ISSN 2072-8549

Вестник

Московского Государственного Областного Университета

Философские науки

№ 1 / 2010

Вестник

Московского государственного областного университета

Серия “Философские науки”

№ 1

Москва
Издательство МГОУ
2010

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, доктор экономических наук, профессор
Коничев А.С. - доктор химических наук, профессор
Лекант П.А. - доктор филологических наук, профессор
Макеев С.В. - доктор философских наук, доцент
Пусько В.С. - доктор философских наук, профессор
Трайтак С.Д. - кандидат физико-математических наук, доцент

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, профессор
Загребин М.В. - кандидат философских наук, доцент
Карпова Н.П. - кандидат философских наук, доцент
Мюллер Р. – почетный профессор МГОУ, г. Юберлинген (Германия)
Огородников Ю.А. - доктор философских наук, профессор
Песоцкий В.А. - кандидат философских наук, доцент
Чугунов В.М. - доктор философских наук, профессор

Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». - № 1. - 2010. Выпуск в серии № 18. - М.: Изд-во МГОУ. - 136 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, в апреле 2008 г. и в январе 2010 г.). На сайте МГОУ информация о *статусе всех серий «Вестника МГОУ» и требованиях к публикациям для авторов статей* находится постоянно, обновляясь с внесением необходимых изменений.

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 2007-2010 и т.д. годов. Правила подготовки научных статей и условия (особенности) их опубликования в серии «Философские науки», публикуемые теперь (с 2009 г.) на последних страницах каждого номера журнала, могут быть также высланы редколлегией серии на электронный адрес авторов статей (по запросу). Журнальная статья «Колонка редактора», представляемая в каждом выпуске нашей серии, также должна быть известна потенциальным авторам и учитываться ими в своей работе над статьями.

© МГОУ, 2010
© Издательство МГОУ, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Колонка редактора 5

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

АЛЁХИНА Е.В. Русские религиозные философы о возможностях философии в познании смысла жизни, или Об особенностях предмета и метода русской религиозной философии 8
БОНДАРЕВА Я.В. Онтологический аспект принципов соборности и церковности, или: к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии 14
БОНДАРЕВА Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии XI – середины XIX веков (статья первая) 19
БОНДАРЕВА Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX – первой половины XX веков (статья вторая) 23
САЕНКО Н.Р. Мифопоэтические предпосылки философии небытия 28

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

АЛЁХИНА Е.В. Концепция образования в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX века и проблема современного сотрудничества школы и церкви 34
БАЯНОВ К.Р. Целевые основания прогнозирования социокультурных констелляций 39
БУРЫКИНА Н.Б. К вопросу о православной концепции мира и человека как переходе к антропологической модели третьего тысячелетия 42
ВЕРШИЛОВ С.А. Культура военной безопасности в зеркале процессов глобализации (социально-философский анализ) 49
ВЕСЕЛКОВА Е.О. Феномен эмиграции: социально-философский анализ 54
ГЛУШКО О.В. Некоторые аспекты формирования математической культуры экономиста 58
ДИДЕНКО К.В. Общие тенденции развития философии образования в отечественном философском поиске 62
ИОНУШКИНА Н.Ю. Спорт: гармония, эстетика, красота 67
ЗАБЫТОВА Н.М. Социокультурные и психолого-педагогические основы взаимодействия сторон образовательной системы «учитель – ученик» 72
ПОСТНОВ В.А. Серебряный век: проблемы толкования явления русской культуры 80
ФАЩЕНКО А.Н. Ценностные основания мира личности в современном обществе знания 83

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИИ ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

АБДУЛЛАЕВА М.А. Восточные средневековые мыслители о сакральном 88
ВИНОГРАДОВ А.И. Представления В.С. Соловьева о субъекте истории 92
НИКОНОВ Л.А. Дискуссия о природе государства и общества в западноевропейской философии XIX века и позитивизм 98
ПЕТУХОВА И.А. Эволюция идеи духовно-нравственного развития личности в историко-философской концепции А.А. Козлова (последняя четверть XIX века) 102
ПЧЕЛИНА О.В. Д. Мережковский и А. Мёллер ван ден Брук:путь к Третьему Царству 107
ПЧЕЛИНА О.В. Время символа и время симулякра 113
ШИМАНСКАЯ О.К., ПУШКИН С.Н. Славянофильско-евразийская трактовка локальных цивилизаций как выражение кризиса России середины XIX – начала XX веков 118

РАЗДЕЛ IV. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Кафедра философии МГОУ и докторский диссертационный совет по философским наукам Д. 212.155.08 при МГОУ 124

НАШИ АВТОРЫ 130

Краткие сведения о «Вестнике МГОУ» 131

Особенности оформления статей в серии «Философские науки» Вестника МГОУ её редактор (Правила для авторов серии "Философские науки": рекомендации и требования редакционной коллегии) 133

CONTENTS

Column of the editor 5

SECTION 1. QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

E. ALEKHINA. Russian religious philosophers about philosophy's abilities in understanding the meaning of life, or Features of the subject and method of Russian religious philosophy 8
Y. BONDAREVA. Ontological aspects of catholicity and ecclesiology (the problems of methodological bases of Russian religious philosophy) 14
Y. BONDAREVA. The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of Russian religious philosophy of XI – mid. XIX centuries (article the first) 19
Y. BONDAREVA. The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of russian religious philosophy (XIX – I half XX centuries) (article the second)....23
N. SAENKO. Mifopoetical premises of philosophy of the non-existence 28

SECTION 2. QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

E. ALEKHINA. Concept of Education in Russian Philosophy of the end of the xix century – the first half of the XX century and contemporary problem of collaboration of school and Church 34
K. BAYANOV. The target bases of forecasting sociocultural constellations 39
N. BURYKINA. The ortodox concept of the world and a person – the transition to the third thousand's anthropological model 42
S. VERSHILOV. The culture of military safety in a mirror of a processes of globalezation (social and philosofic analyze) 49
E. VESELKOVA. The phenomenon of emigration: socio-philosophical analysis 54
O. GLUSHKO. Some aspects of forming mathematical culture of economist 58
K. DIDENKO. The general tendencies of development Russian philosophy of education 62
N. IONUSHKINA. Sports: harmony, aesthetics, beauty 67
N. ZABYTOVA. Sociocultural, psychological and pedagogical basis of interaction of the "teacher - student" system 72
V. POSTNOV. Silver age: the problem of interpretation of the phenomenon 80
A. FACHSHENKO. The valuable bases of the world of the person in a modern society of knowledge 83

SECTION 3. QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

M. ABDULAYEVA. Oriental thinkers about the sacred 88
A. VINOGRADOV. V. Solovjov's views on the subject of history 92
L. NIKONOV. Discussion about the state and society nature in the West European philosophy of XIX century and positivism 98
I. PETUKHOVA. The evolution of the idea of a person's spiritual and ethical development in historical and philosophical conception by A.A. Kozlov 102
O. PCHELINA. D. Merezhkovsky and A. Myoller van den Brook: the Way to the Third Empire 107
O. PCHELINA. Time of symbol and time of simulacrum 113
O. SHIMANSKAYA, S. PUSHKIN. Slavophilo-Eurasianist Interpretation of Local Civilizations as a manifestation of Russia's crisis in the mid-19th – the early 20th century 118

SECTION IV. SCIENTIFIC LIFE

Chair of philosophy MGOU and doctor's dissertational council about philosophical sciences D. 212.155.08 at MGOU 124

OUR AUTHORS 130

Short data about «The Bulletin of MGOU» 131

Features of registration of articles in a series series «Philosophical sciences» of Bulletin MGOU its editor (Rules for authors of a series "Philosophical sciences": recommendations and editorial board requirements) 133

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 (теперь это будет блок из 4-5 стр. в конце журнала), 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 17 книжек журнала нашей серии, в которых опубликовано более 300 статей) обратиться к потенциальным авторам с некоторыми пожеланиями, рекомендациями и т.п. Обращение это связано и 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 журнала «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 серий 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 2008 года *постановил*:

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

• аннотацию на русском и иностранном языках помещать в форме двух абзацев: в начале статьи на русском языке (под заголовком *Аннотация*:… (курсив, шрифт 14), и: Annotacion: (Abstract:)… (курсив, шрифт 14) – в конце статьи (английский текст);

• авторам и редакторам соблюдать соответствие информации сайта МГОУ с требованиями редколлегий серий. (Например, требование издательского ГОСТа 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 и оформлению 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 600 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 ВИНИТИ 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»: 8-495-780-09-44 (доб. 14-82); 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 серии «ФН». Есть они и на сайте МГОУ.

Следование этим правилам, в том числе по вопросам «технико-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, достоянным 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. Ничего 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 зашиты 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* придти *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 редколлегией, 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 перепис-

кой? 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 редколлегию должно представлять научные статьи, готовые статьи,* а не темы только, не замысел даже, а *статьи*. 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 редколлегией, 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 следующих материалах «Колонки».

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 редколлегией* «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 2006-2009 годы вышло 17 книжек журнала нашей серии. На доработку было направлено некоторое количество статей. Но большинство, где требовалась та или другая корректировка и редакция, были доработаны в редколлегии. И все поступившие статьи опубликованы. Сегодня уже идет подготовка первых номеров 2010 года. Все четыре номера года 2009 вышли. На очереди первый номер 2010 года, т.е. 18-я книжка нашей серии. Спасибо за внимание. Она у Вас в руках.

Профессор Дырин А.И. 20.01.2010 г.

РАЗДЕЛ I.
ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 10(09)4

Алёхина Е.В.

РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ФИЛОСОФЫ О ВОЗМОЖНОСТЯХ ФИЛОСОФИИ В ПОЗНАНИИ СМЫСЛА ЖИЗНИ, *ИЛИ* ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПРЕДМЕТА И МЕТОДА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Аннотация: Автором выявлено центральное место проблемы смысла жизни человека в русской религиозно-философской мысли, проанализированы исходные теоретические и методологические позиции, особенность её религиозной гносеологии и онто-экзистенциальной методологии, которые следуют из понимания философии как рефлексии духовного опыта человека.

Ключевые слова: предмет философии, смысл жизни, философская методология, бытие.

Кардинальные перемены, произошедшие в нашем обществе за последние двадцать лет - распад идеологического единства, мировоззренческий плюрализм и открывшееся многообразие вер, философских систем, социально-политических и экономических моделей развития, типов культур с присущими им системой ценностей и картиной мира не могло не отразиться на различном понимании современной отечественной философией своего предмета и метода. Одни философы подчёркивают прежде всего научный статус философии, другие - «особый» характер её научности, третьи отождествляют философию с мировоззрением, или сводят к истории философии [1]. В конечном счёте та или иная позиция выражает вариант самоопределения и смыслоопределения, а значит, – и самопознания, личного и общенационального.

На фоне господствующего плюрализма нам представляется значимой тенденция обращения к отечественной философской традиции, которая воспринимается как альтернатива позитивистскому и технократическому подходам к миру, человеку и обществу, при которых фактически утрачивается сам предмет философии – личность человека и её духовный мир. Поэтому обозначим место проблемы смысла жизни в русской религиозно-философской мысли, её исходные теоретические и методологические позиции, особенности её *религиозной гносеологии* и *онто-экзистенциальной методологии,* следующие из понимания философии как рефлексии духовного опыта человека.

Прежде всего, подчеркнем, что проблема смысла жизни в философии занимает центральное место, что здесь философия в наибольшей степени соответствует своему предмету – человеку как личности, познающему сущность окружающего мира и в этом утверждающему смысл и предназначение своей жизни. Так, философия как «функция жизни» (Бердяев), как самопознание и, в пределе, – богопознание осуществляет свою главную мировоззренческую (гуманистическую) функцию как квинтэссенцию всех остальных. Экзистенциально-метафизическая проблематика (направленность) русской философии рассматривалась её представителями как собственно философия, какой она должна быть - *познанием бытия* (изначальной основы) и самопознанием (в единстве нравственно-экзистенциального и историософского аспектов).

Общепризнано, что категория бытия – центральная в философии, с помощью которой осмысливается целостность действительности. Начиная от Парменида, который поставил вопрос о безусловно сущем, категории «бытие» придаётся экзистенциальный характер, в ней раскрывается сущность земного существования человека, смысл его жизни в мире. Это предельное метафизическое понятие, опираясь на которое человек осуществляет своё духовное самопознание, осмысливает и бытие мира, и личное бытие, «вытаскивает себя из животной жизни" [2]. Путь философского разума в исследовании проблемы бытия привёл ряд русских авторов к отказу от «рационализма» и в лице старших славянофилов - И.Киреевского и А.Хомякова – к обращению к религиозной онтологии, к верующему разуму, или, как пишет А.И.Осипов, к «необходимости принятия религиозного «метода» Его постижения» [3]. Уникальность русской религиозной философии в понимании бытия – подчёркивание его *трансцен-*

* © Алёхина Е.В.

