь.⁶ В Лицее, благодаря преподавателю французского языка Е. Поммье, Евгений увлекается творчеством французских позитивистов О. Конта и Э. Литтре. Интерес к философии позитивизма сохранялся постоянно, а по окончании лицея в 1862 году при посещении Парижа он знакомится с учеником и последователем О. Конта, французским философом-позитивистом Э. Литтре.

В дальнейшем Е.В. де Роберти учился в университетах Гейдельберга и Йены. Он был интеллектуалом с энциклопедическим кругозором, о чем свидетельствует его способность разрабатывать самые различные области знания: экономическую, социальную и философскую. Он обладал творческим стилем мышления и в то же время был довольно неуживчивым, прямолинейным в мышлении и поступках человеком. «Евгений Валентинович соединил в себе самые несовместимые черты: выступающую челюсть монгола, высокий и прямой лоб арийца, надменность испанца».⁷ Для подтверждения неуживчивости его характера приведем некоторые факты. Так, по окончании в 1862 году Лицея он не получил из-за недисциплинированности полагавшуюся ему золотую медаль. В 1864 году из-за того, что Е.В. де Роберти вызвал на дуэль сразу же нескольких студентов Гейдельбергского университета, решением Совета университета ему предложили годичный академический отпуск, своего рода щадящую форму отчисления, вследствие чего он ушел из этого университета совсем.

По своим политическим взглядам Е.В. де Роберти был либеральным реформатором («блудным сыном дворянства»). Этого было достаточно для настороженного отношения царской власти к его практической деятельности и философскому творчеству.⁸ Так, например, в 1862 году он собирал пожертвования в пользу Гарибальди, а в политических статьях доказывал, что освобождение в России невозможно без освобождения Польши. В 1880 году выступил на собрании дворянства Тверской губернии с предложением составить петицию о всеобщей отмене последних дворянских привилегий и предоставлении национального представительства. В сентябре 1881 года на Международном литературном конгрессе в Вене он предложил (совместно с А. Венгеровым и В.А. Крыловым) послать телеграмму царю с просьбой вернуть Н.Г. Чернышевского из Сибири и т.д.⁹

Все это привело к тому, что с 1880 по 1890 годы он находился под негласным надзором тайной полиции. Его книга «Социология» (1880 г.) по распоряжению цензуры была запрещена для публичных библиотек, а ее однотомное изложение, изданное в 1887 году в Москве, было арестовано и по требованию Синода уничтожено. Следует заметить, что в повседневной жизни этого периода слова «позитивизм» и «социализм» нередко рассматривались как синонимы. Кроме того, причина такого решения состояла в том, что на страницах этого труда велось обоснование необходимости замены теологического и метафизического видения мира на научное мировоззрение. Опасение властей вызывало и то, что «отец позитивизма» О. Конт рассматривал свою теорию как научную религию, а, следовательно, и как некую альтернативу православию.

Уместно вспомнить и утверждения известного позитивиста Г.Блонделя о том, что «Е.В. де Роберти сумел свести всякую трансцендентальность к опыту, всякое божество сущности к понятию мира, всеобщего бытия»¹⁰. Кроме того полиция подозревала Е.В. де Роберти в связях с революционной организацией «Земля и воля», а именно с П.А. Гайдебуровым и Д.А. Коропчевским¹¹. Цензурный запрет был наложен и на двухтомный труд Е.В. де Роберти «Прошедшее философии» (1886 г.). Впредь все написанное автором должно было подвергаться двойной цензуре: светской и ду-

ховной. Как отмечает историк отечественной цензуры М.Лемке, правительственная акция поставила Е.В. де Роберти в один ряд с Г.Спенсером, К. Марксом и другими мыслителями, чьи сочинения в России оказались под запретом¹².

Вследствие всего этого он вынужден был уехать во Францию, где непосредственно участвовал в создании и преподавании в Русской высшей школе общественных наук, по мнению руководителей российской полиции, «рассадника революции». Основания для такого утверждения были достаточными. Преподаватели этого учебного заведения отличались либеральными взглядами и во время лекций открыто заявляли студентам о необходимости расширения буржуазно-демократических свобод и политического обновления самодержавной России.¹³ Напомним, что Е.В. де Роберти был не только преподавателем, но и вице-президентом данного учебного заведения. В связи с этим последовала реакция российского правительства в виде предложения о закрытии Русской высшей школы общественных наук.

Неподчинение вело к конфискации имущества и запрету въезда на Родину. Имеются также сведения о том, что во второй половине XIX века изобретатель П.Н. Яблочков во Франции создал ложу «Космос», в которую были приняты М.М. Ковалевский, Е.В. де Роберти и др. Впоследствии, особенно после Манифеста 17 октября 1905 года, стали активно создаваться отделения ложи «Космос» в России.¹⁴ В 1911 году на столетнем юбилее Александровского лицея произошла встреча Николая II и Е.В. де Роберти, на которой последний русский император упрекал русского философа в республиканизме. Основания для такого упрека были, так как Е.В. де Роберти оценивал российский абсолютизм как правовое варварство и был уверен, что только конституционные ограничения оградят общество от произвола власти.¹⁵

Восьмого мая 1915 года, на 73-м году жизни, Е.В. де Роберти нашли застреленным в своем кабинете. Обстоятельства этой трагедии не ясны до сих пор. По одной из версий он был убит злоумышленником, который с целью ограбления проник в окно усадьбы Е.В. де Роберти в деревне Валентиново и напал на него. Последующее полицейско-медицинское освидетельствование показало, что убийца был душевнобольным. На письменном столе кабинета осталась незаконченная рукопись статьи «Кризис морали и науки». Тело Е.В. де Роберти было перевезено в Санкт-Петербург и при большом скоплении студенчества и профессуры погребено на «Литературных мостках» Волкова кладбища.¹⁶

Применение метода интеллектуальной биографии при исследовании творчества Е.В. де Роберти позволяет также и полнее, и точнее определить основные аспекты его позитивистской деятельности, составлявшие основное содержание его жизни: а) преподавание позитивизма, б) публицистическая популяризация идей позитивизма и в) развитие теории позитивизма путем его критического переосмысления, создания своей собственной философской системы.

Е.В. де Роберти как преподаватель позитивизма состоялся в 1894 году, когда он одновременно преподавал в Свободном колледже социальных наук в Париже и в Новом Брюссельском университете. Курс лекций, который он читал, стал основой для написания новых книг. Так, курс лекций по философии морали (1896 г.) был издан под названием «Этика. Добро и зло», аналогично были написаны книги «Социальный психизм» (1897 г.), «Принципы этики» (1898 г.), а в 1900 году на основе цикла лекций, прочитанных в Свободном колледже социальных наук, был издан труд «Структура этики» и в 1902 году появилась книга, посвященная Ф.Ницше. По существу Е.В. де Роберти был одним из организаторов первых форм социологического образования в Западной Европе и России. В январе 1872 года он и Дж.Ст.Милль

были избраны членами (и корреспондентами) первого в мире Социологического общества. «Для меня...,- заявлял Е.В. де Роберти,- моральность и социальность являются настоящими синонимами».¹⁷

В дальнейшем он продолжил свою преподавательскую деятельность в школе Всемирной выставки в Париже, а затем в Русской высшей школе общественных наук.¹⁸ В этот период он излагает свое критическое видение позитивизма в курсах «История социологии и критика современных социологических систем», «Нерешенные проблемы общей социологии», «Основные типы метафизического мышления в истории философии», «Изучение общих законов, управляющих развитием философских идей». С 1908 по 1915 годы Е.В. де Роберти преподавал в частном Психоневрологическом институте в Петербурге на первой в России кафедре социологии, созданной при его активном участии. Справка о политической благонадежности для поступления в институт не требовалась, и молодежь повалила туда валом. О методике преподавания в этом учебном заведении можно сказать словами его друга и соратника М.М. Ковалевского: «Мы сторонники свободной научной дискуссии, но в то же время мы воздерживаемся от философского безразличия».¹⁹ Студент этого института С.К. Сочивко писал: «Не разбираясь в научной ценности профессоров, их политических программах, юные, почти дети, мы определяли их каким-то особенным внутренним чутьем...шли не только за научной истиной, но и «за движением общества и страны».²⁰

Метод интеллектуальной биографии показывает, что Е.В. де Роберти состоялся и как публицист-популяризатор позитивизма.²¹ Еще во время обучения в Гейдельбергском университете состоялась проба его публицистического пера. Совместно с соратниками-студентами он выпустил семь номеров журнала, печатая статьи на научные и политические темы. С 1867 по 1881 годы он является активным автором издаваемого в Париже Э.Литтре и Г.Н.Вырубовым «Журнала позитивной философии». В 1876-1878 гг. им было опубликовано девять статей под общим заголовком «Социологические заметки», в которых рассматривались проблемы позитивизма. Кроме того, он сотрудничал с газетами «Санкт-Петербургские ведомости», «Биржевые ведомости», «Новости», а так же с журналами позитивистской ориентации «Знание», «Слово», «Критическое обозрение».

В период первой русской революции 1905-1907 годов де Роберти активно публикуется в либеральных периодических печатных изданиях - «Вестник Европы», «Запросы жизни», «Русское богатство», где он пытался совместить теоретические положения «позитивной философии» с насущными потребностями российской действительности. В 1913-1914 годах занимался редактированием четырех выпусков сборника «Новые идеи в социологии».

О Е.В. де Роберти как публицисте — популяризаторе позитивизма хорошо сказал его соратник М.М.Ковалевский: «Не вмешиваясь в повседневную политику, он всегда готов был поддержать своим авторитетом философа и социолога всякое коллективное выступление европейских ученых и литераторов в защиту ли прав человека или прав граждан целого государства, без различия веры и национальности, настаивая на охране их жизни, имущества, чести».²²

Е.В. де Роберти получил европейскую известность как разработчик новой системы позитивизма (гиперпозитивизм, робертизм, неопозитивизм). М.М.Ковалевский, подчеркивая его научно-исследовательскую значимость, утверждал: «Редкая книга по философии и социологии в 80-х и 90-х годах обходилась без частных ссылок на работы де Роберти...Соглашаясь или полемизируя с ними де

Грееф, Гумплович, Тард, Баланд, Колле, Вебер, Фулье, Морселли и другие считали необходимым ссылаться на те или другие мысли или высказывания, а иногда и на всю его систему».²³ По мнению французского позитивиста Г. де Греефа в лице Е.В. де Роберти философский мир получил одного из «наиболее сосредоточенных умов нашего времени», посвятивших себя благородному труду по отысканию истины.²⁴

Таким образом, основная цель данной нашей статьи состояла в привлечении внимания исследователей к биографическим вехам и философскому творчеству Е.В. де Роберти. Применение метода интеллектуальной биографии позволило показать «социальный фон» эпохи (экономические, социальные, политические и идейно-теоретические предпосылки), а также дать краткую характеристику основных аспектов его позитивистской деятельности.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Конкретно-исторический метод биографии активно используется в исторических науках, в философии отношение к этому методу было более сдержанным. Так, например, О.Конт пренебрежительно относился к биографиям конкретных лиц, в то время как его русские последователи П.Л. Лавров, Э.К. Ватсон настаивали на необходимости дополнять «идеально-обобщающие направления» позитивизма «реально-биографическими». Э.К.Ватсон считал личность и ее положение – ключом к пониманию. Изучение любой социальной проблемы он всегда связывал с вопросом – как данное явление сказывается на положении личности, мешает или способствует творческому развитию?
2. См.: Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий.-Биографии, идеи, труды.-М.:Академический Проект, 2002. С.286-287; Walicki A. Rosyjska filozofia: mysl spoleczna od oswiecena do marksizmu.-Warsz, 1973, s. 528-534.
3. См.: Ахмедова М.Г. Социальная философия Е.В. де Роберти. Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук.- М.: МГУ, 1995; Голосенко Н.А. Евгений де-Роберти: интеллектуальный профиль // Социологические исследования, 2001, № 2., с. 99-107; Hecke J/F/ Russian sociology.№ 4, 1969, p. 271-278.
4. См.: Verrier R. Roberty: le positivisme russe et la fondation de la sociologie. Raris: Felix Alcan, 1934; Емельянов Б.В. Русская философия XX века. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003, с.635-646; Ковалевский М.М. Страницы из истории нашего общения с западной философией//Вестник Европы. 1915, № 6.
5. Строев Н. (Стечкин Н.Я.) Исторический момент/в 2 т. Спб.: О.Н. Попова, 1900. Т.1. Первый Московский земский съезд земских и городских деятелей. С.66
6. Вырубов Г.Н. (1843-1913) – русский философ-позитивист. Сохранились его воспоминания о том, как в лицее он и Е.В. де Роберти читали герценовский «Колокол». Подробнее о Г.Н. Вырубов см.: Любина Г.И. Питомец Московского университета в Париже (по материалам архивного фонда Г.Н. Вырубова. Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки МГУ)//Рукописи. Редкие издания. Архивы из фондов отдела редких книг и рукописей/Отв. ред. И.Л. Великодная. М.: Идрик, 2004, с. 84-107.
7. Емельянов Б.В., Орехов С.И. Грани русской философии: поиски смыслов. Екатеринбург. Изд-во Уральского университета, 2005, с. 87.
8. Следует отметить, что в период первой русской революции его реформаторство переросло в приверженность политической платформе конституционных демократов и он даже баллотировался от них депутатом в I Государственную Думу.
9. См.: Емельянов Б.В. Три века русской философии: Русская философия XX века – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2003, с. 638.
10. Г. Блондель. Социология Е. Де-Роберти // Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909.
11. Verrier R. Roberty: le positivisme russe et la fondation de la sociologie. Raris: Felix Alcan, 1934. p.88; Гайдубуров П.А (1841-1894) – российский публицист, либеральный народник, редактор-издатель.
12. См.: Лемке М.К. Распоряжение комитета министров об уничтожении произведений печати за 1872-1904 гг. //Вестник права, 1905. Кн. 4, с. 125.
13. См.: Голосенко И.А., Козловский В.В. История русской социологии XIX – XX веков.- М.: Онега, 1995, с. 24-27.
14. См.: Федоренко А.А. Русская эмиграция первой волны (десять портретов) - Балашиха: Изд-во

-
- ВТУ, 2008, с.81.
15. См.: Verrier R. Roberty: le positivizma russe et la fondation de la sociologie. Raris: Felix Alcan, 1934. p.106.
 16. См.: Голосенко И.А. Евгений де Роберти: интеллектуальный профиль//Социологические исследования, 2001, с. 102.
 17. Цит. По: Емельянов Б.В. Три века русской философии: Русская философия XX века. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003, с. 639.
 18. В числе преподавателей Русской высшей школы общественных наук были опальные лекторы со всей царской России: историки — М.М. Ковалевский, И.И. Мечников и другие, а также лидеры запрещенных политических партий: социал-демократов — В.И. Ленин, Г.В. Плеханов, социол-революционеров — В.М. Чернов, будущих конституционных демократов — С.А. Муромцев, О.Н. Милоков, П.Б. Струве. Среди выпускников этой школы были: будущий лидер Коминтерна Григорий Зиновьев (Е.А. Раджомысльский), известный революционер-большевик Артем (Ф.А. Сергеев) и другие. Вообще Париж после русских университетских волнений 1899-1901 годов принял немало студентов из России. См.: Дойков Ю.В. Самые знаменитые историки России. — М.: Вече, 2004, с. 170-171).
 19. Verrier R. Roberty: le positivizma russe et la fondation de la sociologie. Raris: Felix Alcan, 1934, p. 159.
 20. Цит. По: Дойков Ю.В. Ковалевский Максим Максимович//Самые знаменитые историки России.- М.:Вече, 2004, с. 171-172.
 21. Следует отметить, что еще до Е.В. де Роберти идеи О.Конта популяризировали В.Н.Майков, В.А.Милюгин, Э.К.Ватсон, Д.И.Писарев.
 22. Ковалевский М.М. Страницы из истории нашего общения с западной философией//Вестник Европы. 1915, №6, с. 421.
 23. Там же. С. 422.
 24. Где Грееф. Социология де Роберти//Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909.