дентности, помещение смыслового центра жизни человека в Божественный, «потусторонний» мир.

Фактически, все различия в философии исходят из различий в понимании бытия. Н.Лосский, Б.Вышеславцев и В.Зеньковский [4] провели, как нам представляется, весьма удачную типологию философских подходов к бытию, различая системы имманентные и трансцендентные (в варианте Вышеславцева ещё и трансцедентальные), а не просто материалистические и идеалистические. Развивая эту идею, они показали, что для имманентистских систем характерны: эволюционизм, рационализм (объясняющий непрерывность переходов), вера в прогресс, умаление или отрицание онтологического смысла человеческой жизни и смерти, их переходного характера, а также умаление свободы личности. Особое значение придавалось просветительской идее прогресса (которая представлена в истории философии в идеалистическом и натуралистически-позитивистском вариантах), призванной преодолеть страх перед обессмысливающим фактом смерти. Кризис идеи прогресса в начале XX века привёл к возврату языческого принципа «вечного возвращения» [5].

Особо стоит отметить противоположность трансцедентизма русской религиозной философии натуралистически-имманентистскому подходу в понимании смысла смерти, в котором трагизм смерти диалектически «снимается» перспективой бесконечного существования человеческого рода. Тем самым возобновляется древнее родоплеменное, обезличенное мировоззрение, преодолевающее трагизм смерти в культе предков и сближающее человечество с животным миром, в котором ценность особи заключается лишь в продолжении рода. Как известно, в духовных движениях 7-4 вв. до н.э., заострivших проблемы личного бытия, человек вырвался из этой родоплеменной связанности. Напротив, трансцедентизм (характерный в основном для русского и немецкого экзистенциализма) онтологичен, антиномичен, персоналистичен. Воспринимая жизнь как трагедию, он находит в ней глубину и тайну преображающего соединения божественного и человеческого, имманентного и трансцендентного. Это соединение несоединимого рационально, на наш взгляд, до конца необъяснимо (апофатично), но не бессмысленно [6].

Религиозный подход русских философов к центральному вопросу о смысле жизни был реакцией на подмену в XX веке традиционной духовно-нравственной ориентации русского народа второстепенными ценностями земного устройства отдельного человека и общества в целом (люди становились «более сластолюбивы, чем боголюбивы»). Гедонизм (жизнь в своё удовольствие), прагматизм (выгода, успех) и утилитаризм (польза) становились теоретическим оформлением ведущих принципов нравственности. Рушился вековой уклад (строй) благочестия, «нечестие» проникало и в семейную нравственность (что получило своё развитие в последующем кризисе семьи в советском и постсоветском обществе) [7].

Оригинальность и специфика русской религиозной философии в том, что она исходит из христианского мировоззрения - из веры во Христа и логически обосновывает истинность христианского подхода к жизни человека из определённых религиозно-философских *принципов*: бытия Бога-Троицы и относительно самостоятельного бытия сотворённого мира; духовно-энергетического единства мира, управляемого нетварными божественными энергиями – идеями - основой бесконечного качественного многообразия, закономерности и гармонии природы как проявления силы, премудрости и благости Творца; бесконечного божественного совершенства и полноты; греховной повреждённости земного мира и возможности его духовного преображения; детерминированности (в разнообразных формах и степени) божественной волей естественного хода природы, относительно человека выраженной в заповедях; непостижимости их сущностей, но постижимости их проявлений.

Проблематика смысла жизни в русской философии как нельзя более соответствовала её принципу всеединства, упованию на грядущее объединение Божественной полноты с миром, что с методологической стороны выражалось в целостном когнитивно-ценностном подходе, в религиозной тотальности. Показательны в этой связи рассуждения Б.Вышеславцева, который называет проблему смысла бытия человека «философским камнем», мудростью, Софией, всеобъемлющим всеединством и противопоставляет науке, которая «совершенно не может заниматься проблемой конечных целей и дать людям ответ на вопрос о последнем смысле жизни» [8]. Вслед за Гегелем он утверждает один и тот же объект для философии и религии – вечную истину, Бога, сферу духа. Как и другие русские философы, он убежден, что наука сосредоточивается на познании внешнего мира, исключает ценностное знание, долженствование и не имеет системы понятий для решения смысложизненных проблем.

Особая роль в утверждении «жизненности», «предметности» философии, основанной на религиозном (духовно-нравственном) опыте, принадлежит И.Ильину. Противопоставляя её дедуктивно-рационалистическому конструированию систем, он полагает, что философ исследует любой объект «в Божием луче», в котором

ему очевидно духовное начало, смысл - будет ли это красота природы или переживание любви и совести. Им выстраивается последовательность философского постижения смысла жизни: сначала быть духовным человеком, затем жить и действовать в соответствии с принципами духа и затем философствовать – таков экзистенциальный путь, таков метод философа.

В общем, если верующий разум, пишет Ильин, вступая «в поток живого, связанного, единого смысла», находит не видимость, а сокровенную сущность, становится предметным, гибким, ответственным, честным, самостоятельным, то неверующий разум навязывает упрощённое понимание своего одномерного мира, находится в плену отвлечённых схем и тем отравляет сознание «подобно трупному яду». Примером такого омертвения мысли и утраты предметности философии являются для него материализм, в частности, исторический материализм, позитивизм и идеалистические спекуляции [9].

Данная точка зрения И.Ильина разделялась и другими русскими религиозными философами, которые подчёркивали экзистенциально-личностный характер религиозной философии как сферы духовной культуры. Интересуясь, по словам Н.Бердяева, не устройством мира «как он есть», а устройством человека в мире, философия является самопознанием [10]. П.Флоренский помещал разум человека между двумя пределами - трансцендентным и трансцедентальным, т.е. рассудочным функционированием его как системы готовых форм, применимых одинаково к любому материалу, и эффективным функционированием как собственно разума, когда он ко всему подходит с предметно-божественной точки зрения, решая проблемы теодицеи и антроподицеи. Философский разум, таким образом, есть живая связь, функция, модус отношения субъекта и объекта, человечества и судьбы мироздания. Постижение основы как Божественной мысли, замысла, полагал он, есть мудрость, связывающая воедино веру и рассудок человека [11].

Словом, труды русских философов, в которых исследуется проблема смысла жизни человека, фактически содержат уникальный образец такого постижения сущности человека и мира – онто-экзистенциальный метод познания, связанный с личным поиском смысла жизни и Бога. Этот путь философствования глубоко эмоциональной мысли раскрывает тайну жизни, если эмоциональность понимать, конечно, не в узко психологическом значении, а как умно-сердечную мысль, как верующий разум. Другими словами, теоретическое содержание смысложизненной проблематики в русской религиозной философии требовало использования *адекватных методов.*

Важно поэтому отметить, что, начиная со славянофилов, религиозно преодолевших кантианскую идею автономной философии в религиозном принципе цельности, русские философы не разделяли рационалистическую мечту западных философов «через шеренгу и строй понятий» овладеть предметом философских исследований, были чужды культу (абсолютизации) рационалистической ясности мысли в постижении смысла бытия. Их заботило духовное состояние философствующего субъекта, мысль которого должна была питаться и верой, прежде всего – верой.

В силу этого, философская терминология русских религиозных философов была не окостенелыми понятиями чистой отвлечённой мысли, но многосмысленным живым словом, «переливчатым смыслом» (Степун), которое не просто «как ящик, заключает в себе мысль», но является проводником энергии смысла, цепью непрерывающихся разговоров, в сущности, на одну и ту же тему о смысле жизни человека и человечества на основе последовательной реализации требований философских методов, определившихся ими как методы экзистенциальный, феноменологический и религиозный (откровение).

Экзистенциальный метод исследует предмет не извне, а изнутри, из глубин собственного духовно-нравственного опыта, что означает не отказ от объективной истины, не субъективизм, а усложнение структуры объективности. Поскольку смысл жизни человека включает духовный опыт с его страданиями, радостью, трагическими конфликтами, то экзистенциальный метод, присущий исследованиям русских религиозных философов, представляется необходимым. В том числе и в нашем исследовании.

Для подтверждения этого тезиса обратимся к особенностям философско-экзистенциального метода познания Н.Бердяева, который был непосредственно связан с его личным поиском смысла жизни и Бога. Отметим прежде всего оценку им этого метода как интуитивного и синтетичного, прозревающего в частном и конкретном универсальное, целое, весь смысл мироздания (или же его поругание). Для него не существовало раздельных вопросов в философском познании, но был один главный, метафизический – духовный опыт, религиозный смысл явлений в проекции «личности-в-поиске–смысла».

Экзистенциальная постановка проблемы формулировалась им так: не «как это случилось», но «что случилось с нами?» [12] Главный признак, отличающий философское познание от научного, Н.Бердяев видит в том, что «философия познаёт бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познаёт бытие как бы вне человека, отрешённого от человека.

Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа». Философия, - резюмирует он, - есть познание смысла и приобщение к смыслу». Предпосылкой познания смысла бытия является, согласно Бердяеву, не психологизм, а именно религиозная духовность [13].

Однако вопреки философской традиции свой экзистенциально-философский метод Бердяев противопоставляет феноменологическому, поскольку феноменология Гуссерля связывалась им с особой формой платонизма, который он не принимал, считая его учением антиперсоналистическим. «Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно», - утверждает он. И далее: «Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере. В духовном мире, духовной жизни, где всё активность и духовная динамика» [14]. Впрочем, имело место и некоторое (терминологическое ?) разногласие относительно предметности философии между И.Ильиным и Н.Бердяевым: если для первого «предметность» – это синоним божественной духовности, то для второго, напротив, – бездушного и безличного опредмечивания (что, правда, не отменяет характерный для всей русской религиозной философии онтологизм).

Принимая, по существу, столь созвучную ему оценку экзистенциального метода познания смысла жизни человека, Б.Вышеславцев подчёркивает трагическое (безысходное) противоречие в самосознании человека, столкнувшегося с бессмысленностью жизни, в которой господствует зло и смерть. Исходя из иррациональности этих явлений, он предлагает *религиозный путь* (метод), идущий из потустороннего, трансцендентного, мира и именно с ним связывает начало философии, религии и психологии. Отмечая поверхностность атеистического и позитивистского мировоззрения, Б.Вышеславцев склонен был (на этом основании) отрицать их философичность, поскольку в этих мировоззренческих системах проблема самосознания, смысла жизни не являлось центральной.

Б. Вышеславцев делает ещё одно важное уточнение: разрешение проблемы смысла жизни через обретение (или восстановление) связи с Богом не рационально, однако средство связи сверхсознания с сознанием и подсознанием человека рационально, это – символ-слово в Откровении, которым питается и философия, не покидая границ логического мышления и не утрачивая свободы и самокритичности [15]. В подтверждение этой мысли сошлёмся также на рассуждения С.Франка в его книге «Реальность и человек». В стремлении преодолевать ограниченность, неадекватность отвлечённого знания он, используя выражение Кузанского, утверждает философскую форму знания как «умудрённое неведение» (косвенное знание, трансцедентальное мышление), при которой философия становится «рациональным преодолением ограниченности рациональной мысли», питаясь «живой интуицией сверхрациональной реальности» [16].

В области познания смысла жизни человека экзистенциальный метод органически связан с феноменологией, отказавшейся от рационалистической субъект-объектной дихотомии и связавшей успех познания с состоянием ума, его интенциями, но и противопоставив себя собственно научному познанию. Например, Б.Вышеславцев, обращаясь к процедуре трансцендирования в постижении смысла предмета, указывал на метод феноменологической редукции восхождения от явления к сущности, смыслу в напряжённом умозрительном усилии (у Гуссерля «ноэзис» и есть осознание-осмысливание). Смысл какого-либо события есть явление духовной жизни, судьбы человека, некая структура, которую всегда можно изучать как конкретную и в то же время как универсальную. Таково описание «русской души», смысла жизни нации, общественного класса, буржуазного или христианского смысла жизни, таковым может быть раскрытие смысла войны, революции, государства и других явлений (процессов).

Положительно оценивая возможности феноменологического метода и придавая ему религиозную глубину, Б.Вышеславцев обращается к феноменологической редукции и для объяснения пути движения мысли к обретению смысла бытия человека и на этом пути утверждает подлинную философию как метафизику. Но дополняет её «абсолютной редукцией», разделяющей всё сущее на «тварное и нетварное». Так, в трактовке Вышеславцева, самосознание человека, рассматривающееся через призму трансцензуса, отождествляется по существу с духовностью, свободой, возможностью обоснования, в конечном счёте – бытия Бога как источника духовности. Проблема заключается, однако в том, что из феноменологической редукции могут вытекать различные результаты, т.е. отношение к ценности «явления» мира, - от убеждения в его иллюзорности до утверждения абсолютной несомненности и единственной ценности, а, значит, и различное содержание вопроса о смысле жизни.