Аннотация: Жизнь и творчество забытого русского позитивиста Е.В. де Роберти можно отождествить с целой эпохой, полной тайн и загадок. В данной статье исследуется биография, а также социальная обстановка, способствовавшие формированию и становлению его системы позитивизма (гиперпозитивизм, робертизм, неопозитивизм), которая принесла ему мировую известность. В статье анализируются различные аспекты творческой деятельности Е.В. де Роберти, в которых он проявился как педагог, популяризатор и теоретик позитивизма.

Annotation: Life and the creative work of forgotten Russian positivist E.V. de Roberty can be identified with the whole epoch full of puzzles and mystery. This article reflects the investigation of his biography and also social situation which help to form his system of positivism (giperpositivism, robertism, neopositivism). This system brought him world fame. There is an analysis of different angles of E.V. de Roberty's creative work in which he appeared as a teacher, popularizer and theorist of the positivism in this article.

Куприянов А.Ю.,
Мордовский государственный университет
им. Н.П. Огарёва, Историко-социологический институт,
аспирант кафедры философии
для гуманитарных специальностей

КОНЦЕПЦИЯ ПРОГРЕССА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

Понятие прогресса, используемое в научной и публицистической литературе, довольно распространённое. Само слово «прогресс» происходит, как известно, от лат. *progressus*, означающего «движение вперед», «успех» [1, с.112]. Соотнесем понятие прогресса с понятием развития. Иногда развитие отождествляется с прогрессом, но подобное отождествление следует признать неверным. Понимая под развитием определенной системы процессы, сопряженные с возникновением в ней чего-то нового, качественно иного, ранее не бывшего, приходим к выводу, что не всякое развитие может быть оценено как прогрессивное.

Действительно, помимо прогресса существует регресс, и само понятие прогресса обретает смысл лишь в отношении к своему противоположному — понятию регресса. То есть, наряду с прогрессом существует развитие, которое следует признать регрессивным. Возможно и развитие, которое не есть ни прогресс, ни регресс, развитие, в отношении которого эти понятия не работают. Именно таким образом преимущественно воспринимается нами развитие в неживой природе.

Признаком развития является возникновение нового, в определении же прогресса действуют иные признаки. И для того, чтобы перейти от понятия развития к понятию прогресса, необходимо указать направление развития, при котором оно приобретает характер прогресса (при этом противоположное направление даст нам регресс). В определениях прогресса всегда присутствует указание на направление изменений, но в разных определениях это направление может обозначаться не вполне одинаково. Определение прогресса должно охватить все реальные смысловые значения понятия прогресса. Представляется, что таким определением могло бы быть определение прогресса как движения от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному, от худшего к лучшему. Прогресс констатируется там, где можно установить подобную направленность изменений.

Иногда в определение прогресса вводят такую характеристику, как движение от простого к сложному. На наш взгляд, это утверждение, довольно спорно. Возьмем, к примеру, технический прогресс. Известно, что со сложностью технических систем связана такая их важнейшая характеристика, как надежность, а именно: чем сложнее техническое устройство, чем больше в нем различных элементов, тем больше, вообще говоря, вероятность того, что какой-либо из элементов однажды откажет. Поэтому, если какое-то техническое решение можно осуществить более простым образом, то, при прочих равных условиях, это решение будет более надежным и, следовательно, более совершенным, прогрессивным.

Среди многочисленных теорий прогресса, особое место занимает оригинальная концепция русского философа консервативного направления К. Н. Леонтьева (1831-1841). Следует признать, что Константин Николаевич во многом испытал существенное влияние со стороны другого российского мыслителя Н.Я Данилевского, который в своей работе «Россия и Европа», подверг жёсткой критики западный вариант прогресса. Во многом их взгляды послужили основой концепций известных

западных учёных А. Шпенглера и А.Д. Тойнби.

В своей главной работе «Византизм и славянство» Константин Николаевич посвящает прогрессу 6 главу «Что такое процесс развития?». По мнению Леонтьева законы развития одинаково приемлемы в социологии и в органическом мире, мыслитель выделил основные этапы этого развития «а) период первоначальной простоты: расплавленное небесное тело, однообразное, жидкое; б) период срединный, то состояние, которое можно назвать вообще цветущей сложностью: планета, покрытая корою, водою, материками, растительностью, обитаемая, пестрая; в) период вторичной простоты, остывшее или вновь, вследствие катастрофы, расплавленное тело и т. д.» [4, с.379].

«При дальнейшем размышлении, — сообщает философ, — мы видим, что этот триединый процесс свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему существующему в пространстве и времени. Может быть, он свойствен и небесным телам, и истории развития их минеральной коры, и характерам человеческим; он ясен в ходе развития искусств, школ живописи, музыкальных и архитектурных стилей, в философских системах, в истории религий и, наконец, в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров». [4, с.380].

Будучи по образованию врачом, автор далее приводит пример развития на примере болезни, показывая всю непредсказуемость процесса развития и его возможного изменения, но в соответствии выделенными им законами. «Положим, — воспаление легких (pneumonia). Начинается оно большею частью просто, так просто, что его нельзя строго отличить в начале от простой простуды, от bronchitis, от pleuritis и от множества других и опасных, и ничтожных болезней. Недомогание, жар, боль в груди или в боку, кашель. Если бы в эту минуту человек умер от чего-нибудь другого (например, если бы его застрелили), то и в легких нашли бы мы очень мало изменений, очень мало отличий от других легких. Болезнь не развита, не сложна еще и потому и не индивидуализирована и не сильна (еще не опасна, не смертоносна, еще мало влиятельна). Чем сложнее становится картина, тем в ней больше разнообразных отличительных признаков, тем она легче индивидуализируется, классифицируется, отделяется и, с другой стороны, тем она все сильнее, все влиятельнее. Прежние признаки еще остаются: жар, боль, горячка, слабость, кашель, удушье и т. д., но есть еще новые: мокрота, окрашенная, смотря по случаю, от кирпичного до лимонного цвета. Выслушивание дает, наконец, специфический *ronchus crepitans*. Потом приходит минута, когда картина наиболее сложна: в одной части легких простой *ronchus subcrepitans*, свойственный и другим процессам, в другой *ronchus crepitans* (подобный нежному треску волос, которые мы будем растирать медленно около уха), в третьем месте выслушивание груди дает бронхиальное дыхание *souffle tubaire*, наподобие дуновения в какую-нибудь трубку: это опеченение легких, воздух не проходит вовсе. Наконец может случиться, что рядом с этим будет и нарыв, пещера, и тогда мы услышим и увидим еще новые явления, встретим еще более сложную картину. То же самое нам дадут и вскрытия: 1) силу, 2) сложность, 3) индивидуализацию. Далее, если дело идет к выздоровлению организма, то картина болезни упрощается. Если же дело к победе болезни, то, напротив, упрощается, или вдруг, или постепенно, картина самого организма. Если дело идет к выздоровлению, то сложность и разнообразие признаков, составлявших картину болезни, мало-помалу уменьшаются. Мокрота становится обыкновеннее (менее индивидуализирована); хрипы переходят в более обыкновенные, схожие с хрипами других кашлей; жар спадает, опеченение

разрешается, т. е, легкие становятся опять однороднее, однообразнее.

Если дело идет к смерти, начинается упрощение организма. Предсмертные, последние часы у всех умирающих сходнее, проще, чем середина болезни. Потом следует смерть, которая, сказано давно, всех равняет. Картина трупа малосложнее картины живого организма; в трупе все мало-помалу сливается, просачивается, жидкости застывают, плотные ткани рыхлеют, все цвета тела сливаются в один зеленовато-бурый. Скоро уже труп будет очень трудно отличить от другого трупа. Потом упрощение и смешение составных частей, продолжаясь, переходят все более и более в процессе разложения, распада, растворения, разлития в окружающем. Мягкие части трупа, распадаясь, разлагаясь на свои химические составные части, доходят до крайней неорганической простоты углерода, водорода и кислорода, разливаются в окружающем мире, распространяются. Кости, благодаря большей силе внутреннего сцепления извести, составляющей их основу, переживают все остальное, но и они, при благоприятных условиях, скоро распадаются, сперва на части, а потом и на вовсе неорганический и безличный прах.

Итак, что бы развитое мы ни взяли, болезни ли (органический сложный и единый процесс), или живое, цветущее тело (сложный и единый организм), мы увидим одно, что разложению и смерти второго (организма) и уничтожению первой (процесса) предшествуют явления: упрощение составных частей, уменьшение числа признаков, ослабление единства, силы и вместе с тем смешение. Все постепенно понижается, мешается, сливается, а потом уже распадается и гибнет, переходя в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее» [4, с.375-377].

Не мог обойти стороной Константин Николаевич культурологический аспект развития, отметив что современная ему культура находится на этапе «вторичного смесительного упрощения» «Мы заметим то же и в истории искусств: а) период первоначальной простоты: циклопические постройки, конусообразные могилы этрусков (послужившие, вероятно, исходным образцом для куполов и вообще для круглых линий развитой римской архитектуры), избы русских крестьян, дорический орден и т. д., эпические песни первобытных племен; музыка диких, первоначальная иконопись, лубочные картины и т. д.; б) период цветущей сложности: Парфенон, храм Эфесской Дианы (в котором даже на колоннах были изваяния), Страсбургский, Реймский, Миланский соборы, св. Петра, св. Марка, римские великие здания, Софокл, Шекспир, Данте, Байрон, Рафаэль, Микеланджело и т. д.; в) период смешения, перехода во вторичное упрощение, упадка, замены другим: все здания переходных эпох, романский стиль (до начала готического и от падения римского), все нынешние утилитарные постройки, казармы, больницы, училища, станции железных дорог и т. д. В архитектуре единство есть то, что зовут стилем. В цветущие эпохи постройки разнообразны в пределах стиля; нет ни эклектического смешения, ни бездарной старческой простоты. В поэзии то же: Софокл, Эсхил и Еврипид — все одного стиля; впоследствии всё, с одной стороны, смешивается эклектически и холодно, понижается и падает.

Примером вторичного упрощения всех прежних европейских стилей может служить современный реализм литературного искусства. В нем есть нечто и эклектическое (т. е. смешанное), и приниженное, количественно павшее, плоское. Типические представители великих стилей поэзии все чрезвычайно не сходны между собою: у них чрезвычайно много внутреннего содержания, много отличительных признаков, много индивидуальности. В них много и того, что принадлежит веку (содержание), и того, что принадлежит им самим, их личности, тому единству духа лич-

ного, которое они влагали в разнообразие содержания. Таковы: Данте, Шекспир, Корнель, Расин, Байрон, Вальтер Скотт, Гёте, Шиллер. В настоящее время, особенно после 48-го года, все смешанное и сходнее между собою: общий стиль — отсутствие стиля и отсутствие субъективного духа, любви, чувства. Диккенс в Англии и Жорж Занд во Франции (я говорю про старые ее вещи), как они ни различны друг от друга, но были оба последними представителями сложного единства, силы, богатства, теплоты.

Реализм простой наблюдательности уже потому беднее, проще, что в нем уже нет автора, нет личности, вдохновения, поэтому он пошлее, демократичнее, доступнее всякому бездарному человеку и пишущему, и читающему. Нынешний объективный, безличный всеобщий реализм есть вторичное смесительное упрощение, следовавшее за теплой объективностью Гёте, Вальтера Скотта, Диккенса и прежнего Жорж Санда, больше ничего. Пошлые общедоступные оды, мадригалы и эпопеи прошлого века были подобным же упрощением, понижением предыдущего французского классицизма, высокого классицизма Корнелей, Расинов и Мольеров». [4, с.379-381].

В каком взаимодействии находятся в философской методологии К.Н. Леонтьева определения прогресса и развития? По этому поводу философ пишет: «Социальная наука едва родилась, а люди, пренебрегая опытом веков и примерами ими же теперь столь уважаемой природы, не хотят видеть, что между эгалитарно-либеральным поступательным движением и идеей развития нет ничего логически родственного, даже более: эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития. При последнем внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма — сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т. п., есть не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения целого и смешения составных частей, о котором я говорил выше, процесс сглаживания морфологических очертаний, процесс уничтожения тех особенностей, которые были органически (т. е. деспотически) свойственны общественному телу. Явления эгалитарно-либерального прогресса схожи с явлениями горения, гниения, таяния льда (менее воды свободного, ограниченного кристаллизацией); они сходны с явлениями, например, холерного процесса, который постепенно обращает весьма различных людей сперва в более однообразные трупы (равенство), потом в совершенно почти схожие (равенство) остовы и, наконец, в свободные (относительно, конечно): азот, водород, кислород и т. д». [4, с.384].

Таким образом, наш вывод сводится к суждению: К.Н. Леонтьев рассматривал прогресс двойственно — с одной стороны он противопоставлял его процессу развития, а с другой — считал его логическим завершением, третьей стадией развития.

В работе «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» К.Н. Леонтьев чётко выразил своё отрицательное отношение к современному прогрессу который по его мнению разрушает традиционно-общинный уклад. Автор отметил тот факт, что само понятие развития весьма относительно, и нельзя говорить, какое время достигло его в большей степени (прежде всего в культурном компоненте). «Говоря о развитии (т. е. не о самосознании собственно, но об увеличении разнообразия в гармоническом единстве), можно остановиться прежде всего перед следующим вопросом: как понимать это слово? И не мог ли бы мыслящий человек нашего времени (именно нашего) выбрать себе предметом серьезного исследования такую

задачу: «знание и незнание не суть ли равносильные орудия или условия развития». Про картину развития государства или общества, нации или целого культурного типа (имеющего, как и все живое, свое начало и свой конец) нечего и говорить: до сих пор, по крайней мере, было так, что ко времени наисильнейшего умственного плодоношения разница в степени познаний между согражданами становилась больше прежнего.

Конечно, никто не станет спорить, что во времена царя Кодра степень умственной образованности (степень знания) у афинских граждан была равномернее, чем во времена Платона и Софокла. И франко-галлы времен Меровингов были ровнее в умственном отношении между собой, чем французы во дни Боссюэта и Корнеля. Незнание дает свои полезные для развития результаты; знание — свои; вот и все. И не углубляясь далеко, не делая из этой задачи предмет особого серьезного исследования, можно вокруг себя найти этому множество примеров и доказательств». [3, с.164].

Одной из главных проблем современного ему общества К.Н. Леонтьев видит в экономическом прогрессе, а именно — в развитии производства и распространении капиталистических отношений, которые по его мнению ведут к крайне отрицательным социальным последствиям, прежде всего к революции, и усиливают критикуемое им «социальное смещение». «Машины, пар, электричество и т. п., во-первых, усиливают и ускоряют то смещение, о котором я говорю в моих главах “Прогресс и развитие”; и дальнейшее распространение их приведет неминуемо к насильственным и кровавым переворотам; вероятно, даже и к непредвиденным физическим катастрофам, во-вторых, все эти изобретения выгодны только для того класса средних людей, которые суть и главное орудие смещения, и представители его, и продукт...

Все эти изобретения невыгодны: для государственного обособления, ибо они облегчают заразу иноземными свойствами; для религии, ибо они увлекают малознающих и незнающих людей ложными надеждами все на тот же разум (односторонне в прямолинейном смысле понятном, надеждами, которые могут привести к совершенно иным результатам); они невыгодны привилегированному дворянству уже по тому самому, что усиливают влияние и преобладание промышленного и торгового класса, который, по словам самого же Бокля, «естественный враг всякой аристократии». Они невыгодны рабочему классу, который бунтовал при первом появлении машин и непременно разрушит их и постарается даже, вероятно, запретить их драконовскими законами, если только хоть на короткое время действительная власть будет в руках людей этого класса или под их страхом и влиянием. Машины и все эти изобретения враждебны и поэзии; надолго примирить нельзя утилитарную науку и поэзию со стороны поэзии теперь настала пора усталости и уныния в неравной борьбе, а не внутреннее согласие. Все эти изобретения, повторяю, выгодны только для буржуазии, выгодны средним людям, фабрикантам, купцам, банкирам, отчасти и многим ученым, адвокатам, одним словом, тому среднему классу».

Критикуя прогресс, его социальные и экономические стороны, К.Н. Леонтьев выступает убеждённым апологетом культуры. Именно традиционное общество по его мнению способно к созданию её произведений живописи, скульптуры, музыки. Прогресс способствующий социальному равенству, отрицает само проявление культуры, ведёт общество к духовному обнищанию. «Что касается до живописца Ingres и до других художников XIX века, то и они вдохновлялись не буржуазным вечером или обедом, на котором Абу любезничал бы о прогрессе с какой-нибудь мещанкой нашего времени, но всё такими явлениями жизни, которые без разнообразия убежде-

ний, быта и характеров немыслимы. Один изображал чудесный переход евреев через Красное море; другой — борьбу гуннов с римлянами; третий — сцены из войн консульства и империи; четвертый — сцены из ветхозаветной и евангельской истории... Если то, что в XIX веке принадлежит ему исключительно или преимущественно: машины, учителя, профессора и адвокаты, химические лаборатории, буржуазная роскошь и буржуазный разврат, буржуазная умеренность и буржуазная нравственность, полька *tremblante*, сюртук, цилиндр и панталоны, — так мало вдохновительны для художников, то чего же должно ожидать от искусства тогда, когда по желанию Абу не будут существовать ни цари, ни священники, ни полководцы, ни великие государственные люди... Тогда, конечно, не будет и художников. О чем им петь тогда? И с чего писать картины?...» [3, с.170-171].

Яркой работой К.Н. Леонтьева, является его статья «Грамотность и народность». Известный философ С.Н. Трубецкой отрицательно отозвался об этой статье, назвав её проповедью варварства. «Для характеристики Леонтьева точно так же, как и для характеристики всего нашего новейшего славянофильствующего национализма, особенно типична статья «Грамотность и народность» (первая во втором томе), где наш автор откровенно превозносит варварство, безграмотность и староверчество как наилучшее средство обособления национальной физиономии нашего народа». [5, с.314]. Но Константин Николаевич поясняет, что он всего лишь против поспешности народного образования:

«Я не хочу сказать, что народ наш совсем не надо учить грамоте, что его не следует просвещать; я скажу только: наше счастье в том, что мы находимся *«im Werden»*, а не стоим на вершине, как Англия у вершины, как немцы, и тем более не начали еще спускаться вниз, как французы». [4, с.98]. По мнению философа народные обычаи и традиции, даже если они кажутся варварскими и дикими являются частью культуры, без которой невозможно самобытной цивилизации. «Да! В России еще много безграмотных людей, в России много еще того, что зовут «варварством». И это наше счастье, а не горе. Не ужасайтесь, прошу вас; я хочу сказать только, что наш безграмотный народ более, чем мы, хранитель народной физиономии, без которой не может создаться своеобразная цивилизация. Куда обратится взор человека, полного ненависти к иным бездушным и сухим сторонам современного европейского прогресса? Куда, как не к России, где в среде православия еще возможны великие святители, подобные Филарету». [4, с.98].

Словом, К.Н. Леонтьев делает вывод, что необходимо сохранение «народности» в которое он вкладывает обычаи и веру, и что именно она является проявлением культуры. «Если мы допустим, что великому народу не стоит жить только в виде большого государства и что ему должно иметь хотя сколько-нибудь свою культуру, то из этого будет ясно, что надо самой жизни быть своеобразной. Если же жизнь должна быть своеобразна, а своеобразие сохранилось в нашем народе лучше, чем в нашем высшем и ученом обществе, то надо дорожить этим своеобразием и не обращаться с ним торопливо, дабы не погубить своей исторической физиономии, не утратить исторических прав на жизнь и духовный перевес над другими». [4, с.130].

По убеждению философа идеологическим критерием любой теории прогресса является «либерализм». Сам он не даёт чёткое определение этому понятию, так как по его мнению данная идея весьма относительна и неопределённа «Либерализм, как идея по преимуществу отрицательная, очень растяжима и широка. В России либералов теперь такое множество и личные оттенки их до того мелки и многозначительны, что их и невозможно подвести под одну категорию, как можно, например,

подвести под таковую нигилистов или коммунаров. У последних все просто, все ясно, все исполнено особого рода преступной логики и свирепой последовательности. У либералов все смутно, все спутано, все бледно, всего понемногу. Система либерализма есть, в сущности, отсутствие всякой системы, она есть лишь отрицание всех крайностей, боязнь всего последовательного и всего выразительного. Эта-то неопределенность, эта растяжимость либеральных понятий и была главной причиной их успеха в нашем поверхностном и впечатлительном обществе». [3, с.234].

Впрочем, более полно и концентрировано взгляды К.Н. Леонтьева по этому вопросу представлены в его статье «Чем и как либерализм наш вреден?» Описывая историю возникновения и развития в России либеральных идей философ сообщает, что их проявление в различных странах одинаково и не зависимо от национальной специфики «В 30-х и 40-х годах только консерваторы пользовались уважением; только они делали карьеру и составляли себе состояние. Либералы в то время казались или слишком опасными, или смешными. В то время, чтобы быть либералом, действительно нужно было мыслить (правильно или нет — это другой вопрос), ибо среда не благоприятствовала либерализму. Тогда либерализм не был ни дешевым фрондерством земского деятеля против губернатора, ни жестокостью мирового судьи к старой помещице, выведенной из терпения слугами, ни фразами адвоката в защиту бунтующей молодежи, ни завистливой оппозицией “белого” священника монаху-епископу и т. д. Тогда либерализм был чувством личным и живым; он был тогда великодушием, во многих случаях — отвагой. Теперь же либералами у нас (по выражению Щедрина) заборы подпирают... Так их много и так мало нужно ума, познаний, таланта и энергии, чтобы стать в наше время либералом! Либерализм в России есть система весьма легкая и незатейливая еще и потому, что охранение у всякой нации свое: у турка — турецкое, у англичанина — английское, у русского — русское; а либерализм у всех один (т. е. либерализм не британский исключительный, особый, а общий — демократический либерализм)». [3, с.243]. Как сказано! Словно о нашем, тепершнем либерализме российском.

Размышляя об опасности либерализма и его связи с прогрессом философ апеллирует в основном к непосредственным примерам из жизни, заостряя внимание на негативных проявлениях в учебной деятельности. «Но вот... близится важный, почти страшный вопрос о школах... Земству дано право открывать школы, содержать их и руководить ими, при соблюдении определенных формальностей. Школы эти поставлены под надзор особых директоров и инспекторов, от земства не зависящих; кроме того, существуют высшие училищные советы, в которых заседают разные члены-наблюдатели, директор гимназии, например, губернский предводитель и т. д. И что же? Несмотря на весь этот надзор, на все легальные препоны, положенные, по-видимому, как неосторожностям наивного прогресса, так и злонамеренности... в школы проникало до самого последнего времени столько нежелательного... что понадобилось удвоенное к ним внимание; являются даже таблицы зоологические, во вкусе Дарвина, опережающие, заметим, и самую науку [...]. Бывали, говорят, в педагогической деятельности земств и такие примеры. Священников просят не беспокоиться, а приходить только на экзамены, и если успехи в Законе Божьем окажутся хорошими, то священникам земство дает денежную награду. Священники бедны, к тому же многие из них сами полулибералы, уже из-за того одного, что подчинены черному духовенству («этим тунеядцам-монахам, достигающим епископского сана»). Священники молчат, а к детям приближаются большей частью люди, по крайней мере, сомнительные». [3, с.245-246].

По оценке мыслителя опасность либерализма заключается в разрушении и искажение оригинальных философских идей (именно так, по его мнению, произошло с теорией славянофилов, которые в угоду либеральным ценностям пожертвовали своими оригинальными положениями). «Послушайте! Да разве с людьми либеральными можно рассуждать глубоко и всесторонне?.. Вы покроете безмолвным презрением того, кто позволит себе выйти из круга общепринятых понятий... Прежние славянофилы пробовали это сделать. И что же вышло? Где следы их учения?.. Они стали влиятельны только тогда, когда, оставив в стороне свои заветные мечты о славянском своеобразии, стали заботиться лишь о самой несвоеобразной стороне дела, т. е. о славянской свободе. Пока дело шло о своеобразии, все смеялись над “шапкой мурmolкой”, несмотря на то, что изменение внешних форм быта есть самый верный и могучий признак глубокого изменения в духе. А когда вся Россия встрепенулась на зов их? Тогда, когда речь зашла об освобождении славян от всего того именно, что мешало им до сих пор стать самыми обыкновенными европейскими мещанами! До национального своеобразия и творчества, до национальной самобытности нам дела нет; мы просто утратили способность понимать, что это такое — своеобразие творчества и т.п. и каким это образом выходит, что даже рабство и всякие стеснения, во многих случаях, развивают личность — и народную, и единичную больше (т. е. выразительнее), чем общеевропейская нынешняя свобода?.. Другими словами, как же это так выходит, что право и возможность жить самобытно есть не что иное, как право и возможность — стать такими, как все?», вопрошает К.Н. Леонтьев. [3, с.248].

Следует отметить что специфика мышления К.Н. Леонтьева не отрицает прогресс, более того он иногда даже вступает за него, но за тот прогресс, который не имеет отношение к социальному и правовому равенству. «В прогресс верить надо, но не как в улучшение непременно, а только как в новое перерождение тягостей жизни, в новые виды страданий и стеснений человеческих. Правильная вера в прогресс должна быть пессимистическая, а не благодущная, всё ожидающая какой-то весны... В этом смысле я считаю себя, например, гораздо больше настоящим прогрессистом, чем наших либералов. И вот почему. Они видят только завтрашний день, т. е. какую-нибудь конституционную мелочь и т. п. Они заботятся только о том, как бы сделать еще несколько шагов на пути того равенства и той свободы, которые должны ускорить разложение европейских обществ и довести их, шаг за шагом, до такой точки насыщения, за которой эмансипировать будет уже некого и нечего и начнется опять постепенное подвинчивание и сколачивание в формах еще невиданных воочию, но которые до того понятны, по одному контрасту со всем нынешним, что их даже и прозреть в общих чертах не трудно». [3, с.254].

Интересно, что мысли К.Н. Леонтьева приобретают всё большее значение в наши дни, в современном мире. Если для его современников выглядело утопией объединение Европы, слишком велики были противоречия, то сейчас это свершившийся факт. Сегодня мы можем еще больше ощущать разрушительную силу прогресса, который подрывает самобытность развития традиционных культур и мн. др. «Эгалитарный прогресс — словосочетание, сотни раз повторяемое К. Леонтьевым, — это прогресс уравнительный, смешивающий многоцветие жизни в монотонности, однообразии, усредненности существования, вкусов, потребностей. Здесь прорисовывается прообраз как капиталистического, так и социалистического путей развития культур, породивших, в частности, феномены так называемой массовой культуры, по сути своей — антикультуры, кассетной, стандартизированной культуры». [2, с.115]. Этим метким замечанием одного из наших известных исследователей

творчества русского философа К.Н. Леонтьева я и хочу закончить статью! И согласием с этой оценкой.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Иовчук М.Т. Краткий очерк истории философии / Авт. колл. Иовчук М.Т. и др. — М.: Мысль, 1967. — 790 с.
2. Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1991. — 200 с.
3. Леонтьев К.Н. Избранное. — М.: Рарог, 1993, — 393с.
4. Леонтьев К.Н. Полн. собр. сочин. в 12 т. Т. 7, — СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2005. — 559 с.
5. К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология в 2 книгах. Книга 1 / Под. ред. Д.К. Бурлака, — СПб.: РХГИ, 1995. — 480 с.

Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению проблемы прогресса в социальной концепции русского философ К.Н. Леонтьева. Мыслитель предложил оригинальную для своего времени идею, отрицающую основополагающую роль прогресса в общественном развитии. В статье уделяется внимание особенностям рассмотрения понятия прогресса философом в культурологическом и социально-экономических значениях. Подчёркивается связь рассматриваемой идеи с общей концепцией Леонтьева процесса роста, развития и смерти.

«The conception of progress in social philosophy of K. L. Leontiev». (Kupriyanov Andrei). Republic of Mordovia Saransk. The Mordovian State University. The history-sociological institute.

Abstract: This article is devoted to problem of progress in social conception of Russian philosopher K L Leontiev. The thinker proposed the original for his time idea negating the main role of progress in social development. The publication deals with peculiarities phenomenon of progress within the limits of cultural studies and social economics. K. L. Leontiev underlines the connection of the problem with general idea of triple process of growth, development and death.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Видное место в истории русской философии и культуры в целом, принадлежит Павлу Александровичу Флоренскому (1882-1937). Его многочисленные работы проторили пути в самых различных областях человеческого знания — это философия и богословие, математика и языкознание, естествознание и техника, музейное дело и литературное творчество, учебно-педагогическая и редакционно-издательская деятельность — все это органично входило в круг интересов и исследований П.А. Флоренского.

Научным исследованиям в этих областях посвящены его труды: «О символах бесконечности» (1904), «Столп и утверждение Истины» (1914), «Смысл идеализма» (1914), «Очерки философии культа» (1918), «Иконостас» (1922), «Символическое описание» (1922), «Мнимости в геометрии» (1922), «Обратная перспектива» (издано в 1967), «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях» (издано в 1982), «Имена» (издано в 1988) и многие др. Он написал монографию о диэлектриках, которая, по мнению учёных, до сегодняшнего дня сохранила научное значение.

Наиболее ценным в его творчестве является осмысление вечных проблем бытия человека — того, что такое добро и красота и что есть истина. Философское понимание этих проблем в основном строится в рамках православного мировоззрения и во многом является развитием философии всеединства В.С.Соловьева, хотя это понимание принципиально отличается от нее по некоторым существенным моментам.

По оценке крупного исследователя творчества П.Флоренского С. С. Хоружего, в отличие от В. Соловьева, П. Флоренский строит учение о Софии на материале православной церковности (иконописи, литургики и др.), а явления эмпирической реальности и самую материю мира, вещество, видит не отъединенными от смысла, а выражающими его, духовно значимыми и ценными. Характерными чертами мысли П.Флоренского С. С. Хоружий считает следующие: 1) тяга к платонизму и в целом к духовному строю греческой античности; тенденция к максимальному сближению эллинского и православного духовных стилей; 2) «конкретность» — неприятие спиритуализма и отвлеченной метафизики, стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различные области знания; и далее: 3) интеграция идей и методов современного естествознания в рамки религиозного мировоззрения — впоследствии становятся главными установками его «конкретной метафизики» 20-х годов. Это и была метафизика всеединства на новом этапе, обогащенная феноменологическим методом исследования и рядом других, выдвинутых П. Флоренским, идей философского символизма и семиотики. Ее задача теперь — выявление неких первичных символов, базисных духовно-материальных структур, из которых слагаются различные сферы реальности и в соответствии с которыми организуются различные области культуры.¹

Уникальность П. А. Флоренского, думается, состоит в том, что для него самого не существовало дробления единого знания на привычные нам разделы — он стремился синтезировать знания самых различных областей в единое. Одной из фундаментальных работ философа признана его работа «Столп и утверждение Истины», которая объединяет в себе достоинства как художественные, так и богословские, и философские. Прежде всего, работа необычна с художественной точки зрения, ибо

представляет собой двенадцать писем. Понять это произведение помогает написанное автором «Послесловие», где отмечены основные философские проблемы.