Действительно, в различных философских системах «Я и Абсолют» понимаются по-разному. Вслед за русскими философами «линии Достоевского» Б.Вышеславцев отрицает имманентизм самообожествления человека, утверждая необходимость трансцендентности, прорыва к Богочеловечеству. Вопрос о смысле жизни рассматривается им как философский транцензус, как взгляд на

мир в целом, подводящий к религии. Самопознание приводит человека к предположению Абсолютного (вспомним сократовский тезис о самопознании), что очевидно, хотя и недоказуемо. Но, подойдя к этой предельной черте, Вышеславцев указывает на необходимость апофатического момента философского познания, без которого способность сознания к абсолютизации приводит к абсолютизации конечных ценностей земного бытия - так создаются ложные смыслы и различные «измы» [17].

Русские религиозные философы различают две концепции трансцендирования: интеллектуальную и мистическую. Б.Вышеславцев, Н.Бердяев, С.Булгаков обосновывают необходимость дополнения метафизики религией в переходе от трансцедентального субъекта метафизики (стремящегося выйти *из* мира явлений) к целостному человеку, стремящегося *к кому-то,* меняющегося онтологически под действием иномирной Божественной благодати. «Стяжание благодати» не происходит интеллектуальным путём, а «чистый разум» феноменологии не тождественен «уму Христову», интенциональность – молитвенной практике «умного делания». Жизнь в соответствии с христианским смыслом не есть чисто интеллектуальная установка, она начинается с нравственных усилий по очищению совести, соответствующих дел, подкрепляется молитвенной практикой.

Поэтому феноменологический метод восхождения к смыслам явлений углубляется русскими философами открытием христианского смысла жизни как универсальной традиции для личного пути спасения. Это предполагает обращение к *религиозному методу* познания смысла жизни, который, в свою очередь, соединён с верой в Слово Божие, данное в Священном Писании и Предании, т.е. предполагает знание текста, а, значит, и владение *герменевтическим методом.* Религиозный метод, или метод богословского анализа, рассматривается традиционно как откровение Истины – смысла в Евангелии, в живом слове «свидетелей» (святых отцов), в конкретных жизненных ситуациях, в которых раскрывается судьба человека. Он предполагает обращение к изучению биографии философа, его собственного пути, особенности его обращения и формы полученного откровения. Именно в религии разработан метод самопознания (содержанием которого является и познание смысла своей жизни) как Богопознания.

Ещё больший иррационализм (вплоть до скептицизма и агностицизма) характеризует концепцию Л.Шестова, который, противопоставляя религиозное и философское постижение истин жизни, являлся сторонником «абсурда», «трагедии», «беспочвенности» человеческой жизни, отрицателем логики истории и автономной морали. Конфессиональная принадлежность религиозного мировоззрения Л.Шестова проблематична, скорее он – богоискатель (по определению Н.Бердяева), что объясняет отвлечённый и противоречивый характер его взглядов: начав с отрицания возможности для философии рационально решить проблему смысла жизни человека, он приходит к отрицанию и её религиозного решения в христианстве. Подчеркнём также экзистенциальный источник его философствования – это не аристотелевское удивление перед гармоничностью мироздания, но отчаяние человека от столкновения со злом в мире, от невосполнимых личных потерь, неизбежность и/или необходимость которых он не хочет принимать.

С этих пессимистических позиций Шестов отвергает рационалистическую европейскую философию, научное мышление и вообще человеческую жажду познания «необходимости и всеобщности», видя в последней дьявольское искушение знанием. Задача его философии – не познание законов, принципов и вечных истин, а прорыв сквозь логическую цепь умозаключений в «безбрежное море фантастического, где всё одинаково возможно и невозможно»; не утешение философией, а «смущение людей», показ открытости, не гарантированности их бытия и помощь в обретении свободы, подготовка к неизвестности, чуду, смерти; философия с логикой не должна иметь ничего общего: философия есть искусство понимания тайны бытия в ситуациях абсурда и трагедии.

С этих позиций Шестов отвергает абстрагирующий метод в философии, её всеобщие и необходимые истины, и вообще философию как мировоззрение, объясняющее мир через систему понятий и примиряющее с судьбой, с необходимостью обстоятельств, печальной истиной. Выход из ситуации абсурда он ищет в вере в Бога, в возможность чуда – «возврата утраченного». Однако позиция Л.Шестова противоречива, мир его веры носит отвлечённый и бессодержательный характер, поскольку, отойдя от иудаизма, он не пришёл к христианству. Отказываясь отвечать на религиозный вопрос: «что есть истина», Шестов всё же идёт по философскому пути: «как найти истину?» Его ответ: не домогаться её, а если она сама открылась – не рассказывать о ней.

Трагический момент виден уже в том, что, мечтая «вознестись на крыльях веры над каменной стеной необходимости», Л.Шестов остаётся в границах философских рассуждений, не делая практического выбора веры, не соединяясь с жизнью Церкви. Вполне оправданно разоблачая языческие тенденции европейской философии, он, по существу, обходит молчанием русскую религиозную философию, которая также критически

перерабатывала западную философию, но с позиций «верующего разума», строя философию, исходящую из «откровенной истины». В результате Л.Шестов закономерно приходит к той покорности и бездеятельности, с которой он в начале воевал: «Не всегда вопросы ставятся затем, чтобы на них давались ответы, что есть вопросы, весь смысл которых в том, что они не допускают ответов, ибо ответы их убивают. Невразумительно? А вы – потерпите: и не к тому человек привыкает» [18].

Подводя *итог* теоретическим рассуждениям русских философов о поиске смысла жизни философским разумом, можно заключить, что – по их мысли – философия не способна доказать, что в эмпирической жизни есть смысл, или (что то же самое), что Бог подлинно есть. Что же она может и что, следовательно, должна? Как правильно следует рассуждать о смысле бытия? Оценить в целом возможности рационально-логического познания, указать его границы и признать высшее право веры, Откровения (о Боговоплощении и богочеловечестве)?

В общем, философия должна дать отвлечённо-теоретическое обоснование веры, используя различные методы (экзистенциальный, феноменологический – описательный), при том, что главным, исходным методом признаётся ими метод религиозный – трансцендентный. В свою очередь, вера нуждается в философском, рациональном обосновании, но не сводится к нему, поскольку в ней есть практическая сторона – преобразующее действие.

Искание смысла жизни, как замечательно написал С.Франк, «есть всегда борьба за смысл против бессмыслицы, и не в праздном размышлении, а лишь в подвиге борьбы против тьмы бессмыслия мы можем добраться до смысла, утвердить его в себе, сделать его смыслом своей жизни и тем подлинно усмотреть его или уверовать в него» [19]. От себя лишь добавим, что труды русских философов, в которых исследуется проблема смысла жизни человека, дают образец постижения назначения человека и его духовного мира на пути философствования, связанного с личным поиском смысла жизни и опирающегося на верующий разум. Постигая эту основу как мысль Божественную, философия становится не любомудрием, но самой мудростью.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Подробнее об этом см.: Кокорин А.А. Философия и наука. Монография. – М.: Издательство МГОУ, 2008. – С. 3-18.
2. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2001. – С. 41. (Подробнее об этом см.: Кокорин А.А. Философия и наука. – М.: Издательство МГОУ, 2008. – С. 3-18.
3. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. (Основное богословие). – М.: Даниловский благовестник, 1997. – С. 154.
4. Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная, мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 8-19. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997. – С. 165. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 130-131.
5. Противоположность последнего варианта имманентизма трансцедентизму наиболее наглядно демонстрирует смысл любви, выражающую важнейшую ценность человеческого бытия: божественная любовь есть жизнь, дионисийский культ Эроса есть смерть - Танатос.
6. Для сравнения с этим подходом приведём классификацию типов философских мировоззрений у С.А.Нижникова: 1) трансцендентное, 2) пантеистическое (имманентное), 3) материалистическое (натуралистическое), 4) трансцедентальное (априорно-онтологическое) с характерным для каждого отношением к миру. По нашему мнению, последние три являют в той или иной степени имманентизм. См.: Нижников С.А. Философия Канта в отечественной мысли: Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2005. – С. 187-188.
7. Однако такую оценку, характерную для религиозной этики, не разделяет, например, А.А.Гусейнов, который полагает, что этика и моральная практика XX века в целом отказалась от эвдемонизма и гедонизма.
8. Вышеславцев Б.П.Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 228.
9. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 329.
10. Бердяев Н.А. Самопознание. Сочинения – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 520.
11. Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1994. – С. 479.
12. Бердяев Н.А. Самопознание... – С. 571.
13. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 34-35.
14. Там же. – С. 35.
15. Вышеславцев Б.П.Вечное в русской философии //Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 229.
16. Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб.: РГХИ, 1997. – С. 86.
17. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – С. 136.
18. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2001. – С. 312.
19. Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – С. 560.

E. Alekhina

RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHERS ABOUT PHILOSOPHY'S ABILITIES IN UNDERSTANDING THE MEANING OF LIFE, OR FEATURES OF THE SUBJECT AND METHOD OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Abstract: Author explores the central place of the problem of meaning of life in Russian religious philosophical thought, analyzes original theoretical and methodological viewpoints, features of its religious gnosiology and onto-existential methodology that follow from their understanding of philosophy as a reflexion of a spiritual experience of a human being.

Key words: the subject of philosophy, the meaning of life, philosophical methodology, being.

УДК 02.91.91

Бондарева Я.В.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРИНЦИПОВ СОБОРНОСТИ И ЦЕРКОВНОСТИ, ИЛИ: К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Аннотация: В статье анализируется онтологический аспект принципов соборности и церковности как важнейшего методологического основания русской религиозной философии, получившего импульс теоретического осмысления в философии А.С. Хомякова. В философском учении о церкви выявляются принципиальные моменты, ставшими онтологическими характеристиками соборности и церковности: единство церкви как отражение божественного единства; единство видимой и невидимой церкви; любовь как онтологическая основа соборности и церковности; свобода и творчество как условие соборности и церковности.

Ключевые слова: соборность, церковность, свобода, творчество, единство в многообразии, принцип, методологическая основа.

В своих метафизических поисках русская религиозная философия была нацелена на разрешение принципиальной методологической проблемы – проблемы соотношения божественного и тварного бытия. Христианство, в своем глубинном основании связанное с онтологическим дуализмом, кардинально различающим Бога и его творение, на протяжении веков являло собой для русской религиозной философии тот методологический ориентир, который определил пути и специфику ее развития. Креационизм и трансцендентизм христианского мировоззрения с неизбежностью воздвигли перед религиозно-философской мыслью закономерный вопрос онтологического порядка – вопрос об устройстве тварного (природного) бытия и степени его детерминированности бытием божественным.

Русская философия исходит из понимания мира как живого целого, как единства в многообразии, обустроенного по образу Божественного Единства. В христианском богословии диалектика единства множества находит свое выражение в тринитарном догмате, раскрывающим смысл Божественной Троицы: Божество не единично и не множественно; в Троице соединено единое и множественное; тройственное число всегда равно единице. Именно эту нераздельность трех лиц имеет в виду Григорий Богослов: «Я еще не начал думать об Единице, как Троица озаряет меня своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня. Когда один из трех представляется мне, я думаю, что Это целое… Когда я объединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света» (9;124).

Единство природного мира как проекция Божественного Единства находит свое выражение в понятии *соборности*, получившем в русской религиозной философии статус и принципа, и учения. Сквозь призму соборности рассматриваются важнейшие онтологические, гносеологические, социально-этические проблемы, феномен соборности становится объектом серьезного философского анализа. Онтологический аспект принципа соборности представлен органическим сочетанием единичного и общего, единого и разнообразного, единством во множестве. Русская философия, исходя из своей основной задачи – философской рефлексии над религиозно-православным опытом,- видит неразрывную связь соборности с церковью, трактуя соборность как одну из сущностных характеристик (свойств) церкви, включенных в православный символ веры («Верую во Единую, Святую, Соборную, Апостольскую Церковь»).

Соборность (кафоличность) недостаточно трактовать как «всеобщность», так как соборность в православном богословии означает нечто более конкретное, неотделимое от самого существа церкви. По замечанию Вл.Лосского, каждую истину можно назвать всеобщей, но «не всякая истина есть истина кафолическая, соборная», сле-

* © Бондарева Я.В.

довательно, «соборность обозначает именно истину христианскую, свойственный церкви способ познания этой истины» (8;550). Именно поэтому *принципы соборности и церковности* взаимоопределяют друг друга, сопрягаясь в нераздельном единстве как сущность и явление: церковь соборна, а соборность проявляется в церкви. Если соборность есть единство мира в многообразии, то церковь, с точки зрения богословия, является носителем этого единства (5;84). И всё же!