В этой работе о. Павел поставил задачу «произвести синтез церковности и светской культуры, воспринять все положительное — учение церкви и научно-философское мировоззрение». Полный и окончательный текст этой книги, давшей автору признание и известность, вышел в свет в 1914 г. В этой работе П. А. Флоренский решает задачу анализа того пути, который привел его самого в мир христианского умозрения и православной церковности. Задачи и темы религиозной мысли философ делил схематически на два раздела: сначала — обоснование веры и церковности, овладение их устоями, обретение Столпа и утверждение Истины (так называет Церковь апостол Павел в 1 Тим., 3,15); затем, с обретенных позиций, — развитие учения о мире и человеке. Первый раздел П. Флоренский называл теодицеей, второй — антроподицеей, и его «Столп», как ясно уже из подзаголовка, целиком ограничен первым.²

Философ отмечает в жизненном опыте человека наличие двух миров: мира, данного нам лишь в откровении, в котором есть Единство, Покой и Устойчивость, и противоположного ему повседневного, тварного, непостоянного мира, полного противоречий. Определенность и устойчивость, так необходимые человеку в непостоянном, быстро меняющемся круговороте событий, можно обрести лишь в вере. Эту мысль П. Флоренский отмечает в целом ряде своих работ. «Человек — сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального, «связь миров» (Державин), и он не может творить иначе, как свои же подобию, то есть такие же противоречия горнего и дольного, каков сам он»³

В решении проблемы соотношения чувства и разума, иррационального и рационального, противоречия между динамикой и статикой мышления, П. Флоренский строго последовательно идет путем анализа противоречивости мира к противоречивости рассудка, от него к вере, от веры к любви и дружбе, от Троицы к человеку, от человека к церкви: именно таков путь мысли Флоренского.⁴

В книге «Столп и утверждение Истины» он сформулировал основные свои идеи и — повторимся — поставил перед собой задачу «произвести синтез церковности и светской культуры... воспринять все положительное — учение церкви и научно-философское мировоззрение». Словом, главную свою задачу Флоренский видел в «проложении путей к будущему цельному мировоззрению». В чем же состоит целостность мировоззрения, по П. Флоренскому?

Сам Флоренский как мыслитель сложился в среде слияния культур русской и кавказской, европейской и народной, светской и церковной — он один из первых возвестил русскую интеллигенцию о гибельности бездуховного пути и явился связующим звеном между Московской Духовной Академией и московской интеллигенцией, искавшей духовной опоры в религии. И то, что сегодня мы настойчиво обращаемся к истокам и родникам русской культуры и духовности, к поискам вечных и истинных оснований свидетельствует о том, что П. А. Флоренский был прав в своих прозрениях и положениях. Его справедливо сравнивают с Леонардо да Винчи, с Блезем Паскалем. Это говорит о том, что П. А. Флоренский — явление не только русской, но и мировой культуры.⁵

В Евангелии есть два изречения, которые характеризуют коренное отличие христианства от других религий — «Царство мое не от мира сего» и «Не хлебом единым будет жить человек». Важно заметить, что уже в менталитете русского челове-

ка заложена мысль о том, что эта жизнь временная, есть другая, вечная жизнь. П. А. Флоренский был все-таки преимущественно русским мыслителем, т.к. его слово всегда искало опоры в утверждении себя через явления жизни, в воплощении, в деле. И это, несомненно, на наш взгляд, обострило и сделало фактически неизбежным трагический конец жизни П.А. Флоренского.

Сложившийся опыт показывает, что идеи многих русских мыслителей необходимо рассматривать в единстве с их биографией, так как зачастую философия становилась для них руководством к устройству жизни.

Начало его биографии связано с Тифлисом, с классической гимназией, которую он в июне 1900 года окончил первым учеником с золотой медалью. Обучаясь на математическом отделении физико-математического факультета Московского университета (1900-1904 гг.), он в то же время изучал философию на историко-филологическом факультете, посещая семинары по древней философии С. Н.Трубецкого и лекции по психологии Л. М. Лопатина. Он изучает Платона и большое внимание уделяет вопросам искусства. Знакомится и дружит с А. Белым и входит в литературно-символические круги, общаясь с В. Брюсовым, К. Д. Бальмонтом, Д. С. Мережковским, З.Н. Гиппиус и А. А. Блоком.

После окончания Московского университета. Флоренский по совету своего духовника, епископа Антония, не благословившего его принимать монашество, поступает в Московскую Духовную Академию для продолжения образования и испытания себя, где будущий о. Павел трудился преподавателем на кафедре истории философии с 1908 г. по 1919 г. В 1911г. философ принял сан священника, что, впрочем, не помешало ему заниматься серьезной научной работой, читать лекции по физике и математике в Сергиевском институте народного образования и одновременно редактировать журнал «Богословский вестник» (1912-1917 гг.); с 1921 г. он занимается исследовательской работой в Главэнерго ВСНХ РСФСР, а также занимает должность профессора Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях».

П. А. Флоренский принимал участие в редактировании «Технической энциклопедии», был членом общей редакции и редакционного отдела «Материаловедение». С 1929 г. являлся заведующим материаловедения Государственного экспериментального электротехнического института, а год спустя стал помощником директора всесоюзного электротехнического института по научной части. Все это, к несчастью, не спасло его от ареста и ссылки, а в декабре 1937 г. он был расстрелян в Соловецком лагере. В мае 1958 г. дело по обвинению П. А. Флоренского было пересмотрено и прекращено за отсутствием в его действиях состава преступления.

При знакомстве с научным наследием П.А.Флоренского может возникнуть вопрос, почему он выбрал Духовную Академию? Думается, не последнюю роль в его выборе сыграло то обстоятельство, что еще летом 1899 г. он пережил (по его собственному признанию) духовный кризис, когда ему «открылась ограниченность физического знания».

П.А. Флоренский понимает, что религия, так же как и искусство, философия, наука включает в себе социально значимое знание. Религия имеет свою историю, и за это время она выработала свою точку зрения на реальность, свой язык, свои средства выражения. Но все они — религия, искусство, философия, наука — различаются по степени близости к повседневной жизни. Так, религия в ее практическом выражении и искусство в его зачастую доступных человеку формах существенно ближе к повседневной жизни людей, чем философия и наука. Религия и философия

адресуются к универсалиям и абсолютам, науку и искусство интересуют множественное и относительное.

В своем труде «Столпы и утверждение Истины» (в первом письме) П. Флоренский сравнивает науку, которая непрерывно обогащается частными истинами, с соленой водой, не утоляющей жажду, а только разжигающей ее. Удовлетворить потребность в Истине, считает философ, может не логическое, а духовное познание, которое способно возвыситься над человеческой мудростью. Человек приходит к религии, потому что он хочет обрести глубинный смысл бытия, считает философ. Он также усматривает различие между восточной и западной философией в том, что первая — это философия духовная, ориентированная на личность, в то время как вторая — это философия утилитаризма, философия вещная, плотская, рациональная. Исходя из этого, П. А. Флоренский трактует личность не как вещь или объект, а как самополагание через разум, веру, любовь, ведущие к Истине, Добру и Красоте. Он связывает онтологически понимаемую любовь с фаворским светом и аскетизмом как «умным деланием».

Однако именно философские искания и богословские размышления П. Флоренского раскрывают его понимание *сущности культуры*. Он считает, что следует осмыслить глубинные основания жизнеустройства наших предков. Чтобы понять как нужно строить свои отношения в настоящем и будущем, по мнению о. Павла, следует обратиться к нашим историческим корням, и прежде всего — к пониманию средневековой культуры, в центре которой были христианские добродетели.

Гегель когда-то шутил по поводу наивного представления о том, что, изучая логику, можно тем самым научиться правильно мыслить. Это, писал он, все равно, что ожидать, будто изучив физиологию, можно лучше переваривать пищу. Так же, как знание закона не гарантирует еще исполнения его, так и знание культуры не гарантирует культурность. Как и во всяком другом деле, здесь необходимы желание и усилия труда, а не только знания.

Однако ответ на вопросы — что такое культура, как она возникла, для чего она существует, зачем нужна — затрагивает огромные пласты знания о мире и человеке в нем, прежде всего такие как искусство, религия, мораль, философия, наука.

В чем специфика философского подхода к пониманию культуры? В философии мы обычно имеем дело с тем, что недоступно простому, непосредственному восприятию, хотя исследуется то, что представляется и так понятным и даже известным. Философский подход к культуре не ограничивается описанием или перечислением явлений культуры. Он предполагает проникновение (с помощью мышления) в их сущность. Культура понимается при этом как «содержание» или «способ бытия общества». С философской точки зрения, культура воспринимается не просто как сумма идей или вещей, которые можно выделить, отделить друг от друга, описать. Весь мир человека — это мир его культуры, и вопрос о культуре — это, в сущности, вопрос о самом человеке, о его человеческом способе существования и его отношении к самому себе.

Философская картина мира — это видение того, как мир существует в связи со мной и для меня. При таком подходе человек рассматривается как личность в качестве участника осознанного общения, его субъектного центра. Он может идентифицировать себя с каким-то образом и вырабатывать способность смотреть на мир как на зеркало, и тогда даже природа начинает осмысливаться как феномен культуры, в котором человек пытается найти смысл, человеческую ценность, значимость. И тогда уже перед ним встают такие вопросы, как: «Кто я и что такое моя культура, с

какой культурой я себя идентифицирую, к какой культуре я принадлежу?»

Главным источником интереса для П.Флоренского с раннего возраста являлась природа, а первыми формами познания этого мира, по его замечанию, были эстетические. По мысли философа, объектом эстетического восприятия может быть не только произведение искусства, но и любое природное явление. Не объект, а наш способ отношения к нему создает эстетическое измерение, считает он. П. А. Флоренский делит царство природы на два ряда явлений, волновавших его своей «одухотворенной красотой и таинственной необычностью», – «пленительно-изящные» и «остроособенные». Первое, изящное, провеивалось воздухом и светом, было легким и заветно более близким мыслителю.⁶

Позднее эти чувствования его детства обрели мистические формы устремленности души к слиянию с Богом. П. А. Флоренский пишет, что «христианское мирозерцание действительно зрит всю мировую жизнь под схемою Креста. Всё Крест, всё крестовидно – Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, но форма организующая. И в целом, и в частностях вселенная крестообразна, крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах».⁷ В труде – «Столп и утверждение Истины» философ формулирует свою эстетическую позицию: «... красота есть Красота и понимается как Жизнь, как Творчество, как Реальность».⁸

Возвращаясь к ранее сказанному – интересу П. Флоренского к природе, – заметим такую особенность: природа, по его мнению, не является эстетическим объектом, но мы можем воспринять ее эстетически, если будем смотреть на неё не просто глазом низкого духом голого эмпирика. Если, по мнению философа, такие природные явления, как обрыв с обнажёнными почвенными слоями или лист водоросли, рассмотреть (первое – в антиномии временного и вечного, а второе – как премудрое устройство мира), то в этом случае мы сообщим им новую форму бытия – эстетическую. Впрочем, согласно воззрениям П. А. Флоренского, эстетическое восприятие мира – есть восприятие мира в Боге как воплощении Премудрости Божественного мироустройства. С другой стороны, эстетическое восприятие мира, по Флоренскому можно полагать нисхождением имеющегося в душе человека Божественного огня на окружающий мир.

Антиномии культуры и природы впервые были рассмотрены П. Флоренским в работе «Номо Faber», в которой он, не противопоставляя природу и культуру, приходит к своим выводам путем такого рассуждения: «... Если Бог есть центр и источник культуры и, так сказать, первообразец культуры как Разумное Лицо, если Бог есть Бог истории – «Бог Авраама, Бог Исаака, и Бог Иакова», то почему же природа, Его творение, лишена следов Культуры?»⁹ П. Флоренский считает, что антиномии не существуют друг без друга, но пронизывая друг друга, они взаимно друг друга являют.

По суждению философа, «... в основе всякого явления культуры лежит некоторое природное явление, культурой возделываемое. Человек, как носитель культуры, не творит ничего, но лишь образует и преобразует стихийно. И наоборот, природа никогда не дается нам без культурной своей формы, служащей ей сдержкой и делающей ее доступной познанию: подобно тому, как пища не входит в состав нашего организма, не будучи сперва усвоена организмом и преобразована им в наше тело, так и природа не входит в наш разум, не делается достоянием человека, творца культуры, не преображенная предварительно культурной формой».¹⁰

П. А. Флоренский считает, что сущность культуры можно понять исходя из

анализа деятельности человека, продуктом которой и являются ценности культуры. Им рассматриваются три концепции культуры: «идеологизм», «экономизм» и «сакральная» концепция.¹¹ Общим для всех этих концепций, по Флоренскому, является то, что за основу культуросообразного фактора берется какой-то один вид человеческой деятельности, значение которого в процессе создания культурных ценностей абсолютизируется. В «идеологизме» главное — прогрессивное развитие способностей разума человека, достижения в науке; в «экономизме» — бурная хозяйственная деятельность человека.

В объяснении феноменов культуры П.А. Флоренский не отвергает идеалистического подхода, считая идеализм единственно приемлемым как для философии в целом, так и для философии культуры, в частности, направлением мысли: «Идеализм в широком смысле слова — стихия философии, и, лишенная этого кислорода, философия задыхается, а затем увядает и гибнет».¹² С точки зрения П. А. Флоренского, «идеологизм» как концепция культуры потерял целостность в ее рассмотрении. Просветительская идеология приобщила человека к сферам научного познания, но при этом утратился идеал цельного знания.¹³

В лекции «Культ, религия и культура» П.А. Флоренский рассматривает «экономизм» как концепцию культуры, но характеризует его как учение, которое появляется в середине 19 века среди спешно-уторопленного роста техники, но при пониженном до последней степени чувстве ценности и силы личности, при все растущем значении масс... все сводится к экономическим потребностям масс.»¹⁴

П.А. Флоренский считает, что в век бурного развития техники и активной хозяйственной деятельности человека в области научного познания как обществу в целом, так и отдельной личности помогает выбраться из все углубляющегося кризиса религиозная вера. Религия как специализированная область культуры — явление универсальное, так как она концентрируется на свойстве человека переживать связь с тем, что выходит за пределы его жизненного мира, как нечто вечное. Это обнаруживается в любых религиях, в рамках любых цивилизаций и в любые эпохи.

Глубокую трактовку религии как феномена культуры близкого, но не тождественного искусству, выдвинул П.А. Флоренский в работах «Храмовое действо как синтез искусств», «Иконостас» и др. Показывая различие между «светским, отвлеченным, уединенным искусством» и «искусством церковным»/ аналогом религии в целом/, П.А. Флоренский увидел отличие/ и преимущество/ последнего в том, что «храмовое действо» существует и может существовать как нечто целое», где «каждая сторона», выступает как «органически соподчиненная со всем прочим».¹⁵ «В храме, говоря принципиально, все сплетается со всем»: храмовая архитектура учитывает движение фимиама кадений», «пластика и ритм движений священнослужителей» дополняются «игрой и переливанием складок драгоценных тканей», иконопись рассчитана на совокупный эффект «искусства огня», «искусства дыма» и «искусства воздуха», впечатления зрительные, слуховые оттеняются обонятельными/ искусством «благовоний»/ и т.д.

Но синтез храмового действа, по Флоренскому, не ограничивается только сферой изобразительных искусств, но вовлекает в свой круг искусство вокальное и поэзию, поэзию всех видов, сам являясь в плоскости эстетики «музыкальной драмой». Тут все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса этой музыкальной драмы, и потому все, соподчиненное тут друг с другом, не существует или по крайней мере ложно существует, будучи взятое порознь. Церковное искусство, по П. Флоренскому, стремится «не к искусствам, а к Искусству, вглубь до самого средо-

точия искусства, как первоединой деятельности», где оказываются неразличимы и слиты в одно целое «не только текст, но и все художественное воплощение» предварительного действия». /Здесь П. Флоренский обыгрывает название незавершенного произведения А.Н. Скрябина, в котором должны быть и соединяться различные искусства и художественно-эстетические эффекты в одно мистериальное целое, предваряющее собою Иной мир трансцендентного, божественного бытия/.

Однако понимание «церковного искусства» «как высшего синтеза разнородных художественных деятельностей», «как верховного синтеза искусств, о котором мечтает новейшая эстетика», не исчерпывало, по убеждению Флоренского, содержания «храмового действия», шире - религии как феномена культуры. Трактующий П.А. Флоренским как «первоединая деятельность», религиозный культ относится к разнородным искусствам и видам художественной деятельности, как к Искусству, а к различным наукам и научным дисциплинам — как к Науке. Сама диалектическая противоположность науки/познания/ и искусства / переживания/ снимается, преодолевается, по Флоренскому, в религии /вере/.

Если обратить внимание на внутреннее убранство православного храма, то нельзя не заметить, говорит философ, что здесь нет пустых стен, здесь все «записано», «зарисовано». Это создает ощущение сплошной «священности» всего мироздания, всего космоса /космос по-гречески- порядок/. При обращении к архитектуре православных храмов создается впечатление, что небо есть не только наверху, оно есть внутри тебя, в сердце. *Это то, что непременно надо открыть в себе.*

Как известно, центральной темой западной культуры, и в частности, литературы, является тема человеческой судьбы и человеческого счастья. В русской литературе XIX века, будь то Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Толстой, Достоевский, Лесков, в центре внимания всегда находится человек, который *ищет себя*, ищет ответственности со своей *совестью*. Поэтому в русской культуре столь важной является тема преображения. Сегодня в наше время все чаще раздаются жалобы на то, что современному обществу не хватает культуры. Нынешняя цивилизация переживает глубокий кризис, и прежде всего кризис духовный. П.А. Флоренский видел возможность преодоления последнего, возможность возрождения в наличии у культуры религиозной основы.

Многие русские мыслители начала — первой половины XX века считали, что хотя русская культура и испытала негативное влияние западного рационализма, тем не менее, она сохранила некоторые перспективы на свое истинное возрождение, связанные с православием, с «древней верой отцов». П.А. Флоренский высказал свою точку зрения на это обстоятельство в разработанной им «сакральной» концепции культуры, где он этимологически связывает слова «культ» и «культура». Культ, в свою очередь, расширительно трактуется им как деятельность человека, а именно как вид его культурной деятельности, существующий наряду с другими.¹⁶

По Флоренскому, различные виды человеческой деятельности должны подчиняться религиозной, культовой деятельности, являющейся основой жизни любого человека. Культ, по его мнению, выполняет задачу установления связи человека с потусторонним миром и является средоточием, «бутоном» культуры. Своего апогея культовая деятельность достигает в искусстве «богоделания», в иконописи. Икона— это совершенно другой мир, она на нас смотрит, мы пред ней предстоим.

Развивая эту тему, П.А. Флоренский пишет, что «изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьезного и более творческого искусства Богоделания — Феургии. Феургия — как средоточная задача

человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализацией действительности смысла—была во времена древнейшие точкой опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, ВСЕЮ деятельностью человека».¹⁷

Это искусство, которое способно соединить вечное и временное, воплотить нетленное в гибнущем и исчезающем. Иконопись — прикосновение к божеству — наполняет светом разум человека и, согласно «сакральной» концепции культуры, способствует развитию самосознания человека как «образа божия». Это само собой служит для религиозного философа доказательством бытия божия:» Есть Троица Рублева, следовательно, — заключает П.А. Флоренский, — есть бог».¹⁸ Так постепенно философ приходит к выводу о сверхприродности культового искусства, сакральности его произведений, которые благодаря этому и выступают в качестве посредника между человеком и «горним» миром и по этой причине они способны служить источником культуры.

Обращаясь, наконец к общеполитическим воззрениям П. А. Флоренского, необходимо отметить, что он стремился дать такое толкование философии, которое позволило бы ему преодолевать противоречие между философией и религией. Заметим поэтому, что его философия ориентирована на наиболее образованную часть российского общества — на интеллигенцию, рационально мыслящую, постоянно сомневающуюся, увлекающуюся идеями позитивизма, экзистенциализма и мистической философией. К тому же в начале XX века переживает кризис и оторванное от жизни ортодоксальное, традиционное богословие.

Новое богословие, ориентирующееся в философском обосновании христианских догматов на Соловьева, Хомякова, Достоевского, приобретает новое качество в процессе сближения интеллигенции с представителями православной церкви. Наиболее заметным направлением, нарождавшимся под влиянием идей В. Соловьева, было «софиологическое». Идея Софии заинтересовала и о. Павла Флоренского. Она, по его мнению, будучи всесторонней, имеет способность проявляться в космосе, в боге, в обществе, в культуре и в других сферах. Учение о Софии охватывает все стороны человеческого бытия, так как оно реализуется в цепочке понятий: София—слово /логос/, София—цель; София—свобода: София—творчество; София время /вечность/; София—космос; София—религиозная организация.¹⁹

Слово (символ) является основой «организации», оно — учение о живом слове, способном и возбуждать и гасить энергию масс. Таким образом, софиология — это учение об активности не самой материи, а идеального образа, взаимодействующего с богом. Под Софией понимается некая надмировая «память», связанная с «душой» мира как неким интегральным интеллектом человека. Именно она, по мнению софиологов, заключает в себе источник божественной энергии, благодаря которой возможно космическое возвращение к богу, собирание мира воедино.

Для П.А. Флоренского церковь — воплощение Софии на земле, и вне религиозной организации как «соборного единства» невозможно противостоять бездуховности и хаосу бытия. Вне религиозной веры человек теряет родовую память и способность подняться до вершин истины и ориентироваться в мире. Именно церковь является носителем кристаллизованной памяти народной и хранительницей национальной и общечеловеческой культуры.

В своем творчестве П.А. Флоренский уделяет заметное внимание и специальному анализу языка как интегрального начала в процессе совместной деятельности

людей. Вместе с тем, по его мнению, слово- это также выражение взаимосвязи, возникающей между человеком и богом, обществом и Вселенной. Слово одновременно и рождается из связи и выражает связь. Но не каждое слово самоценно для культуры. В статье «Строение слова» П.А. Флоренский рассматривает аспект Софии, связанный с воздействием на человека. Для человека София—это «душа» народа; а Логос — язык народа. Роль интеллигенции в развитии духовной культуры первостепенная, так как она занята «обработкой знаний» о мире. Отсюда — космологический срез мышления П.А. Флоренского: София — слово — дело.²⁰

Итак, центральной темой русской культуры является ищущий себя человек, человек, желающий жить в ладах со своей совестью. У П.А. Флоренского в центре спасения мира от разрушения и хаоса стоит человек, в котором проявляются два начала: космическое и хаотическое. Под вторым П.А. Флоренский видит такие явления греховности, лживости и др., всегда ведущие к уничтожению и распаду. Душа человека после содеянного греха может, по мысли П.А. Флоренского, потерять свое субстанциональное единство с миром. Поэтому философ противопоставляет «праздно-хаотическую душу» «устроенной душе», в которой наличествует связь с Софией. Хаосу в душе человека способны противостоять, по слову о. Павла, такие ценности как вера, культ, культура.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Цит. по: П. В. Алексеев. Философы России XIX-XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. Академический проект. М., 1999. С. 838.
2. См. Приложение к журналу «Вопросы философии». П. А. Флоренский. Т. 1 — «Столп и утверждение Истины» (I), М., «Правда», 1990. - Предисловие С. С. Хоружего «О философии священника П. Флоренского». С. VII.
3. Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. — М., 1977, вып.17. - С. 107.
4. В. К. Пухликов. Развитие философской мысли в России. — М., 2001. — С. 100.
5. Лихачев Д. С. Возвращение забытых имен. М., 1989.
6. Флоренский П. Природа // Литературная Грузия. — 1985, №9. С. 88.
7. Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. — М., 1977, вып.17 — С. 95-96.
8. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. П. Флоренского. М., 1914. С. 585-586.
9. Флоренский П.А. Номо Faber В кн.: Половинкин С.М. П.А. Флоренский. Логос против хаоса. — М.: Знание, 1989. - С.49.
10. Там же, с. 51.
11. Воронкова Л.П. В поисках истины и красоты. Культурология П. А. Флоренского. М., 1992. - С. 50.
12. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма. — Богословский Вестник, 1909, т. 1. С. 286.
13. Воронкова Л.П. В поисках истины и красоты. Культурология П.А.Флоренского. М. 1992. - С. 51.
14. Флоренский П.А. Из богословского наследия. // Богословские труды, 1977, вып.17. С. 110.
15. Морфология культуры. Структура и динамика. — М.: Наука, 1994. С. 135-136.
16. Воронкова Л.П. В поисках истины и красоты. Культурология П.А. Флоренского. М. 1992. - С.55.
17. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Вып. 17. С. 105.
18. Воронкова Л.А. В поисках истины и красоты. Культурология П.А.Флоренского. М., 1992. - С. 56.
19. Павлова Т.П. Нравственные искания П.А. Флоренского // Русская философия, генезис и основные черты. М., 1991. - С. 18.
20. Там же. С. 19.

РАЗДЕЛ 4

ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ

Шестаков В.В.,

*Московский государственный областной университет,
Институт экономики, управления и права,
соискатель кафедры социальных наук и
государственного управления*

«ЦВЕТНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ»: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

После серии так называемых “цветных революций” в Грузии, на Украине и в Киргизии стало ясно, что тенденция к дестабилизации региона является не случайностью, а следствием целенаправленной работы определенных структур в западных странах, преследующих цель — уменьшить влияние России на постсоветском пространстве, подорвать ее возможности влиять на обстановку в новых независимых государствах.

“Цветные революции” — составная часть геополитической экспансии Запада, поэтому, с точки зрения национальных интересов России, представляется необходимым уделить самое пристальное внимание изучению прикладного и теоретического аспектов “цветных революций”. Это нужно для выработки эффективных мер по противодействию данной угрозе.

В настоящее время большинство политических активных субъектов уже определили свое отношение к данным событиям. Уровень полемики поднялся до государственного. При этом, как и следовало ожидать, оценки официальных кругов России и Запада в этом вопросе оказались диаметрально противоположными. Сформулированная в Послании Президента России Федеральному Собранию в 2005 г. идея о том, что “цивилизаторская миссия российской нации на евразийском континенте должна быть продолжена”, вызвала бурную реакцию как российской, так и зарубежной политической элиты.

В.В. Путин высказался против “экспорта революции” достаточно осторожно: “Демократию нельзя экспортировать из одной страны в другую. Также как нельзя экспортировать революцию, также как нельзя экспортировать идеологию” [1]. В свою очередь, Д.А. Медведев, занимавший в то время должность руководителя Администрации Президента, очень резко обозначил возможные последствия реализации данного сценария в России — “коллапс” и “исчезновение единого государства” [2].

Получили оценку и сами события смены власти. Заместитель главы Администрации Президента В.Ю. Сурков в 2005 году в интервью немецкому информационно-аналитическому еженедельнику “Шпигель” заявил, что не считает события в Грузии, на Украине и в Киргизии революциями. С его точки зрения, “там революции состоялись в девяностые годы”. Относительно России он выразил твердую уверенность в том, что “у нас восстаний не будет” [3].

Эту точку зрения поддержал и тогдашний глава ЦИК А.А. Вешняков: “Произшедшие в некоторых странах перемены революциями в точном смысле этого слова не являются, поскольку ни их целью, ни их результатом не было изменение общественно-экономической системы — по сути, в этих странах произошла лишь замена правящих элит (или их части) новыми конкурировавшими группами со своими экономическими и политическими интересами” [4].

Таким образом, противники “цветных революций” отрицают (в мягком варианте – ставят под серьезное сомнение) обоснованность самой системы координат, в которой желательным вектором развития признается демократизация или консолидация демократии по лекалам Запада и США.

Это отрицание, как правило, проявляется по трем основным направлениям. Во-первых, подвергается критике качество западной демократии (например, драматический опыт “ничейных” выборов в США в 2000 г., некоторые ограничения гражданских свобод после событий 11 сентября). Во-вторых, с той или иной степенью жесткости отвергается правомочность “навязывания” демократии. Наконец, в-третьих, делаются заявки на некую “национальную модель” демократии. Правда, в большинстве своем “национальная специфика” преподносится в виде неких идеологических штампов (“государственничество”, “соборность”, “евразийство”) и практически никогда не разворачивается в сколько-нибудь цельные системы государственного или общественного устройства.

В свою очередь, официальные круги США оценивают “цветные революции” как часть развития демократического процесса, “обретение свободы”. В практическом плане наиболее часто используется терминология, принятая в тех странах, где эти события произошли: “революция роз”, “оранжевая революция”. Что же касается руководства США, то оно подчеркнуто именует события 2003-2005 годов на постсоветском пространстве революциями. Так, К. Райс в ходе визита в Среднюю Азию назвала события в Киргизии, связанные с приходом к власти К.С. Бакиева, “необыкновенной, исключительной революцией” [5].

С точки зрения российских политологов, исследовавших феномен “цветных революций”, они символизируют завершение процесса превращения бывших советских республик в независимые государства и сознательный выбор некоторых из них в пользу западной модели развития [6].

В целом же очевидно, что различные суждения о “цветных революциях” следует рассматривать сквозь призму современных структурно-причинных теорий социологии революции, теорий социально-политического кризиса, государственного коллапса и распада.

Теория революций развивалась в двух основных направлениях, которые в последнее время начали смыкаться. Ранее, раскол мира на две системы – социализма и капитализма, создал два основных научных и одновременно идеологических подхода-объяснения, и две практические концепции революций.

С первой точки зрения, революции – это “локомотивы истории”, использующие энергию масс и законы общественного развития, и потому быстро выводящие общество на передовые рубежи.

Со второй точки зрения, революции – это “аномалии развития”, возникающие из-за совокупности негативных факторов, и отбрасывающие общества на десятилетия назад.

Первая – это концепция политического и идеологического наступления. Вторая – это концепция обороны.

Первая – базировалась на ленинской модели революции, причем на практике использовалась модель как социальной революции, так и политической, а в практической плоскости на первых порах не делалось особого различия между ними. Практическая сторона модели оказалась чрезвычайно эффективной и применимой далеко не только к странам с развитым пролетариатом, но практически к любым странам с закрытыми или полужакрытыми политическими системами и внутренни-

ми проблемами.

Разработка и развитие, обогащение концепций «слабого звена в цепи империализма», «авангардной партии нового типа», «революционной ситуации», «вооруженного восстания» и «армии революции» сделали эту модель широко используемой в мире.

Следует также заметить, что критика этой модели революции, как правило, касается оценок ее движущих сил («пролетарская», «крестьянская»), политической и идеологической оценки («всемирная», «социалистическая», «закономерная» — «случайная», «великая октябрьская социалистическая революция» или «октябрьский переворот»), а не последовательности причин, социальных приемов и способов осуществления революции.

Вторая концепция опиралась на опыт противодействия революции, теорию неповстанческой борьбы, а позднее на разрабатываемую теорию и практику ненасильственной или «бархатной» революции. Последняя была эффективной моделью в борьбе с социалистическими государственными системами, поскольку на вооруженное сопротивление, а подчас и на невооруженное, они отвечали широким применением насилия: ГДР — 1953 года, Венгрия — 1956 года, ЧССР — 1968 года стали лишь наиболее известными примерами.