Соборность и церковность приобретают статус объектов философской рефлексии в русской религиозной мысли только в XIX в. Как важный элемент онтологических и гносеологических построений эти принципы содержатся в философии А.С.Хомякова, далее получают, при всей их терминологической невыраженности, развитие у Вл.С.Соловьева. Послереволюционный и эмигрантский этапы привносят оригинальные идеи в разработку этих принципов в концепциях П.А.Флоренского, С.Н.Булгакова, В.В.Розанова, Н.А.Бердяева, а с конца 80-х гг. XX в. соборность и церковность получают новый импульс также в богословских дискуссиях о дальнейших путях развития Русской православной церкви.

Однако, несмотря на отсутствие богословского и философского осмысления соборности и церковности до XIX в., церковная жизнь на Руси, особенно со времен Сергия Радонежского, была пронизана соборными началами, и эти начала соборности становились важнейшим элементом русского духа (16;104). Впрочем, начала соборности обнаруживают себя и в сочинениях более ранних периодов, имея при этом не онтологическую, а в большей степени антропологическую и историософскую окраску, так как проблема соотношения единого и многого решалась по линии «человек-человечество-история», а вопрос о единстве мира привносил в эту триаду образ Святой Руси, понимаемой как центр мира, в котором отражен весь мир.

В противоположность привычному для средневековья термину «христианский мир» как совокупности всех христианских стран и народов, объединенных под властью императора и Папы с их представлениями о «вселенскости» (кафоличности, соборности), Святая Русь являла собой категорию не национального и географического, а скорее космического и метафизического плана (7;47). Соборность, таким образом, проявлялась в православной государственности как единство «цезаризма» и христианства, почти без остатка вбиравшего в себя каждого человека как часть этого единства. Необходимо также отметить, что идея о сопряженности церковности и государственности не утратит своей актуальности и на более поздних этапах истории русской религиозной философии, в частности, в философии славянофилов и неохристиан.

Прорыв в этой области совершается в философии А.С. Хомякова, придавшего принципам соборности и церковности онтологический и гносеологический статус (статья «Церковь одна») и заложившего основы метафизической системы, развитой позже в русской религиозной философии. Церковь трактуется теперь уже не как внешний опознавательный знак для единоверцев, но как метафизическое единство многих лиц, сохраняющее при этом индивидуальную свободу и осуществляющееся на основе любви. При этом внутренним существом церковности выступает соборность как ее человеческая составляющая, как безусловный носитель истины в церкви.

В учении А.С. Хомякова о церкви можно выделить принципиальные моменты, являющиеся онтологическими характеристиками церковности и соборности и ставшие впоследствии объектами глубоких философских размышлений:- единство церкви как отражение божественного единства (соборность);- единство видимой и невидимой церкви (церковность);- любовь как онтологическая основа соборности и церковности;- свобода и творчество как условие соборности и церковности.

О единстве церкви как отражении божественного единства А.С. Хомяков говорит следующим образом: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божественной благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати… Единство церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» (14;5). Здесь заметно влияние Шеллинга, считавшего, что все существующее «обладает единством, из которого оно произошло» (17;533), и полагавшего главной задачей философии выделение божественного, т.е. единого начала в «наличном бытии всех существ», за что А.С.Хомяков называл его «воссоздателем цельного духа». При этом принцип единства во множестве как определяющий принцип соборности («цельного духа») в своей онтологической основе может быть включен как в методологию всеединства с ее шеллингианско-пантеистическим уклоном, так и «энергийной» философией с понятием энергии («силы») как «начала изменяемости мировых явлений» (13;331). В дальнейшем русская религиозная философия стремилась развивать в большей степени те четыре положения, связанные с соборностью и церковностью, которые были заложены именно А.С.Хомяковым в основание философии всеединства.

В поисках источника этой «силы» А.С. Хомяков сразу же исключил материю как несамо-

стоятельную, т.е. служащую «произведением или проявлением, а никак уж не началом «силы». Время понимается им как сила в ее развитии, а пространство как сила в ее состояниях. Ее источник нельзя искать в субъекте (вещи), поскольку индивидуальное начало не может «итожиться в бесконечное» и всеобщее, питаясь, напротив, из источника всеобщего. Из этого А.С.Хомяков делает вывод, предопределивший многие положения всеединства: сила, причина бытия каждого явления заключается во «всём» (13;331). «Всё» принципиально отличается от мира явлений: ему присуща свобода, разумность как свободная мысль, воля как «волящий разум». Следовательно, «всё» - это Бог, воля которого и является источником силы, предопределяющей каждое единичное явление.

Эта идея нашла отклик в философии всеединства Вл.С.Соловьева, который, при всей терминологической невыраженности, т.е. не употребляя понятие «соборность», укрепляет ее онтологический статус. Он по-новому смотрит на учение о единстве во множестве, что-то развивая у А.С.Хомякова, что-то отвергая. С точки зрения Л.Е.Шапошникова, развитие славянофильской идеи соборности присутствует у Вл.С.Соловьева в концепции «положительного всеединства», которое, в отличие от отрицательного, не исключает множественности, но напротив, в нем единообразие проявляется в многообразных качествах, единое существует «в пользу всех» (16;33).

И если у славянофилов соборность ограничивалась церковной и социальной сферами, то «у Соловьева «положительное всеединство» приобретает всеохватывающее значение, т.к. принцип «единства во множестве» реализуется во всём творении» (16;33). Однако необходимо отметить, что, говоря о единстве во множестве, как принципе, имеющем отношение к тварному бытию, Вл.С.Соловьев всё же включает в это единство и бытие божественное, превращая единство во всеединство, тем самым отдаляясь от православной догматики и приближаясь к пантеизму.

Этим путем в дальнейшем пошла значительная часть русских религиозных философов. А перемещение смыслового значения соборности из сферы единства в сферу всеединства стало для русской философии настолько традиционным, что позволило С.С.Хоружему заметить: «соборность входит во всеединство», «всеединство является философской основой соборности» (15;94). Однако православная триадология и экклесиология, являющиеся подлинной теоретической основой принципов соборности и церковности, однозначно трактуют начала мира как исходящие извне, т.е. трансцендентные миру. С точки зрения христианства единство мира определяется актом творения: единство Творца мира есть залог и основание единства самого мира.

Идея А.С. Хомякова о земной соборности как проекции соборности небесной, т.е. Троичного единства, получила дальнейшее развитие в философии конца XIX – первой половины XX вв. В частности, И.А.Ильин находит богословское подтверждение этой идеи в догмате единосущия: соборность мирская есть образ божественного единосущия, это «я» в многообразии (6;717). «Я» как образ божественного «мы» (Троицы) делает возможным человеческое «мы» по «образу единосущия троичных недр» (6;718). Этот диалогизм трансцендентных друг другу сфер обосновывается и в концепции «антиномического монодуализма» С.Л. Франка: это общение «я-ты» приводит, в конечном счете к единству («мы»), воплощенном в церковности.

Тезис единства множественности развивался и С.Н.Булгаковым, характеризовавшим соборность как «физический коммунизм бытия», т.к. «физически всё находит себя или есть во всём, каждый атом мироздания связан со вселенной» (4;109). Способность природы к «единообразию во множестве» он объяснял при помощи софиологии, считая, что мир есть «художественное воспроизведение предвечных идей, существующих в Премудрости Божией», которая является «идеальной моделью для воспроизведения». Как и А.С. Хомяков, С.Н. Булгаков видит основание соборности в триадологии: Бог един и в то же время существует в трех ипостасях, каждая из которых обладает индивидуальными качествами.

Вместе с тем С.Н. Булгаков считал термин «соборность» неверным переводом термина «кафоличность». Философ видит более точным термин «цельность», но не как количественное, а, скорее, как качественное определение церкви. Главной чертой соборности-цельности С.Н. Булгаков видит «духовную окачественность», внутреннее единство, из которого проистекает единство внешнее (3;57). При этом, в отличие от А.С. Хомякова, вопрос о единстве церкви решался им в ущерб конфессиональности: церковь есть единство не только лиц, но и церквей в лоне вселенской церкви.

Разработку славянофильской идеи соборности продолжил и П.А. Флоренский, являясь при этом, пожалуй, самым строгим критиком некоторых положений А.С. Хомякова (10). У П.А. Флоренского, правда, нет специальных работ, посвященных соборности, но принцип соборности неизменно присутствует в его творчестве при анализе онтологических, гносеологических и социальных проблем. Тот факт, что соборность закреплена в Символе веры, делает ее для П. Флоренского одним из самых существенных объектов философского анализа.

Он не спорит с Кириллом и Мефодием, которые, говоря о церкви, понятие «кафолическая» перевели как «соборная», но погружается в сущностные глубины этого понятия, раскрывая соборность не как арифметическое количество голосов, а как всеобщность бытия, цель и всю духовную жизнь, «собирающие в себя всех» (11;403). Более того, философ справедливо видит в этом единстве множественного мира, в «органическом единстве стройности» основание, «предусловие» науки, находя подтверждение своих мыслей у средневековых авторов. «Если бы вселенная была однообразна,- пишет о.Павел- то это указывало бы… на механический и несвободный характер произведшей его причины. Напротив, многообразие вселенной, заключенное в единство, указывает на единую, свободную, творческую Волю» (12;280-281).

Источником множественности мира философ полагает Софию, единую в Боге, и, не имея бытия вне Бога, рассыпающуюся «в дробность идей о твари». «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как…образ Божий в человеке» (12;329). Но к проблеме единства мира П. Флоренский подходит с точки зрения всеединства: «Тело Христово вселенско и всемирно, всевременно и всеобразно, т.е. не исключает из себя никакого богозданного мироздания космоса» (11;401). Словом, считая соборность «важнейшим членом славянофильского исповедания», видя в ней «хоровое начало» жизни, П.А. Флоренский, по замечанию Л.Е. Шапошникова, пытался «воцерковить всеединство». И вновь в русской философии совершалась подмена понятия «единства мира» понятием «всеединства», ведущая к вытеснению православия из философских схем.

Принципы соборности и церковности как единство в многообразии *освобождаются от методологии всеединства* только в эмигрантский период в богословско-философских сочинениях В.В.Зеньковского, Г.Флоровского, Вл.Н.Лосского, у которых божественное единство проецируется на природное единство, но не отождествляется с ним. Так, В.В.Зеньковский в «Основах христианской философии» говорит о природном мире как «живом целом», «живом единстве», «многообразии в полноте его единства» (5;163). Начало, определяющее единство мира, находится над многообразным бытием, т.е. единство привносится свыше, исходя «не от мира сего». Это положение В.В.Зеньковский считает необходимым доказать, исходя из научной теории энергетического единства мира: все формы энергии переходят одна в другую, и даже квантовая теория лишь подтверждает идею непрерывности в энергетических процессах. Такое единство может подтверждаться лишь актом творения – «всё бытие от Бога Творца и это есть основа и смысл единства в бытии» (5;179). Но и противоположный принцип – принцип прерывности процессов – еще в большей степени подтверждает креационизм, так как здесь новые формы бытия не развиваются из предыдущих, а творятся «из ничего».

Принцип единства в многообразии, а также проблема основы этого единства весьма актуальны для современной науки, полагает В.В. Зеньковский. Однако, многообразие относительно, не абсолютно и, следовательно, методологический плюрализм науки не является плюрализмом онтологическим. Наука, изучая многообразный мир, выделяет в нем секторы по методологическим соображениям, т.е. по причине использования разными науками разных методов в отношении одного и того же материального бытия. Но такое искусственное рассечение мира на отдельные секторы встречает, по мнению философа, «сопротивление в нашей основной интуиции мира», т.е. в интуиции единства. В.В.Зеньковский видит выход в научном синтезе, т.е. сведении наших знаний к единству, отражающем единство божественное.

С точки зрения Вл.Н.Лосского, соборность также есть «связующее начало, соединяющее церковь с Богом, открывающим себя как Троица и сообщает свойственный божественному единоразличию модус существования по образу Троицы» (8;557). Именно в силу онтологической значимости данного принципа тринитарные догматические отклонения неизбежно отражаются на понимании соборности церкви, и наоборот. Таким образом, на богословской почве триадологии осуществляется философская рефлексия над соборностью и церковностью. Именно в свете троичного догмата соборность предстает перед Вл.Н.Лосским как «таинственное тождество единства и множественности – единства, которое выражается в многоразличии, и многоразличие, которое продолжает оставаться единством» (8;557).