Было ясно, что использование массового недовольства для восстания и смены власти против жестких режимов неэффективны (в наше время убедительным доказательством верности этого тезиса служат «андижанские события» 2005 года в Узбекистане), а использование эффективных в странах третьего мира военных переворотов для социалистических стран не считалось возможным и пригодным. Именно в 70-е и 80-е годы прошлого столетия наиболее активно разрабатываются и применяются модели ненасильственных, «бархатных» революций, определяются основные факторы и вырабатываются способы делегитимизации центров власти в стабильно устроенных обществах [7].

Западные политологи рассматривают, по крайней мере, три «поколения» (этапа) в развитии теорий революции, обсуждая возможность появления четвертого, современного [8].

Первое поколение скорее подробно описывало революции как явления, чем объясняло, почему они происходили (к этому поколению можно отнести естественную теорию революций Л. Эдвардса, Дж. Пети, К. Бринтона). Открытым при этом остался вопрос о том, почему переход к современности так часто связан с коллективным насилием и его производными — крестьянскими восстаниями, городскими бунтами, насильственными переворотами и гражданскими войнами.

Второе поколение создало и развило различные направления теории революции: марксистское, социально-психологическое, элитистское (Моска, Парето) и др., акцентировало внимание на различных внутренних противоречиях и конфликтах, соединило теоретические представления и практику революции (итоговый синтез всего поколения представлен С. Хантингтоном).

При этом революции в рамках этих концепций превратились в специфическую реакцию на процесс модернизации, объяснявшуюся тем или иным разрывом между потребностями ушедшего вперед модернизированного общества (с новым образованным средним слоем, рыночной экономикой и т. д.) и отстающей политической системой (относительно более закрытой, не создавшей возможностей для новых форм политического участия, т. е. недостаточно модернизированной, а иногда и вообще полутрадиционной). Данные модели с самого начала критиковались

за свою абстрактность, невозможность точной экспликации, однако, главный недостаток заключался в том, что всеобщие теории революции не могли определить, почему те или иные общества или типы систем оказываются чувствительными к революционным ситуациям, а другие нет; почему в одних системах кризис приводит к революции, а в других вызывает усиление системы; наконец, почему в результате революций возникают столь непохожие типы социальных систем и политических режимов.

Третье поколение в 70-х - 80-х годах XX века сделало особый акцент на причинах революций, которые виделись в слабых или уязвимых для государства политических, социальных и экономических структурах (элиты, крестьянские общины и т.д.), пыталось дать целостное представление о революциях, обсуждало необходимые и достаточные причинные факторы революций.

Выступив с лозунгом “Bringing the State Back in”, третье поколение теорий революций (наиболее известные представители Т. Скочпол, Ч. Тилли, К. Тримбергер) потребовало возвратить *государство* в центр теоретического анализа революций, ибо именно его *тип, структура и вид* в значительной степени решает загадку возникновения революций и объясняет ее совершенно противоположные итоги. В предыдущих теориях революции государство выступало в качестве надстройки или было просто ареной протекания и разрешения конфликтов, вызываемых более фундаментальной группой причин.

Теперь же представители третьего поколения выдвинули чрезвычайно важную идею о том, что государство есть не просто арена конфликта, а самостоятельный автономный элемент со своими целями, задачами и институциональной структурой; государство в определенных ситуациях может действовать против интересов влиятельных господствующих классов. Например, такой конфликт может произойти вокруг той или иной аккумуляции ресурсов со стороны государства в ответ на военную угрозу извне; как правило, на эти ресурсы претендуют (или уже обладают ими) те или иные элиты; такая аккумуляция может произойти лишь за их счет.

Таким образом, исследователи, работающие в рамках третьего поколения теорий революции, выдвинули на первый план в объяснении революционных потрясений структуру противостояний внутри традиционных элит, вариации их контроля над государственной политикой, а также конфликт государственной бюрократии с автономными элитами, разворачивающийся на фоне обостряющейся межгосударственной военной и экономической конкуренции в рамках капиталистической мир-системы.

В своей классической работе “Государства и социальные революции” Т. Скочпол достаточно убедительно демонстрирует, что политика централизации и мобилизации ресурсов со стороны абсолютистского государства неизбежно тем или иным образом вступает в противоречие с интересами традиционных элит, ибо угрожает их политическим привилегиям и подрывает их ресурсную базу. В этом случае возможность революционного ответа на пресс государства в значительной степени зависит от возможностей данных элит сопротивляться росту требований государства и их способности создать себе независимую ресурсную базу для такого сопротивления. В одном из наиболее широко известных определений революции Скочпол подчеркнула, что “социальные революции являются быстрой и глубокой трансформацией государственной и классовой структуры общества, они сопровождаются и частично осуществляются через классовые восстания и протест снизу” [9].

Четвертое поколение, как считают его сторонники, продолжало сравнитель-

но систематизировать и описывать факторы революции на новых опытах, привлекло отброшенные на третьем этапе субъективные стороны революций: вопросы лидерства, идеологии, идентификации, как важнейшие факторы революции. Уделяя меньше внимания пополнению или пересмотру перечня “причин” революций, они сосредотачивались на первичной стадии, стадии начала революции, рассматривая факторы стабильности и нестабильности власти.

По их мнению, в период выборов из-за возросшей неопределенности для всех участников игры происходит усиление межэлитной конкуренции, которое может закончиться “цветной революцией” (т. е. крахом операции планового наследования трона и прорывом альтернативных элит). После того как преемник установлен, начинается новый цикл авторитаризации режима (т.е. стабилизации и консолидации новой элитной конфигурации).

В целом, “цветные революции” отличаются от “классических” тем, что смена общественного строя при них не происходит, а смена элит носит ограниченный характер: власть переходит от одного элитного клана, занимавшего в системе власти доминирующее, даже почти монопольное положение, к некой спонтанной коалиции других сегментов элиты. Государственный строй в результате таких действий может претерпевать лишь частные изменения, направленные на ограничение возможностей для монополизации власти и создание рамок для функционирования коалиционных властных структур — таких, как законодательные поправки на Украине или соглашение о перераспределении полномочий между президентом и премьером в Киргизии (как правило, впоследствии новое руководство, пришедшее к власти на волне революции, пытается вернуть себе властные полномочия, которыми обладали его предшественники).

Впрочем, киргизский случай можно считать “цветной революцией” лишь со значительными оговорками. Его особенность состоит в том, что в стране не наблюдалось мощного общественного запроса на “европеизацию” или “модернизацию” (разумеется, такие знамена поднимались лидерами оппозиции, но нет оснований говорить об их широкой общественной поддержке). А.А. Акаев сохранял достаточно высокий авторитет в обществе и не имел “одиозных” черт — еще одно существенное отличие киргизской ситуации от всех остальных. Однако именно Киргизия позволяет содержательно дополнить характеристику революционной ситуации: во всех рассматриваемых странах основная масса населения ощущала себя обездоленной.

Несмотря на свойственный общественной науке курс на работы последних лет, на замещение “устаревших” классиков “новыми”, что характерно не только для отечественной научной школы, но и зарубежной, на практике различные подходы к пониманию революций и их причин часто остаются [10] или возвращаются в слегка видоизмененном виде.

Сегодня сосуществуют субъективистская, марксистско-ленинская, структурная, функционалистская, элитистская, социально-психологические (растущих ожиданий, ограничения потребностей) политические концепции революции. Вместе с тем, создаются и интегрирующие модели многофакторной динамики.

Дискуссия о том, являются ли т.н. “цветные революции” революциями, разделила их сторонников и противников, приняв, таким образом, еще и идеологический характер. Хотя эта проблема не является сколько-нибудь новой ни в идеологическом, ни в теоретическом отношении и решается в рамках классификации революций: есть социальные и политические революции, а также восстания, мятежи, путчи и перевороты. Отдельно «стоят» реформы и т.н. революции сверху. При этом

реальное причисление конкретных революций к тому или иному виду, безусловно, является предметом жестких и ожесточенных дискуссий. Но очевидно следующее: на одной стороне классификации находятся т.н. “великие” социальные революции, цель которых — создание нового типа общества в новых условиях, с глубочайшими преобразованиями после победы, на другой — локальные революции, разрешающие не совокупность, а лишь отдельные противоречия.

Вообще, само разделение на социальные и политические революции имеет более чем столетнюю историю и в различных научных школах трактуется по-разному: одна революция как составная часть другой, как разноуровневые явления, как направления перемен и т.д.

К. Маркс достаточно четко сформулировал свою позицию по этому вопросу: “Социальная революция есть нечто совершенно иное, чем происходившие до сих пор политические революции: в отличие от них она направлена не против собственности монополии, а против монополии собственности; социальная революция — это открытая война бедных против богатых” [12].

В относительно недавней истории теоретической споры об оценке событий как революций и как переворотов хорошо известны. Это дискуссии относительно событий (революций) 1989 г. в Центральной и Восточной Европе. Первоначально две группы ученых дискутировали по поводу того, являются ли эти события революциями. Аргументы “против” были примерно такими же, как и в отношении нынешних событий: неясен социальный характер революций, зависимость революций от внешних событий, слабое участие массовых организаций в отдельных странах и т.д.

Согласно обобщенному пониманию, суммирующим различные подходы к тому, что есть революция, можно выделить группу характеристик-критериев «великой» (настоящей, подлинной, действительной и т.д.) революции: 1) Эпохальность и глубина событий, изменений; 2) Переход власти от одного класса к другому, не только смена элиты; 3) Изменения ценностей и мифов общества; 4) Изменения в социальной структуре; 5) Изменения политических и социальных институтов; 6) Изменение социального лидерства; 7) Переход власти (незаконно или с нарушением закона) к иной правящей группе; 8) Наличие насильственного поведения или угроза насилием, приводящие к катастрофе прежнего строя; 9) Участие в революции и изменениях широких масс; 10) Революция задает стандарт для других стран, становится примером.

Рассмотрим с этой точки зрения “цветные революции”. Что находим?

Являются ли они эпохальными явлениями, когда уходит один строй и на его место приходит другой? Нет, не являются. Имеется ли социально-классовый конфликт в назревающих революциях? Да, имеется. Перехода власти от одного класса к другому нет, смена элит частична. Смена власти осуществлялась в пользу части представителей прежней правящей группы: Саакашвили, Бурджанадзе, Ющенко, Тимошенко, Бакиев — все они или занимали важные посты в прежней власти, или были от нее отстранены на определенном этапе.

Имеются ли изменения ценностей и мифов общества? Принципиальных изменений не произошло, но ряд ценностных ориентаций изменился. Происходят ли серьезные изменения в социальной структуре общества? Нет. Происходят ли изменения политических и социальных институтов? Да, но косметические, не принципиальные. Имеется ли изменение социального лидерства? На этот вопрос нет однозначного ответа. Был ли переход власти (незаконно или с нарушением закона) к иной правящей группе? Да. Использовались ли насильственное поведение или уг-

роза насилием в отношении прежнего строя. Да, в разной степени. Было ли участие в революции и изменениях широких масс? Да, в самом моменте смены власти. Революция задает стандарт для других стран, становится примером? В целях — да, но не в их реализации после смены власти.

В свою очередь, теоретические представления о политических кризисах, также как и концепции революции, прошли период выделения отдельных факторов кризиса и выведения причин кризиса из отдельных подсистем общества.

В современной политической науке политический кризис наиболее часто рассматривается как дисфункция подсистем или институтов социума (кризис идеологии, кризис управления, кризис партийной системы...) или кризисных отношений между отдельными элементами системы (кризисы легитимности, кризисы идентичности...). В рамках данного направления удалось объединить отдельные наработки некоторых исторических и современных школ социально-политической мысли, однако единой синтетической теории в этой области пока не сложилось.

Несомненно, что общественно-политический кризис предшествует революции, и она является одним из возможных выходов из него, однако общественно-политических кризисов без революций значительно больше, чем оканчивающихся революцией. Здесь тоже немало вопросов.

Кризисная динамика общества описана в различных концепциях: «смуты» В.О. Ключевского, «революционной ситуации» В.И. Ленина, «политического кризиса» Д. Голдстоуна, «государственного распада и революции» Т. Скочпол, «общественного коллапса» Дж. Тайнтнера, «энергетической модели системного кризиса» Э.Н. Ожиганова [13] и др.

При этом концепции общественно-политического кризиса и революции вместе образуют единую группу, из которой может быть выделена группа причинных факторов “цветных революций”. Известный российский политолог С.А. Белковский называет 10 таких факторов:

1) Внешнее давление; 2) Делегитимизация существующей власти; 3) Паралич вертикальной социальной мобильности; 4) Противоречия внутри властной элиты; 5) Отсутствие проекта будущего; 6) Наличие мощной оппозиции; 7) Неспособность власти применить силу; 8) Регионально-этнические противоречия; 9) Личная уния бюрократов и политиков в правящем классе; 10) Повод для революции — им может послужить фальсификация выборов или серьезная локальная катастрофа [14].

Так в чем же все-таки разница между общественно-политическим кризисом и революцией? Представляется, что она заключается, в первую очередь, в состоянии субъектной сферы (субъективного фактора). А именно: наличия, организованности, сплоченности и готовности политических субъектов произвести перемены.

“Власть никогда не упадет, пока ее не уронят” — не без оснований утверждал В.И. Ленин. Кризис может длиться достаточно долго и не переходить в революцию, поэтому многие факторы, нередко включаемые в причинные факторы революции, на самом деле относятся не к ней, а к кризису.

Это относится к таким важным показателям, как разрыв в доходах между высшими и низшими группами, финансовый кризис, недовольство масс, наличие этнических движений, коррумпированность, несвобода СМИ. При этом отдельные факторы революции могут компенсировать недостаток других, что также затрудняет их выделение.

Исходя из такого видения действительности (реалий жизни) можно выделить следующие факторы “цветной” или “бархатной революции”:

1) Ее обязательным условием является общественно-политический кризис как состояние общества;

2) Распространение иного образа будущего, чем тот, который предлагается властью, и его широкая пропаганда. Это может быть образ идеального будущего или пример соседних стран. В качестве примера можно привести СССР 80-х годов прошлого века, в котором при самом непосредственном участии определенных структур западных стран проводилась вначале делегитимизация власти, а затем, наряду с делегитимизацией, мобилизация общества на протестные действия;

3) Раскол элит и их готовность перевести внутренний конфликт в массовое столкновение;

4) Конфронтационная агитация и пропаганда;

5) Внешнее давление. Этому фактору следует уделить особое внимание, поскольку, если он силен, то способен компенсировать недостаток других факторов революции (или кризиса). Так, он способен заменять полностью или частично факторы № 2, 4, 6, 7, 8;

6) Паралич силовых структур;

7) Идеологизированная или иначе мотивированная и относительно сплоченная группа руководителей оппозиции. Исходя из существующей практики, следует отметить, что, как правило, внимание большинства аналитиков и политиков сосредотачивается преимущественно на состоянии политических субъектов: сторонников статус-кво и оппозиции, однако в истории были примеры, когда революционный кризис и революция начинались без сформировавшейся сплоченной оппозиции. Власть сама создавала ее своими неумелыми действиями;

8) “Армия революции” — наличие свободных и готовых к силовым действиям людей. Ими могут стать бывшие участники войн и военизированных этнических организаций;

9) Активность масс — опыт участия широких слоев населения в акциях неповиновения, различных конфликтах и т.д.

Словом, этот, в сущности первичный анализ вышеприведенного набора факторов показывает, что в настоящее время Россия достаточно далеко отстоит от “цветной революции”. И не потому, что в ней революция произошла раньше. Предыдущие революции не являются страховкой, более того, как правило, являются усугубляющим фактором кризиса. Дело в другом. Нет главного условия революции — достаточного числа факторов общественно-политического кризиса. Именно *достаточного*, поскольку некоторые из них присутствуют.

Теоретические и прикладные исследования свидетельствуют, что Россия еще не сумела преодолеть значительные внутренние разломы, сохраняющиеся со времени распада СССР и формирования нового постсоветского общества. За последние несколько лет удалось ослабить или устранить многие внешние проявления кризиса, но не их внутренние, глубинные причины. Следствием этого является то, что кризисная симптоматика (проявления) может достаточно быстро расти как за счет внешнего давления (создание неблагоприятной ресурсно-экономической конъюнктуры, поддержка оппозиции и т.д.), так и за счет последствий неудачной внутренней политики. В связи с этим представляется необходимым и важным уделить самое пристальное внимание изучению технологий ненасильственной, “бархатной” смены власти, в том числе и ее теоретического аспекта.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Путин высказывается против попыток “экспорта демократии” // Информационное агентство “Интерфакс”. 18 сентября 2005 г.
2. Медведев Д.А. Сохранить эффективное государство в существующих границах // Журнал “Эксперт” № 13. 4 апреля 2005 г. С. 12.
3. Wladislaw Surkov: “Der Westen muss uns nicht lieben” // Der Spiegel. 20 Juni 2005. S. 7.
4. Глава ЦИК России считает перемены в ряде стран СНГ не революциями, а сменой правящих элит // Информационное агентство “Интерфакс”. 16 сентября 2005 г.
5. Райс похвалила киргизскую революцию // Информационно-аналитическое сетевое издание “Сегодня.ру”. 12 октября 2005 г. <http://segodnia.ru/index.php?spos=18>.
6. Тренин Д.В. Россия и конец Евразии // Журнал “Pro et Contra” №1 (28). 2005. С. 6.
7. Кара-Мурза С.Г. Экспорт революции. Ющенко, Саакашвили... — М.: Алгоритм, 2005. С. 21.
8. Goldstone J. Theories of Revolution: The Third Generation // World Politics № 3. 1980; Foran J. Theories of Revolution Revisited: Toward a Fourth Generation? // Sociological Theory № 11.
9. Skocpol T. States and Social Revolutions: a Comparative Analysis of France, Russia and China — Harvard University Press, 1979. P. 17.
10. Завалько Г.А. Понятие “революция” в философии и общественных науках: проблемы, идеи, концепции — М.: АВИАРУС-XXI, 2003. С. 5.
11. Эльберфельдские речи // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т.2. С. 552-553.
12. Ожиганов Э.Н. Сумерки России — М.: Русский двор, 1996. С. 61-158.
13. Белковский С.А. Общая теория революции, или апология Луки // Независимая газета. 23 мая 2005 г.

Аннотация: В статье “Цветные революции”: теоретический аспект” рассматривается теоретический аспект “цветных революций”, проводится их классификация и сравнение с “классическими” политическими революциями. На основе анализа исследований ведущих западных и российских ученых, собственных научных разработок автор выделил группу факторов “цветной революции”, а также рассмотрел возможность реализации данного сценария в России.

Annotation: The theoretical aspect of «coloured revolutions» is studying in the article «The coloured revolutions: theoretical aspect». They are classified and compared with classic political Revolutions in it. On the basis of analyses of the leading west and Russian scientists and his own works the author of the article picked out a group of factors which described «coloured revolutions». He also examined the possibility of realization of this situation in Russia.

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В ТЕОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ

Политическая социализация относится к числу проблем, занимающих видное место в социологии и психологии личности, в структуре политической системы, в социокультурной динамике общественного развития. Интерес к политической социализации в рамках политической науки, социологии, психологии свидетельствует о ее значимости.

Политическая социализация связывается, как правило, с политическим акцентированием «общего» процесса социализации. Этот подход недостаточен для того, чтобы раскрыть сущность и содержание политической социализации. Следует рассматривать политическую социализацию как самостоятельную систему со своим категориальным аппаратом, со своими историческими корнями, социальными, политическими, психологическими, культурными характеристиками.

Обращение к проблеме политической социализации выступает в качестве одного из показателей развитости корпуса социально-гуманитарных наук, однако разработки в области политической социализации затрагивают лишь то, что лежит в рамках систем отношений «человек-власть», «человек-политика». Категория политической социализации позволяет, таким образом, лишь ограниченно включать представление о человеке, о политической социализации личности.

В качестве базового для нашего понимания мы принимаем понимание политической социализации как социально-исторического феномена, который восходит к истории становления и развития бытия человека политического. Без этого решающего условия невозможно и постижение логики и закономерностей развития социально-политических процессов и сущностей, задействованных в сфере политической социализации.

Проблема политической социализации получила свое развитие в США в 50-х годах XX века. В рамках функционалистской парадигмы, сохраняющей свое господство в теории политической социализации, понятие политической социализации выступает как основной источник представлений о социально-политической активности субъекта, о формах политической активности. В контексте теорий политического поведения, политического участия, ролевых теорий политическая социализация актуализируется рассмотрением различных форм «девиации», которые служат предметом теоретического анализа и поиска путей социальной, воспитательной и идеологической работы.

С позиции личности понятие политической социализации употребляется в западной политической науке, прежде всего, для обозначения процесса политического созревания индивида во взаимодействии с окружающей социальной средой. С социальных позиций политическая социализация представлена механизмом поддержания стабильности политической системы, социального развития, чем и определяются функции агентов и институтов социализации.

Наибольшую разработку в американской политической науке получило изучение этапов, типов, форм политической социализации. Основное внимание уделяется исследованию внешне наблюдаемого поведения человека в сфере политики. Одно слово разработанным остается личностный аспект процесса социализации,

призванный раскрывать изменения, происходящие в структуре самой личности. Сохраняется понимание человека как существа, изначально включенного в социальную систему, разыгрывающего в ней статусные и ролевые репертуары. Решением выработки авторского подхода к рассмотрению политической социализации определена задача данной статьи.

В дословном переводе, Self — это «собственная личность, сам» [3, с. 1106]. Самость — Self, Selbstheit определяется в философском словаре, согласно М. Хайдеггеру, как «бытие Я (само-бытие), т.е. такое *сущее*, которое может сказать: Я» [4, с. 395]. В своем становлении самость проходит эволюцию развития социального возраста, включение и освоение сфер пространства жизненного мира.

Ставка на происхождение и развертывание политической самости из семейной социализации, как это принято в классических теориях политической социализации, представляется не вполне правомерной. Во-первых, развитие политической самости, которая развивается с социальной самостью, связано с усложнением структуры самости, изначально идущей от детской психологии восприятия мира. Во-вторых, политическая самость как таковая напрямую не связана с ее политическим наполнением. Политическая самость не сводится к политизированности самости. В детском возрасте закладываются не собственно политизированные характеристики (политические ориентации, предпочтения), а политически социализированное бытие.

В нашем понимании, политическая самость как понятие обозначает не политизированные разделы жизни человека. Она указывает на область бытия человека политического. Человек политический понимается и рассматривается нами как базовый, — т.е. исторически сложившийся, тип личности, идеологизированный в своем развитии. Такое понимание связано с построением следующей логики научно-теоретических рассуждений.

Идеологическое пространство включено в такие понятия, как идеология и идеологизация. Идеология понимается как некая модель, входящая в контекст официального текста, где функции формирования идеологических доктрин и распространения идеологической экспансии несет на себе специализированный аппарат элитарных кругов. Идеологизация, в отличие от идеологии, не имеет специализированного представительства, и относится к сфере общественного сознания. Понятие идеологизации уместно определить как некий стереотип, указывающий на господствующие в массовом сознании и в структуре жизненных восприятий идеалы, ценности, образцы.

Идеологизация может быть выражена, и политически, и не политически. Политическое пространство объединяет внутри себя формы политизированной идеологизации, составляющие область политизации общественных отношений. Политизация понимается нами как переменная величина, которая отражает рефлексию человеком своего положения в социально-политическом и правовом пространствах. Этим и обуславливается логика утверждения — политизация основывается на ситуации присутствия, а политическая социализация — на технологии присутствия. Понятие «технологический» в социальном контексте правомерно определить как определенноуровневый, т.е. находящийся на определенном уровне развития.

Идеологическое пространство представлено, в первую очередь, областью идеологизации, которая обращена к идеологизированной структуре личности. Характер эпохи выражается в том, какую форму идеологизации эта эпоха принимает, где понятие нормативного типа личности, складывающегося в конкретный истори-

ческий период времени, может быть использовано для обоснования прикладного значения теории политической социализации.

Особенности идеологизации, которая проявляется на уровне массового сознания, стилизации бытия наглядно демонстрируют специфику понимания и восприятия человеком основных политических категорий (демократия, свобода, равенство, справедливость, ответственность), характер жизненных восприятий и установок, процессы, происходящие в системе жизненных ценностей людей. Стадийность же развития структуры политической самости прослеживается нами в следующем порядке.

С точки зрения личности политическая социализация представлена в политологической литературе развертыванием политических характеристик индивида (представления ребенка о политике, рост политического мышления, самореализация в сфере политики) в контексте биологического и социально-психологического взросления. Вместе с тем, отметим следующее.

На ранних стадиях развития человека, которые соответствуют начальным стадиям первичного этапа политической социализации, политическая самость определена общевозрастной спецификой, и демонстрирует процесс открытия для себя мира, включение индивида в усложняющуюся для него (по мере естественного расширения ознакомления с миром) систему мира, в том числе и мира политического. Формирование политической самости представляет собой процесс восхождения человека к уровню общества и цивилизации.

В рамках первичного этапа политической социализации развитие самости обуславливается стадийностью биологического взросления, познавательными процессами, деятельностью дошкольных и школьных учреждений, и позволяет иметь более или менее очерченные представления о развитии политической самости детей, хотя данное развитие связано с культурными и национальными особенностями. Но эти особенности не выходят за рамки генеральной модели «детской» политической социализации, которая носит абсолютный характер логики процесса развития и социального положения ребенка.

«Взрослая» самость, соответствующая вторичному этапу политической социализации, отличается переходом от открытия для себя мира к закрытости, которая обуславливается выраженностью личностно-жизненного пространства. Содержательно это проявляется в индивидуализации, субъективации человека. Взросление самости сопровождается ростом ее автономности, которая связана с личностно-жизненной обособленностью.

С точки зрения социализации личности как процесса развертывания личностно-жизненного пространства, отметим следующее.

Во-первых, структура личности социально-информационная. Она имеет выраженную направленность, которая и определяет содержание внутренней структуры личности. Человек социализирует не случайный набор информации, а приближенный к себе слой информационной активности. Поэтому не все то, что воспринимается и усваивается человеком, преобразуется в содержание его внутренней структуры. Информация как таковая не осуществляет движение в отношении человека, напротив, человек осуществляет движение в отношении нее. Данные положения обуславливаются специализацией, индивидуальными склонностями, которые определяют направленность и специфику содержания структуры личности.

Человек, таким образом, социализируется, располагая себя к определенному типу (типам) социальной и информационной активности, на основании чего мож-

но выдвинуть предположение, что социальная среда формирует человека лишь в условном понимании; наиболее верным было бы сказать, что человек использует социальную среду, вынося из нее для себя то, что оказывает ему в поддержке. Человек формируется за счет социальной среды, которая служит для него формирующей, поддерживающей средой.

В коммуникативном пространстве источником отчуждения между людьми выступает отчуждение в отношениях между информационными структурами личности, что влечет за собой глобальную проблему. Человек все реже находит в социальном окружении людей с близким ему по смыслу содержанием, в чем состоит феномен глобального социального отчуждения.

Во-вторых, смысл — достояние личности. Он социализируется в личностно-жизненном пространстве. Содержащееся в информационно-коммуникативном пространстве разнообразие, потенциальное богатство смыслов лишает единства механизмы согласования между людьми. Уединенность, индивидуальность, и, отсюда, закрытость вкладываемого в содержание информации смысла образует диссоциацию смыслов не только между представителями разных поколений, но и между представителями одного поколения.

В-третьих, ценность личности состоит в том, что она выступает носителем (или потенциальным носителем) компетентного знания. Понятие закрытости личности имеет отношение к ее закрытости как источнику социализированной информационной активности и перспективы. При этом необходимо отметить, что информация как таковая не может быть закрыта. Она открыта (доступна, понятна) не для всех. Информационные потоки содержат в себе собственный раздел жизни, и каждый из этих разделов объединяет внутри себя близкую к себе систему информационных комплексов, посредством чего осуществляется поддержание ценности и специфики информации. Специализированное знание отчуждается в пользу складывающейся в отношении этого знания перспективы.

В-четвертых, мир представляет собой ресурсную величину, открытую к разрыванию личности. Человек нуждается в питательной (для себя) среде. В этом смысле социализация личности немыслима вне ресурсного присутствия Другого, т.е. того, кто способствует развитию собственного «я». Ценность Другого определяется не просто содержащимся в нем опытом, знанием, а избыточностью, поэтому в качестве такового выступают, скорее, не сверстники, находящиеся примерно на одном уровне развития, а родители (или прочие старшие родственники) по отношению к ребенку.

Освоение человеком пространства жизненного мира на ранних и более поздних стадиях своего социально-биологического взросления технологически различно. Это проявляется в следующем.

1. Социальность сужается до уровня норм и правил социальной жизни. В процессе своего социального и биологического развития освоение человеком мира сопровождается, с одной стороны, расширением пространства бытия, то есть знакомством с миром, с другой стороны, бытие в лице данного человека сужается до уровня норм и правил социальной жизни. Ведь «материальный мир, в том числе и социальный, всегда определенным образом организован, системён, структурирован и субординирован» [1, с. 33].

2. Имеет место переход от «семейной» идеологизации к идеологизации в лице общества, государства, массового сознания, что наглядно прослеживается на фоне развертывания идентификационного пространства личности.

Во-первых, поступательное развитие личности содержит в себе переход от восприятия «образов контакта» (в качестве которых выступают родители) — на стадии семейной социализации, к непосредственному восприятию человеком мира. Данные американских исследований, проведенных на базе учащихся младших классов, показали, что более половины детей отождествляют себя с той или иной политической партией, но — следуя базовым установкам своих родителей как самых близких и значимых для ребенка людей. С этих позиций речь может идти не об идентификации, а о восприятии идентификации. Отсюда разновозрастную идентификацию можно понимать как разноуровневую.

Во-вторых, на стадии семейной социализации ребенок преимущественно стеснен микро-присутствием. Социальное взросление человека сопровождается знакомством с символами и образами «внешней» среды, формируется макро-идентичность.

В качестве отличий, проводимых между первичным и вторичным этапами политической социализации в изучении динамической структуры политической самости, отметим то, что знакомство с миром на ранних стадиях социально-биологического развития индивида переходит в дальнейшем в текстуализацию уже знакомого для него мира. Субъективное восприятие мира становится более «закрытым», а его прочтение содержательно-многосложным. Таким образом, если на начальных стадиях первичного этапа политической социализации преимущественно происходит знакомство человека с миром, то на вторичном этапе — включение в структурную, коммуникативную, игровую сложность мира. «Не структура элементов, участвующих в игре на правах пешек, а структура самой игры определяет ее смысл» [2, с. 290].

С точки зрения общества и культуры структура самости — социальна. С рождения освоение ребенком мира выступает не просто условием вхождения в общество, а условием организации внутренней структуры личности. Этим и обуславливается единство человека и общества. Общество можно определить как социализированную социальность, которая создает условия для развития человека, хотя оно же его и ограничивает, и подчиняет. Общество необходимо человеку как личности. Человек ведет свое происхождение из общества. Он не самодостаточен. Личность и общество нельзя отделять друг от друга именно поэтому.

Человек вступает в мир, будучи еще не социализированным индивидом. Он начинает себя со знакомства с социализированной средой, перенимает ее черты. Социализацию можно понимать, следовательно, как освоение и усвоение накопленного человечеством опыта лишь в первоначальном понимании освоения ребенком мира.