Важными элементами соборности и церковности являются *принципы свободы и творчества.* Эта тема затрагивалась многими философами, но наибольшую разработку она получила у Н.А.Бердяева. По замечанию Л.Е.Шапошникова, соборность не является для Н.А.Бердяева главной величиной, а выступает производной от свободных и творческих усилий личности, в отличие от славянофилов, у которых, напротив, соборность делает личность и свободной, и творческой (16;77). И если для русской философской традиции соборность представляет органическую связь трансцендентного и земного мира, призванную преобразовать бытие человека и всего природного бытия, то для Н.А.Бердяева онтологизм отечественной философии оказывается неприемлем, ведь сама ре-

альность бытия для него – проблематична. В духе экзистенциальной философии он трактует бытие как «понятие, а не существование», являющееся производным от свободно-творческого духовного акта личности. И поскольку объект объявляется порождением субъекта, а объективированный мир не есть подлинный реальный мир, то и соборность, и церковность как выход за границы субъекта принадлежат, по мысли Н.А.Бердяева, миру объектов, а значит не могут быть приоритетными для личности: «вопрос о соборности и о церкви есть вопрос другого порядка и вторичный» (1;150).

Делая свободу и творчество в вопросе о соборности главными онтологическими величинами, а вопрос о соотношении соборности и свободы – центральным, Н.А.Бердяев оценивает богословие А.С.Хомякова как «гимн христианской свободе» (2;12). Свобода абсолютизируется Бердяевым настолько, что даже Бог не является авторитетом, эта категория «уничижает» его, поскольку он «есть свобода, и в свободе лишь может раскрыться» (2;12). Правда, опасаясь обвинений в «своевольном искажении евангельской религии», он все же делает неожиданный в свете предыдущих рассуждений вывод: органичное понимание церкви, выраженное в соборности, снимает антиномию индивидуализма и церковного авторитета. Свобода понимается как условие соборности: только добровольное (свободное) вхождение в «церковную ограду» делает церковь не внешним авторитетом, а соборным началом.

Принципы соборности и церковности явились важнейшей методологической установкой не только славянофилов, но всей следующей за ними русской религиозной мысли при анализе прошлого и настоящего России, при определении перспектив ее развития. Тот факт, что эти принципы не являются частными, случайными темами у отдельных философов, но произрастают на фундаменте русской средневековой мысли, являясь и ее результатом, и ее продолжением, и ее преодолением,- подтверждается огромным интересом со стороны как современного православного богословия, так и светской философии. Подлинный предмет истории, как он виделся А.С.Хомякову, есть не подробности, а отыскание общих начал, т.к. все мелкие явления получают свой характер и окраску от целого.

Таковыми «общими началами» и являются принципы соборности и церковности, для осмысления которых недостаточно спекулятивного мышления, но необходима религиозная вера, которая дает возможность приобщиться к онтологическим чертам соборного сознания. Таким образом, всестороннее понимание феномена соборной церкви предполагает уяснение и базовых гносеологических принципов религиозной философии – принципа единства веры и знания, апофатизма и символического реализма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993.
2. Бердяев Н.А. О русской философии. – Ч. 2. – Свердловск, 1991.
3. Булгаков С.Н. Очерки учения о церкви. //Путь. Орган русской религиозной мысли. – Кн. 1. – М., 1992.
4. Булгаков С.Н. Сочинения в 2 тт., т.1. – М., 1993.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М., 1997.
6. Ильин И.А. О небесной и земной соборности.// Путь. Орган русской религиозной мысли. – Кн. 1. – М., 1992.
7. Ионайтис О.Б. Русская средневековая философия и византийская традиция. – Екатеринбург, 1999.
8. Лосский В.Н. О третьем свойстве церкви. // Богословие и боговидение. Сб. ст. – М., 2000.
9. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. // Мистическое богословие. – Киев, 1991.
10. Флоренский П.А. Около Хомякова (критические заметки). – Сергиев Посад, 1916.
11. Флоренский П.А. Сочинения в 4 тт., т. 1. – М., 1994.
12. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990.
13. Хомяков А.С. Собр. Соч. в 2 тт., т. 1. – М., 1994.
14. Хомяков А.С. Церковь одна. Собр. Соч. в 2 тт., т. 2. – М., 1994.
15. Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности.// Пути русской философии. – СПб., 1994.
16. Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. – СПб., 1996.
17. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 тт., т. 1. – М., 1989.

Y. Bondareva

ONTOLOGICAL ASPECTS OF CATHOLICITY AND ECCLESIOLOGY (THE PROBLEMS OF METHODOLOGICAL BASES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)

Abstract: The article analyses ontological aspect of Catholicity and Ecclesiology as the important methodological bases of Russian religious philosophy that got an impulse of theoretical comprehension in philosophy of A.S.Khomyakov. In his Ecclesiology the main points of ontological characteristics of Church are revealed: the Unity of Church as the reflection of Gods Unity; the Unity of visible and invisible Church; Love as ontological bases of Catholicity and Ecclesiology; Freedom and Creation as the conditions of Catholicity and Ecclesiology.

Key words: catholicity, ecclesiology, freedom, creativity, unity in variety, a principle, a methodological basis.

УДК 111.82.

Бондарева Я.В.

ЕДИНСТВО ВЕРЫ И ЗНАНИЯ КАК БАЗОВЫЙ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XI – СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКОВ (*СТАТЬЯ ПЕРВАЯ*)*

Аннотация: В статье в историко-философском ключе анализируется процесс становления и развития базового гносеологического принципа русской религиозной философии – единства веры и знания, откровения и умозрения. В рассматриваемый период (с XI до середины XIX вв.) этот методологический процесс находит отражение в противоречивых отношениях философии и богословия и получает дальнейшее развитие в гносеологических концепциях II пол. XIX – I пол. XX вв.

Ключевые слова: вера, знание, принцип, богословие, философия, богопознание, библеизм.

Вопросы познания не были ведущими на этапе средневековой философии, но отодвигались на второй план, заслонялись темами человека и исторического процесса с выраженной моральной установкой. И всё же они волновали средневековых мыслителей и решались в направлении соотношения веры и знания, являясь отражением византийских споров по этой же проблематике.

В Византии Иоанн Златоуст объявил «внешнюю» философию изобретением дьявола, указывая, что Откровение сообщает всю истину во всём объеме и во всей достоверности, поэтому нет необходимости искать и доказывать какие-либо новые истины. Задача же богословия – уяснение истины Откровения и как можно более точное ее формулирование. На Соборе в Константинополе в 1082 г. церковь противопоставила философским учениям о Боге требование принимать христианское учение не разумом, а «чистой и прямодушной верой» и предала анафеме почитателей эллинской науки, признающих «тщетную» мудрость «внешних» философов за мудрость истинную. Противники этого одностороннего подхода к проблеме богопознания (например, Михаил Пселл) доказывали важность философии в понимании канонов. Признавая приоритет богословия над философией как человеческим знанием, они призывали всё же заниматься философией, извлекая из нее то, что не противоречит богословию.

Русская средневековая книжная мысль откликнулась на эти споры сочинением Нестора Летописца «Житие Феодосия Печерского», где отмечается, что Бог избрал пастыря и учителя не из языческих философов и не из тех, кто увлекается подобной философией, но просветил Феодосия по-своему, дав ему более глубокое и важное внутреннее знание – веру и сделав его мудрее «внешних» философов.

Философские спекуляции вызывают подозрения, а отрыв философии от богословия осуждается. В сочинениях Кирилла Туровского еретики именуются «философами и книжниками злохитрыми, изрыгающими хуления», а впоследствии в школьных прописях философия отождествлялась с неугодными Богу науками. Здесь содержались следующие наставления юношеству: «Братия, не высокоумствуйте! Если спросят тебя, знаешь ли философию, отвечай: еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читах, с мудрыми философами не бывах, философию ниже очима видех. Учуся книгам благодатного закона, как бы можно было мою грешную душу очистить от грехов» (4;278). Такой взгляд взращивал самоуверенность незнания: «Аще не учен словом, но не разумом,- писал про себя древнерусский книжник,- не учен диалектике, риторике и философии, но разум христов в себе имею» (4;278).

И, тем не менее, та же греческая традиция призывает согласовывать веру и знание, на что русская мысль отвечает философскими сочинениями Климента Смолятича («Притча о человеческом теле и душе», «Сказание об иноческом чине») (6;290-309). Считая, что все необходимое человек может извлечь из Святого Писания, Климент Смолятич всё же усматривал необходимость прибегать к разуму, к аллегорическому мышлению как основе экзегетики, помогающей уяснить смысл, не всегда выраженный в Писании явно. Правда, разум ограничен познанием вещественного мира, следовательно, нуждается в контроле, ибо, предоставленный самому себе, легко забывает об истинном разуме – Боге и «покоряется чувственным удам», ощущениям, когда человек перестает думать о высших ценностях и сосредотачивается на материальных. Во избежание подобного искажения в познании человек должен уравновесить собственный разум истиной, данной Богом, т.е. верой. Разум, дополненный верой, исправленный и направленный ею, есть «стройный разум». При этом мыслитель различал два вида богопознания: благодатное, которое следует из веры и доступно только святым, и «приточное» (спекулятивное), которое дается разумением заповедей Бога и открывается всем смертным.

* © Бондарева Я.В.

Принцип «стройного», целостного познания, аналогичного восточно-христианскому гносису, являлся центральным и для гносеологии Кирилла Туровского, утверждавшего, что ни веры, ни разума самих по себе недостаточно для познания, необходимо их единство. Одно лишь «съглядение» вещей может и не привести к Богу, поэтому, прежде всего, надо уверовать в Творца, а уже затем познавать его творения. Теологическая формула Кирилла Туровского «познавать веруя» устраняет необходимость использовать логику и рациональное мышление для оправдания вероисповедных формул, т.к. вера и есть тот регулятор, который указывает и цель, и пределы, и пути познания, преобразуя его в рамках евангельского смирения и послушания.

Важно отметить, что средневековые тексты, утверждая необходимость как веры, так и разума в познавательной деятельности, обнаруживают начала философии религии, для которой вера сама становится объектом познания и трактуется как вероучение, т.е. свод знаний о вере. В «Изборнике Святослава» 1073 г. вера понимается как сакральная и непреходящая ценность, которую необходимо хранить от еретиков, не пытаться исследовать разумом то, что требует для своего понимания только веру.

Исследователями выделяются следующие средневековые характеристики веры, которая понимается, во-первых, как мировоззренческая установка и интеллектуально-психологическая норма, настаивающая на необходимости безоговорочного признания всех догматов православия; во-вторых, как доверие к Богу и возможность осуществления всех его функций от креационизма до установки нравственных норм; в-третьих, как иррационально-волевой акт и метод, предполагающий сверхлогическое, интуитивное постижение и объяснение действительности (2;64). Но здесь же говорится о необходимости и разума, областью которого является реальный, окружающий человека мир. Он дополняет установки веры сведениями из мира, поэтому познание, основанное на единстве веры и знания, получает статус «прозрения».

И все же становится очевидным, что в тандеме «вера-разум» средневековые мыслители исходили из приоритета веры как руководящей разумом и организующей его. Так, в рассуждениях Максима Грека о познании полем разума являются «внешние» науки, которые по большей части вредны и «скрывают в себе пагубу», отвлекают от «истинной сладости» познания (5;207), если к изучению подходить без истинного основания – веры. Философия же, соединившая в себе знания «внешнее» и истинное, т.е. разум и веру,- есть благо: «Философия есть вещь священная и, без малого, воистину божественная, ибо поучает о Боге, и о правде Его и о всеобъемлющем непостижимом Его промысле, хотя и не всё постигает, как непричастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и кротость она восхваляет, и всяческое другое благоукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и всё доброе вводит во всю вселенную. По этой причине некто из древних сказал: «Более благодетельствует мне в этой жизни человек-философ, нежели добрый царь». С таковыми нам следует всегда жить вместе, как с такими, которые вводят истину и благочестие, и от них заимствовать лучшее и то, что споспешествует нам ко благочестию» (5;207). Из этих слов, являющимися поистине гимном философии, становится ясно, что принцип единства веры и знания в рассматриваемую эпоху выполнял не только когнитивную функцию, но и нравственно-воспитательную и мировоззренческую функции, когда истинность знания всегда должна быть подтверждена личными поступками.

Позиции знания в соотношении «вера-знание» значительно укрепляются в XVI в. в результате распространения и влияния, с одной стороны, богословия Иоанна Дамаскина (1), а с другой – западных рационалистических тенденций. Так, А.М.Курбский в своих сочинениях, исходя из единства веры и знания, говорит о необходимости совершенствования «средств и орудий» познания, о пользе развития и тренировке разума, что возможно через изучение законов логики и постоянное их использование в различных дисциплинах («Сказ о логике»). Но при этом автор подчеркивал, что не всегда следование законам логики может привести к истинным с точки зрения веры плодам. Для этого необходимо развивать и уточнять научное знание, не отказываясь от веры. В таком случае логику можно будет использовать и для борьбы с «неправильными» мыслями и выводами, и для борьбы с противниками истины, указывая на их логические промахи и ошибки. Таким образом, и с точки зрения А.М.Курбского знание должно развиваться под эгидой веры.

В XVII-XVIII вв. в результате событий исторического, политического и церковного характера (политический кризис начала XVII в., западные реформационные влияния, церковный раскол, петровские реформы, влияние латинской схоластики) меняется отношение к проявлениям рационального мышления в религиозной области. Такое мышление отождествляется со схоластическим стилем и методом, отвергается как «художество риторского ремесла», «плотское и внешнее мудрствование» (7;38). В такие моменты рассечения веры и знания на первый план выходит принцип библеизма, заменяющий деятельность пытливо-

го разума и становящийся единственной твердой основой, на которую может опереться неискушенный в философствовании и богословствовании разум. Хитростям схоластики здесь противопоставляется простота веры, аскетическая верность и молитвенное напряжение: «Ты же, простой, неученый и смиренный Русине, простого и нехитрого Евангелия крепко держи, в нем же живот вечный тебе сокровенно есть» (7;38).

Отрыв веры от знания привел в этот период к отставанию православной богословско-философской мысли в вопросах теории веры и, в частности, в области формирования богословского понятийного аппарата. Была прервана работа, начатая в XVI в. Максимом Греком в области герменевтики в философско-филологических исследованиях («Толкование имен по алфавиту», «Беседования о пользе грамматики»), где автор говорит о необходимости использования понятий, соответствующих их значению: только познавший правильно философию «логичествует» и понимает это «тонкоречие». Для философии, с точки зрения Максима Грека, чрезвычайно важна точная ее передача, т.е. то, насколько письменный текст соответствует устной речи, насколько в записанном тексте сохраняется сам дух мысли, то, как передать высшее познание – познание Бога, в каких словах отразить созерцание Творца.

Однако к XVII в. иностранные авторы, ссылаясь на научную неразвитость славянского языка, видят единственный выход в латинской культуре: «Со славянским языком нельзя сделаться ученым. На этом языке нет ни грамматики, ни риторики, да и не может быть. Именно из-за славянского языка у православных нет иных школ, кроме начальных, для обучения грамоте. Отсюда общее невежество и заблуждение»,- цитирует Г.Флоровский польско-католического богослова П.Скаргу (7;41). В результате латинской схоластической экспансии, наиболее ярко проявившейся в киевской богословской традиции (Петр Могила, Стефан Яворский), сложилась «подражательная и провинциальная схоластика, именно школьное богословие» (7;56). Словом, в православной мысли, оторванной от своих культурных корней, возникло раздвоение между опытом и мыслью, между верой и знанием.

Такое раздвоение обнаруживается и в философско-богословской мысли конца XVIII – начале XIX вв.: отречение от «горделивого Разума» приводило к агностицизму, знанию с его понятиями противопоставлялось Откровение. И вновь принцип библеизма служил заменой знанию и понимался как единственное руководство, наставник, указывающий на Бога, обитающего в сердце. «Не так важны догматы и даже видимые таинства, сколько именно эта жизнь сердца» (7;137), – типичное суждение этого времени, в котором нарушается принцип цельности, единства, в котором мнение (разум) противопоставляется сердцу (вере). «Мы не найдем у Спасителя никаких толков о догматах, а одни только практические аксиомы, поучающие, что делать и чего удаляться» (там же).

«Гордость разума» объявлялась причиной догматических споров и разделений между христианскими конфессиями. И только истинная церковь, основанная на одной вере, неподвластна наружным делениям, вмещает в себя весь человеческий род. Отказ от возможностей разума в религиозных вопросах приводил к мистическому субъективизму, пониманию христианства как сверхвременной и сверхисторической универсальной религии, летоисчисление которой сугубо индивидуально, т.е. берет отсчет от дня «вселения Христа в сердце». Отвержение «внешнего» христианства, несущего печать человеческого разума, вело, в конечном итоге, к неверному пониманию смысла церкви, соборности и христианства вообще.

И все же к концу XVIII – началу XIX вв. восточно-христианская гносеологическая традиция не была утрачена. Она не получила развития в официальной богословской среде, но сохранялась и прирастала в монашестве. Одним из наиболее ярких продолжателей прерванного дела Нила Сорского «по возвращению русского духа к византийским отцам» (7;135) был Паисий Величковский, который как переводчик святоотеческих текстов ввел в богословско-философский оборот понятие «ведение» как аналог греческого «гносис».

Очевидно, что методологические основы русской религиозной философии развивались в непростых, противоречивых отношениях с западной философией и богословием: с одной стороны, неоспоримо их мощное влияние, с другой – происходило их отторжение на глубинном уровне под влиянием византийского наследия, укоренившегося в русской религиозной культуре. А с 30-х годов XIX в. необходимость цельного знания, заключенного в принципе единства веры и знания, отстаивается активно и в светской религиозно-философской среде, в особенности, славянофильской мыслью.

В отличие от субъективного мистицизма начала XIX в., отвергавшего разум и переносившего акцент на веру, рационалистические тенденции послекантовской эпохи поставили перед славянофилами задачу не только оправдания веры и возвращения ее руководящего статуса, но и ее органичного сочетания с рациональным мышлением. Эта задача была сформулирована И.В.Киреевским: устранить «болезненное противоречие между умом и верою», «согласить веру и разум» в цельном знании. Цельность мышления для И.В.Киреевского – не признавать за единственный источник логи-

ческое знание; в поиске истины «сочетать чувство с другими силами духа,…но чтоб постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все остальные силы сливаются в одно живое и цельное знание ума» (3).

В результате такого сочетания разум поднимается на ступень «духовного зрения» по аналогии с восточно-христианским гносисом, мышление возвышается «до сочувственного согласия с верою», вера (и Откровение) становится авторитетом одновременно и внешним и внутренним, «высшей разумностью, живительной для ума». Вместе с тем принцип гносеологической цельности, с точки зрения И.В.Киреевского, содержит в себе не только веру и разум, но гораздо более разнообразную палитру форм духовно-познавательной деятельности человека: цельность есть сочетание «всех духовных сил» - мышления, чувства, эстетического созерцания, любви, совести и воли к истине.

Принцип цельного знания обосновывался и в философии А.С.Хомякова как принцип «всецелого разума», правда, в соотношении веры и знания он отдает предпочтение вере как интуиции, способности непосредственно познавать подлинное живое бытие или «вещь в себе». Выступая против рационализма и рассудочности европейского просвещения, А.С.Хомяков утверждает, что всякая «живая истина, а тем паче истина Божественная, не укладывается в границах логического постижения». Она есть предмет веры, но не в смысле субъективной уверенности, а в смысле непосредственной данности. В то же время, несмотря на металогичность, вера не противоречит рассудку, она даже нуждается в том, чтобы бесконечное богатство данных, приобретаемых ее «ясновидением», подвергалось анализу рассудка, ибо только там, где достигнуто сочетание веры и рассудка, получается «всецелый разум».

Однако славянофилы до конца не раскрыли механизм данного единения, не углубились в сущность и основания, как веры, так и знания, остановившись, по существу, лишь на провозглашении необходимости их единства. В дальнейшем русская философия, исходя из гносеологических интуиций славянофильства и всей предшествующей русской религиозной философии, опираясь на святоотеческую мысль, демонстрирует разные варианты философского обоснования принципа единства веры и знания. Это обоснование осуществлялось двумя путями: один из них представлял собой попытку полностью устранить противоречия между верой и знанием, что приводило к неоправданному их сближению и даже отождествлению, либо растворению одного понятия в другом. Этим путем шли Вл. Соловьев, С.Н. и Е.Н.Трубецкие, С.Л.Франк, В.И.Несмелов. Другой путь предполагал акцентирование внимания на антиномичности этих гносеологических понятий, утверждение принципиального отличия веры от обычного знания и несводимости ее к разуму (П.Флоренский, С.Булгаков). При этом «антиномия» лишь усиливала момент противоречия в этом единстве, но не разрушала самого единства.

Однако каковы бы ни были гносеологические интуиции русской философии на этапе ее теоретической зрелости, очевидна их тесная связь с предшествующими этапами методологического поиска, ставшими фундаментом противоречивого единства веры и знания, откровения и умозрения, богословия и философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.,1992.
2. Ионайтис О.Б. Русская средневековая философия и византийская традиция. – Екатеринбург, 1999.
3. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии.// Полн. собр. соч. в 2-х тт. – М., 1911.
4. Ключевский В.О. Сочинения в 9 тт. т3 Курс русской истории. – М.,1988.
5. Максим Грек. Послание к г-ну Феодору Ивановичу Карпову.//Сочинения преподобного Максима Грека.
6. Памятники литературы Древней Руси XII в. – М.,1980.
7. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.

Y. Bondareva

THE UNITY OF FAITH AND KNOWLEDGE AS THE BASIC EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLE OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF XI – MID. XIX CENTURIES (ARTICLE THE FIRST)

Abstract: The article analyses the process of formation and development of basic epistemological principle of Russian religious philosophy – the unity of Faith and Knowledge. In considered period (XI – mid. XIX centuries) this methodological process is reflected in contradictory relations of theology and philosophy is developed in epistemological conceptions of I-st half XIX – II half XX cent.

Key words: belief, knowledge, principle, divinity, philosophy, bibleizm.

УДК 1 (09)

Бондарева Я.В.

ЕДИНСТВО ВЕРЫ И ЗНАНИЯ КАК БАЗОВЫЙ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕДИНЫ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКОВ (*СТАТЬЯ ВТОРАЯ*)*

Аннотация: В статье анализируется процесс обоснования единства веры и знания как базового гносеологического принципа русской религиозной философии середины XIX - I пол. XX вв. Этот процесс осуществлялся двумя путями: с одной стороны, устранением противоречий между верой и знанием, с другой – выявлением антиномичности этих понятий. Однако оба направления, в конечном итоге, продвигались к оптимальному их соотношению, исходя из базового гносеологического понятия восточно-христианской традиции – гносиса как единства откровения и умозрения.

Ключевые слова: гносеология**,** вера, знание, принцип, тождество, антиномия, всеединство, православный энергетизм.

Русская философия середины XIX – I пол. XX вв., исходя из гносеологических интуиций славянофильства и всей предшествующей русской религиозной философии, опираясь на святоотеческую мысль, демонстрирует разные варианты философского обоснования принципа единства веры и знания. Это обоснование (как было подчеркнуто в предыдущей статье) осуществлялось двумя путями: один из них представлял собой попытку полностью устранить противоречия между верой и знанием, что приводило к неоправданному их сближению и даже отождествлению, либо растворению одного понятия в другом. Этим путем шли Вл.Соловьев, С.Н. и Е.Н.Трубецкие, С.Л.Франк, В.И.Несмелов. Другой путь предполагал акцентирование внимания на антиномичности этих гносеологических понятий, утверждение принципиального отличия веры от обычного знания и несводимости ее к разуму (П.Флоренский, С.Булгаков). При этом «антиномия» лишь усиливает момент противоречия в этом единстве, но не разрушает самого единства.

Первое направление, стремившееся к непротиворечивому единству веры и знания, опиралось, за исключением В.И.Несмелова, на методологическую базу всеединства и, по мнению некоторых исследователей, несло на себе печать рационализма в вопросах познания (10;241). И даже А.Ф.Лосев, считавший, что наличие у Вл.Соловьева учения о непостижимом «ничто» исключает возможность рационализма и логики как единственного свидетельства истины, все же при анализе соотношения веры и разума у Вл.Соловьева отмечает: «Понятийная философия имела для Вл.Соловьева настолько самостоятельное значение, что, в сущности говоря, не нуждалась в авторитете веры», но тут же оговаривается,- «но это не значило для него, что разум исключал веру и откровение, а только то, что разум, освобожденный от всяких авторитетов и представленный своей собственной свободе, сам приходит к тому же самому мировоззрению, которого требовал авторитет веры…В идеале…Вл.Соловьев мыслил себе такую понятийную систему разума, которая вполне параллельна вере и откровению, но создается собственными усилиями самого разума» (5; 335).

Сам А.Ф.Лосев, видя во взаимоотношениях веры и разума как элемент противоречия, так и элемент согласия, считал, что «согласие сердца и ума, веры и разума лучше, желательнее их противоречия и вражды, это согласие есть норма, идеал, то, что должно быть, а если так, то значит, это согласие и есть настоящая цель нашего умственного труда и, значит, непозволительно нам успокоиться, пока мы не осуществили для себя и для других этой полной истины, пока она не будет проведена через ясный свет сознания» (5;339).

Однако Вл.Соловьев значительно сокращает путь достижения этого идеала, переходя от идеи единства к фактическому ее утверждению, минуя такие важные для гносеологии вопросы как вопрос принципиального отличия веры от знания и вопрос об основаниях их единения. В том и заключается вся ценность этого единства, что кардинально различные гносеологические категории объединяют свои возможности в познавательном процессе, составляя тем самым противоречивое единство, противоречивую гармонию веры и знания.