Происходящие в обществе изменения, особенно радикальные, сказываются на самости определенными затруднениями, учитывая тот факт, что самость относительно сформировавшейся личности инертна. Вправе сказать, что она инертнее общества, имея в виду обновляемость общества за счет утверждения в нем новых поколений, — более подвижных, несущих в себе инаковость. В отношении привычной для самости реальности нетипичность не есть, однако, чуждая реальность, т.к. она исходит не от конкретного носителя нетипичности — не от конкретной социальной группы, или личностей. Ее источник кроется в источнике жизненного развития.

Воспитательные функции (со стороны семьи, школы, или государства) не тождественны социализации вхождения ребенка в мир. Процесс социализации сопровождается усложнением внутренней структуры человека, усложняющейся по мере его вхождения в жизнь. От объективно простых правил и предписаний человек

постепенно доходит до условности и неоднозначности окружающего его мира. Воспитательная миссия ограничивается задачей усвоения человеком чего-либо. Она ориентирована не более чем на адаптивно-приспособительный механизм.

С точки зрения общества понятие социализированной личности может рассматриваться в качестве определенным образом нормированной личности, где речь не идет об отношении к норме. С рождения человек включается через символ, образ, образец в определенную структурированность общества. Это обуславливает стереотипизацию самости, которая сопровождается поэтапным восхождением личности по мере ее социального и биологического взросления к структуре общества, к культуре, к правилам социальной жизни.

Воспитательная функция удовлетворяется результатом воспитательного воздействия, когда ребенок выполняет требования взрослых. Вправе сказать, что успех воспитания — в закреплении за человеком требуемых стандартов, необходимых навыков. При этом нельзя с очевидностью назвать подобного рода закреплённый за человеком стандарт социализированным, поскольку он не обязательно оказывается включенным в содержание внутренней структуры личности. Закреплённый за человеком стандарт еще не свидетельствует о том, что он социализирован самим человеком.

С точки зрения личности, нечто, не включенное в ее структуру нельзя назвать социализированным, несмотря на социальное происхождение. С точки зрения общества, все, принадлежащее ему, социализировано. Например, можно никогда не принимать участия в процедуре демократических выборов, никогда не голосовать, но такое поведение тоже — электорально-ролевое. Оно встроено в роль как институционально социализированную реальность. Человек в любом случае социализируется в отношении данной роли, принимая определенную позицию, обладая гражданским самосознанием.

Наконец, отметим с социально-исторических позиций еще два пункта:

а) Расширение пространства жизненного мира, связываемое с переходом от человеческого стада, племени, общины к складыванию государственности, послужило формированию макросредовой идентификации, в рамках которой человек ощущает собственную принадлежность к более широким социальным образованиям. Формируется макроидентичность: в социальном пространстве — сословная, классовая; в политико-идеологическом пространстве — партийная, «патриотическая» (Ю. Хабермас), идеологическая; в пространстве культуры — национальная, расовая идентификации. Расширение непосредственной среды обитания человека до структур более высокого уровня (классы, государство) порождало и усложнение структуры личности.

б) Изменения в технологиях организации человеческого бытия привели к изменениям в сфере идентификации и идентичности. На примере эволюции системы семейных отношений, прошедшей путь от родоплеменных союзов до современного понимания семьи, прослеживаются структурно-технологические изменения в микросредовой (семейной) идентификации. На макроуровне в настоящее время вправе говорить о технической идентичности, которая связана с эволюцией представлений человека о себе и мире.

Таким образом, в нашем, авторском понимании политическая социализация есть развертывание политизации в ориентации на социализацию человека политического. Такой подход можно считать как альтернативой, так и снятием научно-теоретических проблем и трудностей, порожденных подходами структуралистского и функционалистского типов.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Гончаров В.П. Геном и клонирование человека. — М.: Современные тетради, 2003. — 104 с.
2. Лем С. Собрание сочинений: В 2 т. — М.: АСТ; Ермак, 2004. — Т. 1: Фантастика и футурология. — 591 с.
3. Мюллер В.К. Большой англо-русский словарь / сост. В.К. Мюллер, А.Б. Шевнин, М.Ю. Бродский. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 1536 с.
4. Философский словарь: Основан Г. Шмидтом / Под ред. Г. Шишкоффа. — 22-е изд. — М.: Республика, 2003. — 575 с.

Аннотация: Всестороннее рассмотрение проблемы политической социализации возможно в сочетании с позиции личности, общества, с социально-исторических позиций. Личностный аспект политической социализации заключен в процессах, разворачивающихся в структуре самости. Понятие политической самости связано не с политизированностью самости, а с областью бытия человека политического как исторически сложившегося типа личности, идеологизированного в своем развитии. Развитие политической самости связано с усложнением структуры самости по мере социального и биологического взросления индивида.

Annotation: All-round analysis of political socialization problem means combination of personal, social and historical contents. Personal context of political socialization occupy the processes, laying in the self structure. Political self as it is connected with being of Homo politicus as historical man type, ideologized in its version, but not the political content of self. The development of political self connected with complication of self structure by social and biological man growth.

РАЗДЕЛ 5. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

1. Докторский диссертационный совет Д-212.155.08 по философским наукам (специальности 09.00.11 и 09.00.03) утвержден и с февраля 2008 года приступил к работе по аттестации научно-педагогических кадров (Приказ ВАК России №1-130 от 25.01.2008 г.).

2. 5 июня проведены защиты двух кандидатских диссертаций:

Абросимовой Людмилой Викторовной «Историко-философский анализ концепции диалогизма XX века (М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, М.М. Бахтин) по специальности 09.00.03 – история философии. Диссертация была выполнена на кафедре истории и философии науки и образования Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования РФ (АПКППРО, г. Москва). Научный руководитель – доктор философских наук, профессор Семаева И.И. Официальные оппоненты – доктор философских наук, профессор Губман Б.Л. и кандидат философских наук, доцент Бандарева Я.В. Ведущая организация – Московский государственный гуманитарный университет (МГГУ) им. М.А. Шолохова.

Архангельской Натальей Олеговной «Проблема определения типа социальных отношений советского общества 1960-1980-х годов» по специальности 09.00.11 – социальная философия. Диссертация была выполнена на кафедре философии Московского государственного областного университета (МГОУ). Научный руководитель – доктор философских наук, доцент Демина Л.А. Официальные оппоненты – доктор философских наук, профессор Беркут В.П. и кандидат философских наук, доцент Озеров А.А. Ведущая организация – АПКППРО РФ.

19 июня состоялась защита кандидатской диссертации Черницкой Анной Леонидовной «Гуманизация высшего образования: сущность и перспективы развития» по специальности 09.00.11 – социальная философия. Диссертация была выполнена на кафедре философии Современной гуманитарной академии (СГА). Научный руководитель – кандидат философских наук, доцент Озеров А.А. Официальные оппоненты – доктор философских наук, профессор Огородников Ю.А. и кандидат педагогических наук, доцент Ярославцева Г.В. Ведущая организация – Красноярский государственный педагогический университет (КГПУ) им. А.П. Астафьева.

3. Ближайшие защиты осени текущего года в философском совете при МГОУ намечены на 2 октября 2008 года: Морозовой Ольгой Евгеньевной «Толерантность как принцип регуляции гендерных отношений» и Огородниковым Александром Юрьевичем «Интерииоризация ценностей в условиях трансформации современного российского общества (социально-философский анализ)».

Обе диссертации подготовлены по специальности 09.00.11 – социальная философия. Первая – выполнена под научным руководством доктора философских наук, профессора Дырина А.И. на кафедре философии МГОУ. Вторая – под научным руководством доктора философских наук, профессора Климова С.Н. на кафедре философии, социологии и истории Российского

государственного открытого технического университета путей сообщения (РГОТУПС). Официальные оппоненты (соответственно): доктор философских наук, профессор Горбунов В.С. и кандидат философских наук Петросян Д.И.; доктор философских наук, профессор Михалкин Н.В. и кандидат педагогических наук, доцент Ярославцева Г.В. Ведущими организациями утверждены (соответственно): АПКПРО РФ и военный университет МО РФ (г. Москва).

А 23 октября состоится защита диссертации Макеевым Сергеем Викторовичем «Концепции технократизма: историко-философский анализ» по специальности 09.00.03 - история философии на соискание ученой степени доктора философских наук. Диссертация выполнена на кафедре философии МГОУ. Научный консультант: доктор философских наук, профессор Бузук Г.Л. Официальными оппонентами утверждены доктора философских наук, профессора Делокаров К.Х., Деникин А.В. и Климов С.Н. Ведущая организация – Российский университет дружбы народов (РУДН).

3а. Есть надежда, что еще в текущем календарном году могут выйти на защиту своих кандидатских работ в диссертационном философском совете при МГОУ Петракова Ирина Николаевна (Тульский государственный университет), Миронова Евгения Николаевна (Ставропольский технологический институт сервиса), Ермак Светлана Юрьевна (Тульский ГУ), Есипова Любовь Вячеславовна (Орловский ГУ), Флорова Елена Вячеславовна и Родкин Дмитрий Олегович (оба – соискатели МГОУ).

4. В июне 2008 года вышел из печати первый номер журнала Военно-философского общества Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР) «Военно-Философский Вестник» (ВФВ), в котором (на его 144 страницах) представлены: Обращение академика РАН Е.П. Велихова «К читателям» (в связи с выходом первого номера нового журнала (с.3); Информация от Совета ВФО (с.4-7); Материалы международной научно-практической конференции «Армия как институт войны и мира в эпоху глобализации», состоявшаяся в октябре 2007 года в Москве, в Культурном Центре Вооруженных Сил Российской Федерации (с.8-100); 5 статей в разделе «Методологические проблемы военной теории» (с.101-128); 2 статьи в тематике раздела «Армия и культура» (с.129-140) и два материала информационного плана в рубрике «Наши юбилеи» (с.141-144).

Редколлегия сообщает, что с обозначенными материалами «ВФВ» (а в их числе и два материала (с.102-103 и 146-144) профессора МГОУ, доктора философских наук, профессора, Заслуженного работника высшей школы России Дырина А.И., - утвержденного членом редколлегии нового издания) можно ознакомиться в читальном зале библиотеки МГОУ и на кафедре философии нашего университета (корпус 2, комн. №122). Журнал будет выходить ежеквартально и регулярно поступать в научную библиотеку МГОУ, ряда других вузов Москвы, России и зарубежных стран. (Тираж ВФВ сегодня 3000 экземпляров).

5. И, наконец, еще одно сообщение в этой рубрике – сообщение о предстоящем юбилее Диссертационного совета по философским наукам при МГОУ, о его 15-лети.

Кафедра философии МОПИ-МПУ-МГОУ 14 декабря прошлого года отметила свое 75-летие. Но в вузе нашем никогда не было философского факультета или отделения. Никогда раньше не было и диссертационного философского совета при вузе (даже кандидатского), хотя аспирантура по кафедре философии в послевоенные годы советского периода истории страны была. Но в самом конце 80-х – начале 90-х годов вся необходимая подготовительная работа была проведена и Решением ВАК РФ от 23 октября 1993 года докторский диссертационный совет по философским наукам (онтология и теория познания; социальная философия; история философии) при МГОУ (тогда еще – МПУ, как бывший МОПИ) был утвержден.

Совет возглавляет с момента его создания по настоящее время заведующий кафедрой философии МГОУ профессор Дырина А.И., заместителем был сначала профессор Самойленко В.Ф., сегодня – профессор Сейранян Ф.Г.; ученым секретарем 10 лет была профессор Семаева И.И., теперь – доцент, доктор философских наук, профессор кафедры Демина Л.А. За 15 лет состав совета лишь частично изменился. Поэтому в дополнение к именам Дырина А.И. и Семаевой И.И. назовем и всех других членов совета «первого призыва», т.е. юбиляров собственно пятнадцатилетия. Это профессора, доктора философских наук Горбунов В.С., Кокорин А.А. и Михалкин Н.В. Это те, кто работает в совете 10 лет и больше, или чей стаж в совете приближается к 10 годам: профессора, доктора наук Беркут В.П., Бузук Г.Л., Деникин А.В., Лоза Г.Г., Копосов Л.Ф., Огородников Ю.А., Пирогов А.И., Сейранян Ф.Г., Смоленский Н.И., Ям К.Е. Отметим также, что пять членов совета и защитили свои докторские работы в нашем совете (Беркут В.П., Бузук Г.Л., Демина Л.А., Огородников Ю.А., Семаева И.И.). Но нас всего 19. Совсем недавно в совет были включены профессора, доктора наук Волобуев О.В., Наместникова И.В., Ницевич В.Ф. PS. Более подробно о 15 летней деятельности философского диссертационного совета при МГОУ будет рассказано в нашей рубрике в следующем номере серии журнала (№1 за 2009 г.).

СОДЕРЖАНИЕ

Уведомление ответственного редактора серии «Философские науки» Вестника МГОУ.....	3
Образец оформления первой страницы статьи.....	4
Колонка редактора.....	5

РАЗДЕЛ 1

Проблемы онтологии и теории познания

Байдакова М.Ю., Проблема свободы воли в русской философии. Анализ концептуальных подходов к феномену свободы воли в русской философии (Статья первая).....	9
Байдакова М.Ю., Проблема свободы воли в русской философии. Анализ концептуальных подходов к феномену свободы воли в русской философии (Статья вторая).....	15
Власов Д.В., Антиномии рационального в философии науки постпозитивизма.....	22
Карташов Д.Е., «Рациональность» и «рационализация» в немецкой философии.....	30

РАЗДЕЛ 2

Проблемы социальной философии и философские вопросы
социогуманитарных наук

Багно И.Г., «Технический» аспект типологии локальных культур.....	37
Губенко М.С., Механизмы общественного сознания и общественной памяти.....	44
Елдин М.А., Русская религиозная традиция в конфессиональной специфике российской культуры.....	50
Загороднова И.В., Социально-философский и историко-культурный аспекты изучения и интерпретации терминов «менталитет» и «ментальность»: обзор литературы.....	56
Загороднова И.В., Менталитет мордовского этноса в социально-философском и историко-культурном измерении (конец XX – начало XXI веков).....	63
Колотуша В.В., Ценностные основания силового принуждения.....	70
Ляпина О.А., Этико-правовые и культурно-исторические аспекты формирования пенитенциарной системы древней Руси.....	77
Подоль Р.Я., Периодизация всемирной истории в советской историософии 20-х гг.: альтернативность подходов.....	84
Подоль Р.Я., Биологический детерминизм в отечественной историософии первой трети XX века.....	91
Пряхин А.М., Особенности влияния информационного противоборства на моральный дух российской армии.....	99

РАЗДЕЛ 3

Проблемы истории философии
и истории других философских дисциплин

Бузук Л.Г., Забытый русский философ: интеллектуальная биография Е.В. де Роберти.....	106
Куприянов А.Ю., Концепция прогресса в социальной философии К.Н. Леонтьева.....	114
Олексюк А.В., Концептуальные идеи философии культуры П.А. Флоренского.....	123

РАЗДЕЛ 4

Проблемы политологии и философии политики

Шестаков В.В., «Цветные революции»: теоретический аспект.....	132
Щеглов И.А., Проблема личности в теории политической социализации.....	141

РАЗДЕЛ 5

Научная жизнь (кафедра философии и философский совет).

ВЕСТНИК
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 4

Выпуск в серии тринадцатый

Подписано в печать: 08.08.08.
Формат бумаги 60x86 /₈. Бумага офсетная. Гарнитура “NewtonC”.
Уч. — изд. л. 11,75. Усл.п.л. 9,5. Тираж 500 экз. Заказ № 65.

Издательство МГОУ
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10а,
т. (499) 265-41-63, факс (499) 265-41-62.