Обозначенные выше направления русской философии по данному вопросу представляют собой две точки зрения на соотношение веры и знания, два варианта интерпретации философии всеединства. И если первое направление практически полностью наследует методологию всеединства, то второе обогащает ее положениями о православном энергетизме и мистицизме.

В рамках направления, стремящемуся к единству и даже к отождествлению веры и знания, относится гносеологическая позиция С.Н. и

* © Бондарева Я.В.

Е.Н.Трубецких. С.Н.Трубецкой, отвергая как отвлеченный рационализм, так и мистический идеализм с его абсолютизацией веры, приходит к убеждению в том, что критерий истинного знания заключается в нераздельном единстве чувства, мысли и веры, составляющем «общую трансцендентальную форму» познания. Следуя за Вл.Соловьевым, С.Н.Трубецкой выделяет три источника наших знаний – эмпирический опыт, разум и веру, при этом опыт и разум устанавливают закономерную связь явлений, а вера – реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ. Можно выделить три аспекта понимания веры С.Н.Трубецким: -вера, удостоверяющая нас в реальности существующего, т.е. утверждающая бытие внешних предметов вообще; - вера в реальность других разумных существ; - вера, убеждающая в существовании высших духовных существ и Бога. При этом С.Н.Трубецкой допускает смешение как разных предметов веры, так и, соответственно, разных ее типов: веры как фактора познания и религиозной веры, которые у философа не противоречат друг другу, т.к. «предмет той и другой имеет одно и то же общее определение – сущее как реальный, являющий себя невещественный субъект» (12;668).

Словом, для С.Н.Трубецкого вера есть «непосредственное усвоение реальности и даже условие нашего самосознания», и в этом определении заключено «всё возможное содержание Веры». Такое расширительное толкование веры Трубецким проистекает из стремления не противопоставить, но интегрировать веру и разум. Но при этом нивелируется специфика религиозной веры, что приводит к доминированию рационализма, лишь дополненного верой. Это позволило В.В.Зеньковскому заключить, что «принцип чистого рационализма – и при том с включением сюда начал трансцендентализма – выражен здесь с полной ясностью…Перед нами своеобразный вариант гегельянства» (3;102). В результате примирительных синтезов устранялись все противоречия между верой и знанием и, как итог, возникало их практическое отождествление.

В отличие от С.Н.Трубецкого, Е.Н.Трубецкой различает веру как фактор познания вообще и мистическую веру: в любом акте познания с необходимостью присутствует вера, которую нельзя смешивать с верой мистической (религиозной), являющейся по существу свободной. Более того, Е.Н.Трубецкой различает логически необходимую веру в Абсолютное и религиозную веру в Бога, т.к. последняя предполагает нравственное, доверительное, личностное отношение к Абсолютному как к Богу, что «вносит в него такое содержание, которое не может быть a priori выведено из необходимых логических постулатов» (4;490).

В работе «Смысл жизни» Е.Н.Трубецкой уже находит более тесную связь между верой (откровением) и знанием. Исходя из катафатического принципа, само познание обусловлено откровением в широком смысле слова, религиозное же откровение представляет узкий смысл откровения и завершается в личности Христа, когда неведомый Бог становится ве́домым. Вместе с тем откровение деятельностно, т.е. требует определенных усилий, так как Бог может открыться лишь разумному и мыслящему существу, которое и способно опознать откровение как Откровение. Мысль, с его точки зрения, «богоносна», она присутствует во всякой логике и интуиции, поэтому «откровение совместимо с формами нашей умственной жизни», и, «размышляя о вере, мы ни шагу не можем сделать без логической необходимости…потому что логическое единство есть форма истины» (11; 253). Так, от антиномизма в вопросе веры и разума Е.Н.Трубецкой, в духе всеединства, переходит к их фактическому слиянию, так и не найдя гармоничного решения.

Объединение веры и знания, при котором стирается их специфика и несводимость друг к другу, присуще и философии С.Л.Франка. С его точки зрения вера может дополнять знание, «заполнять не охваченные им области, но прямо противоречить знанию она не может», и «можно найти знание, не убивающее веру, и веру, непротиворечащую знанию», что он и пытался реализовать в своей «научной метафизике», где вера проверяется и укрепляется знанием (16;337).

Вера представляется С.Л.Франку непосредственным знанием Бога, которое «свободно удостоверяется самой человеческой душой» (16;227). Кроме того, он не согласен с тем, что вера представляет собой суждение о трансцендентном предмете, которое не может быть проверено непосредственным опытом. В духе всеединства С.Л.Франк чрезмерно имманентизирует духовный опыт и понятие Абсолюта. Но при такой постановке вопроса вера поглощается знанием, исчезают ее онтологические и гносеологические основания. В духе Абеляра – intelligo ut credam – Франк уже хочет знать, а не слепо верить: «уже знать, что Бог есть, а потому можно и поверить» (16;233). Для него вера и знание не есть две разных противоположных доктрины, философские теории бытия, так как «вера только дополняет жизненную мудрость неверующего достоверным знанием иной реальности» (16;245).

Если С.Л.Франк представляет веру как род знания, то В.И.Несмелов, так же сближая эти факторы познания, напротив, знание включает в сферу веры как ее разновидность. Исходя из святоотеческой методологии, органично объединяющей умозрение и откровение в гносисе, В.И.Несмелов пишет в «Науке о человеке», что «каждое верова-

ние, даже самое наивное, по своему основанию и по своему логическому строению всегда и непременно есть познание», следовательно, вера не может противопоставляться другим видам познания или поглощаться ими. И поскольку вера возникает и развивается как познание, она не может существовать наряду со знанием как его особое выражение. Таким образом, вера и знание «существуют и могут существовать только в отношении разных предметов», но существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как два разных момента одного и того же процесса познания, который по различию своих моментов является и как процесс развития веры, и как процесс формации положительного знания» (9;96).

Отношения веры и знания не антиномичны и тем более не враждебны, а утверждение противоположного, с точки зрения В.И.Несмелова, является «вопиющим недоразумением». Однако из этих вполне справедливых суждений философ делает неожиданный вывод: «знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени ее основательности» (9;103). И вновь граница между верой и знанием истончается до предела, утрачивается трансцендентный характер веры и, как результат, возникает упрощенная трактовка внутренней духовной жизни человека, лишенная сомнений и исканий. В.И.Несмелов, пытаясь дать обоснование разумности веры, сужает ее, по мысли Г.Флоровского, до уровня здравого смысла, стремясь «все сделать в христианстве совершенно ясным», что и привело к упрощению им истин веры. В.И.Несмелов даже надеялся, что в будущем будет доказано бытие Бога «с принудительной очевидностью видимого предмета» (9;353), что делает веру неким преходящим этапом длительного процесса познания.

Впрочем, как и у многих других философов, у В.И.Несмелова остается нерешенной проблема соотношения веры как фактора любого познания, и веры мистической, основанной на определенном религиозном вероисповедании. Только уяснив специфику веросознания, можно утверждать как ее неслиянность с разумом, так и их единство. Неслучайно в русской религиозной философии возникает направление, акцентирующее внимание на дуализме веры и знания, на их антиномичности.

Вектор этого направления был задан Ф.М.Достоевским, который призывал «жизнь полюбить больше, чем смысл ее», полюбить ее «прежде логики…,непременно, чтобы прежде логики». Вера, с точки зрения Ф.М.Достоевского, должна быть совершенно свободна и не может зависеть ни от каких доказательств: «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущность вещей нельзя постичь на земле» (2;290). Г.Флоровский, интерпретируя Ф.М.Достоевского, переводит его рассуждения в метафизическую плоскость: разум уничтожает свободу личности человека, доводами разума нельзя доказать бытие Бога, но «если бы и можно было, то этот доказанный логически Бог не был бы живым Богом» (15;72).

Метафизическое обоснование антиномизма веры и знания в дальнейшем осуществлялось П.Флоренским и С.Булгаковым. Необходимо отметить, что антиномичность является характерной чертой восточно-христианского мышления, а ее отсутствие порождало всевозможные ереси и догматические споры. Развивая свою гносеологию в русле греческой антиномической традиции, религиозные философы XIX – I пол. XX веков утверждали, что единая истина возможна только на небе, а у нас – лишь ее осколки, несопоставимые друг с другом (8;280). Это порождает антиномии, к которым можно отнести многие догматические положения: единосущие и триипостасность, нераздельное, но и неслиянное единство божественной и человеческой природ в личности Христа и т.д. П.Флоренский в «Столпе и утверждении истины» приводит таблицу библейских противоречий, утверждая, что только «в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом» (14;159). И само определение веры, которое дает философ, опираясь на Писание, оказывается неприемлемым для рассудка: «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (14;69).

В отличие от Вл.Соловьева и С.Л.Франка, философы-«антиномисты» глубже осознавали специфику веры, так как в большей степени опирались на религиозный опыт, а не философские спекуляции, но при этом умалялось значение разума в духовном познании. Таким образом, направление, основывающееся на принципе «мистического алогизма», уходит в противоположную крайность – нивелирование значения разума, что чревато искажениями в самом веросознании, так как вера, лишенная знания, рискует превратиться в суеверие и утратить свой мистический смысл.

С точки зрения С.С.Хоружего, выявление в сознании лишь двух противоположных познавательных функций – веры и знания – неверно и является наследием кантовской методологии. Как и И.В.Киреевский, С.С.Хоружий справедливо считает, что гносеологическая палитра гораздо богаче, между *чистой мистикой и чистой логикой* «располагается *обширное многообразие промежуточных форм*, определяющие нормы которых богаче и гибче трех законов формальной логики, и в то же время – обязательнее и постижимее неисповедимых путей мистического созерцания» (17;104). К

таковым промежуточным формам он относит философский, диалектический разум, для которого антиномии не разрушительны, а побудительны. С.С.Хоружий приходит к выводу, что заблуждение П.Флоренского заключалось в непонимании того, что вера, будучи превыше рассудка, вовсе не антагонистична ему, она лишь «свободна по отношению к нему, не связана его ограничениями» (17;107). Отсюда – смешение П.Флоренским сверхрассудочного с анти-рассудочным.

Однако отождествление гносеологической позиции П.Флоренского с тертуллиановским «Credo, qua absurdum est» означало бы ее упрощение, ведь полное отрицание роли рассудка в вопросах веры, по Флоренскому, есть лишь первая ступень веры. Вторая ступень связана с осознанием предмета веры, когда вера становится «источником высшего разумения» (14;62) и выражается в «Credo ut intelligam» Ансельма Кентерберийского. Третья ступень связана с «уразумением» веры, которая становится поклонением ведомому Богу и тесно связана со знанием: «Границы знания и веры сливаются. Тают и текут рассудочные перегородки; весь рассудок претворяется в новую сущность» (14;62). «Intelligo ut credam» - вот высший гносеологический уровень, на котором вера и знание сливаются воедино.

Позднее П.Флоренский подтверждает данную позицию в рамках софиологии и христианского платонизма, стремясь логически привести природу разума к христианской теологии и показать, в противоположность Е.Н.Трубецкому, что сам разум, исходя из своей собственной внутренней природы, развертывается в догмат о Троице: «самоистинность Истины выражается…словом… единосущие. Таким образом, догмат троичности делается общим корнем религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой» (13;137).

Сторонником «мистического антиномизма» был и С.Булгаков, у которого, как и у П.Флоренского, вера не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания. При этом вера не низводится на ступень «субъективного верования, вкуса или прихоти», но она имеет объективный характер и определяется как откровение Бога человеку. Однако, по С.Булгакову, вера, являясь видом познания без доказательств, «вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности», все же не чужда разуму, а является выражением «высшей разумности» (1;28). Рассудок же, находясь в другой плоскости познания, игнорирует веру, с неизбежностью противополагает ее себе, ибо «то, во что можно верить, нельзя знать, оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить». Бог, являясь трансцендентной реальностью, не может являться предметом научного знания, он познаётся только верой, которая есть «уверенность в невидимом как видимом, ожидаемом и уповаемом как настоящем». Но из этого С.Булгаков делает следующий вывод: вера не враждует со знанием, но в итоге сливается с ним и переходит в него. Таким образом, отрицание П.Флоренским возможности «разумной веры» трансформируется у С.Булгакова в утверждение «верующего разума» в духе восточно-христианского гносиса.

Антиномичность веры и знания подчеркивается С.Булгаковым в рассуждениях о независимости веры от интеллектуального уровня верующего: она не различается по своей природе у угольщика и философа. «Герои веры,- пишет С.Булгаков,- религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иные же и совсем не были одарены в этом отношении, и, однако, это не мешало их чистому сердцу зреть Бога, ибо путь веры, религиозного ведения, лежит поверх пути знания, хотя бы и оккультного…Вере свойственна детскость не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество», «вера не есть метод познания с его верной, рассчитанной поступью, это безумие для мира сего, и его хочет Бог» (1;38,33).

И всё же гносеологический антиномизм, в отличие от западной схоластики, не рассекает единую целостность познавательного процесса и не утверждает самодостаточность как «естественного разума», так и веры. И П.Флоренский, и С.Булгаков, напротив, стремились к восполнению и преображению разума, к восстановлению разорванного единства веры и знания, идя по пути выявления противоречий этого единства.

Противостояние веры и знания приводило к противостоянию философии и религии, что неприемлемо так же, как и их смешение. В сочинениях православных богословов I пол. XX в. – Г.Флоровского и Вл.Лосского – можно встретить элементы такого противостояния, проистекающего из смешения разных уровней веросознания – веры как фактора познания и религиозной веры. В частности, Г.Флоровский утверждал, что «лишь в вере постижение смысла», в то время как «знание скользит по поверхности», что верить надо «вопреки стонам рассудка», а религиозные откровения «решительно невместимы в логические рамки» (15;82,83). Вторя С.Булгакову, он призывает к наивной, детской по своим основаниям, вере.

Парадоксальность, антиномичность веры отмечал и Вл.Лосский. Тайна веры и мистики находятся за пределами логики и метафизики, в «иной сфере бытия». Здесь вера «питает мысль» на пути к созерцанию божественной жизни (6;277), так как никакая спекулятивная философия не смогла подняться до тайны Пресвятой Троицы (7;137). И

тем не менее, Вл.Лосский утверждает, что вопрос о соотношении богословия и философии излишний, и он никогда не ставился на православном Востоке, так как опора на апофатический принцип давала возможность святым отцам свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие. Отход от апофатизма, напротив, привел к возникновению религиозной философии, что и вызвало к жизни неестественное противостояние богословия и философии, веры и знания.

Святоотеческая гносеологическая традиция основывается на убеждении, что познание на основе гносиса не призывает к незнанию и слепоте, но, являясь познанием особого рода, задействует и чувства, и ум, но ум преображенный, религиозный: «мысль также должна раскрываться навстречу истине, вернее – ни то, ни другое в отдельности, но всё наше существо в едином горении и трезвении» (6;272). Так, Вл.Лосский, исходя из традиционного для греческой церкви антиномизма, приходит к единению веры и знания, которое происходит в апофатическом знании или ученом незнании, гносисе трансцендентного, постижении непостижимого.

То отождествляя веру и знание, то отдаляя их друг от друга, русская религиозная философия шла к оптимальному их соотношению, традиционному для восточно-христианской мысли. Не рационализация христианства, а христианизация ума, превращение философии в созерцание, перемещение разума в сферу апофатизма явились теми методологическими задачами, от способа решения которых зависело решение вопросов о реальности мистического опыта, о возможности сознательного общения с Богом, о конечном призвании человека, о возможности его обожения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцаний и умозрения. – М., 1994.
2. Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти тт. т. 14. – Л., 1980.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 тт. – М., 1991. т. 2. – Ч. 2.
4. Лопатин Л. Вл.С.Соловьев и князь Е.Н.Трубецкой //Миросозерцание В.С.Соловьева. т. II. – М.,1995.
5. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.,1990.
6. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1991.
7. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия//Мистическое богословие. – Киев, 1991.
8. Лосский Н.О. Преемники Вл.Соловьева// Путь. Кн. 1. – М., 1992.
9. Несмелов В.И. Наука о человеке: тома 1, 2. – Казань, 1994.
10. Сперанский И. Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл.Соловьева // Вера и знание. – 1901. – № 5, № 6.
11. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994.
12. Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.,1994.
13. Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. – М.,1996. – Т. 2.
14. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1992.
15. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998.
16. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992.
17. Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского//Начала. № 4/1993. – М.,1994.

Y. Bondareva

THE UNITY OF FAITH AND KNOWLEDGE AS THE BASIC EPISTEMOLOGICAL PRINCIPLE OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY (XIX – I half XX centuries)

Abstract: The article analyses the process of formation and development of basic epistemological principle of Russian religious philosophy – the unity of Faith and Knowledge - during XIX – I half XX centuries. This process was carried out by two ways: from the one side, a contradiction between Faith and Knowledge was eliminated, from the other side, this contradiction was established. But, as a result, both of these directions advanced to optimal correlation of Faith and Knowledge taking as a basis the Orient orthodox epistemological tradition with central concept of Gnosis.

Key words: epistemology, Faith, Knowledge, principle, identity, contradiction, all-unity, the Orthodox Energetism.

УДК 02.15.21

Саенко Н.Р.

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФИИ НЕБЫТИЯ*

Аннотация: Рассматривается первичное мифологическое ощущение и осознание небытия и ничто. Высказывается предположение о типологической связи древнего мифопоэтического нигилизма и «воли к ничто» поздней философской мысли.

Ключевые слова: небытие, пустота, ничто, миф.

Древнее мышление, находящееся в начале формирования жестких схем причинно-следственных связей и дуальных оппозиций, сталкивается непосредственно с бесконечностью и неоформленностью не только реальности, но, что важнее, смыслового пространства. Архаическое мировоззрение включает невидимое, неосязаемое, непознаваемое в корпус первичных, исходных сущностей, усматривая в них истинный источник бытия. О многих предельных понятиях, в частности о первооснове всего сущего – пустоте, древнее сознание повествует в мифологических сюжетах, образах, символах.

Пустота в древнем мировоззрении воспринимается как абсолютное начало всего, «свернутая вселенная», которая разворачивается формами бытия вследствие импульса (желания, напряжения, взрыва и т. п.) Принимая за точку отсчета мифопоэтические представления о небытии, мы тотчас обнаруживаем недостатки и неясности рационалистических определений пустоты как отсутствия или свойства чего-то бытийствующего. Рационалистическая парадигма в нигитологии [1] обладает явной содержательной бедностью, которую можно объяснить несовпадением инструмента и материала исследования. Многие мифопоэтические утверждения о пустоте не находят своего эквивалента в научных исследованиях [2], не могут быть переведены на язык теории. Физика работает с вакуумом, логика с отсутствием, онтология (а теперь точнее нужно выражаться – нигитология) с небытием. Роберт Антон Уилсон в «Квантовой психологии пишет: «Многие исследователи в последние годы самым настоятельным образом советуют повнимательнее присмотреться к вакууму. То есть к космической пустоте, которая окружает все небесные тела. Эта пустота, как казалось ещё совсем недавно, может оказаться, вовсе не так пуста» [3, 23].

Рациональное сознание или не приемлет небытие, или признает за ним элементарное уничтожение, эсхатологический итог, конец света. Но всё это – лишь аспекты, наиболее нейтральные и семантически бедные части той пустоты, которую знала мифоритуальная традиция, в которой даже при очень слабом приближении обнаруживается три модуса небытия: «до-бытие» (великое ничто до сотворения), «пост-бытие» (страшное и негативное ничто после конца света) и «ино-бытие» (постоянно присутствующее ничто, обусловливающее полноту бытия). Темы небытия как первичности и небытия как результата разрушения/исчезновения практически универсальны, к ним, видимо, применима характеристика «архетипические». Сравнивая архетип с руслом пересохшей реки, К. Г. Юнг утверждал его неуничтожимость; архетип лишь другим содержанием наполняется, но форма и траектория «русла» остаются неизменными.

Самые частотные мифологические упоминания о небытии возникают в ситуации пред-Творения, пред-Начала, где небытие становится продуцирующим. Начальной категорией космогонии и исходным состоянием мифологической Вселенной был образ неупорядоченной субстанции, соотносимой в мифах с бездной, пустотой, океаном, бесконечным пространством, мглой, мраком, водой. Перед нами парадокс архаического мышления: абсолютная непроявленность обретает образ, то есть она проявляется. Это ключевое противоречие мышления о небытии в любую культурную эпоху. В мифах этот конфликт решается различными способами. Например, согласно полинезийской мифологии, во «время оно» существовало По, символизирующее изначальное «Ничто», постепенно преобразовавшееся в ходе космогонического процесса во Вселенную [4, 98]. Преобразование реальности небытия в реальность бытия становится, на наш взгляд, условием тождества бытия и сознания.

В древнеиндийской космогонии разговор начинается с характеристики исходного состояния мира, когда еще не было ни сущего («сат»), ни не-сущего («асат»), когда вообще ничего не было, когда темнота была покрыта темнотой, а зародившиеся из миросозидающего начала – теплотой («тапас») [5, 72]. Единое было покрыто пустотой. Это состояние можно охарактеризовать как Великое Небытие мира. Ответ на вопрос, из чего все возникло, заканчивается неопределенностью – снова вопросом. Тем не менее в «Ригведе» говорится о том, что привело к рождению мироздания, о первом шаге, с которого стало возникать сущее, бытие: это желание, ставшее первым семенем

* © Саенко Н.Р.

мысли – духовной, идеальной реальности. Описание дальнейшего процесса становления мира дает первое собственно «философское» произведение Древней Индии – Упанишады. В соответствии с Упанишадами, развертывание мироздания связано с Брахманом (или Атманом, реже – Пурушей) – божеством, духовным началом мира, первопричиной и первоосновой бытия. Брахман – высшая форма непознаваемого, безличного Принципа Вселенной, из его Потенции исходит все сущее и затем возвращается в его вечную и нематериальную сущность.

Сам Брахман возник из Золотого зародыша в яйце, которое он расколол. А Золотое яйцо породил огонь, который, в свою очередь, рожден водами. Воды возникли из Великого неопределенного Небытия первыми. «Поистине вначале это было не-сущим; Из него поистине возникло сущее» [5, 81].

Каждый временной период эволюции мира получает свое название: время проявления вселенной, время ее бытия называется Веком Брамы (Брахмы) или Великой Манвантарой, а время исчезновения Вселенной, ее небытия – Маха Пралайей, т. е. великим растворением мира. Век Брамы складывается из стократной череды суток Брамы – сменяющих друг друга «Дня Брамы» (Малая Манвантара) и «Ночи Брамы» (Малая Пралайя). Длительность Дня Брамы, состоящего из тысячи периодов в четыре эпохи («юги»), когда Вселенная «бодрствует», составляет четыре миллиона триста двадцать тысяч земных человеческих лет. Столько же длится и Ночь Брамы, когда все «спит», – это относительное небытие мира. Брахма не вечен. Когда заканчивается Век Брахмы (311 триллионов и 40 биллионов земных лет), он умирает. Тогда происходит великое уничтожение мира. Затем Брахма рождается снова, и все повторяется без начала и конца.

Более рационалистическую попытку анализа категории небытия находим в древнеиндийской философии вайшешика, в которой различается относительное небытие – отсутствие чего-либо в другом, и абсолютное небытие – отличие одной вещи от другой. Относительное небытие выступает как несуществование до возникновения и после уничтожения, абсолютное – как отсутствие связи между двумя вещами.

Буддистское учение начинается с моралистических размышлений о суетности всех человеческих устремлений, чтобы прийти к онтологическим решениям о пустоте. В Великой Колеснице (Махаяна) тема пустого, шуньи, занимает центральное место: нет ничего, кроме пустого, в том смысле, что реальность следует искать не в субстанциях, а только в отношениях. Шунья – неуничтожимая субстанция. В пустоте, не имея помех в виде каких-либо установок ума, все становится самим собой, проявляет свою природу. Три принципа Шуньи: все вещи пусты, бессущностны; все вещи временны; все вещи являют собой синтез пустоты и временности.

В китайской мифологии Тайцзи (то есть «высшее начало», «великий предел») – исходная точка возникновения всего многообразия вещей – существовал до разделения неба и земли, когда первоначальная жизненная энергия находилась в смешанном состоянии и была великим «всепорождающим единством» (Тайи).

В даосизме Коре (исходное понятие) – многогранное пространство, абсолютная пустота. Она же – источник всего происхождения, всеобщий мировой закон существования-несуществования материального «ци» в пустоте, ибо пустота – «телесность изначального «ци»». Все сущее не может распыляться и не создавать великую пустоту, которая находится в постоянном круговороте. Великая пустота не может не содержать изначального «ци». Источником сущего в даосизме признаётся полнота непроявленного мира, Небытие, неявленное, ибо все явленное временно, частично. «Все вещи в Поднебесной рождаются из Бытия, а Бытие рождается из Небытия… Ибо бытие и небытие друг друга порождают, трудное и легкое друг друга создают, короткое и длинное друг другом измеряются, высокое и низкое друг к другу тянутся, звуки и голоса друг другу вторят, «до» и «после» друг за другом следуют. Вот почему мудрец действует недеянием и учит молчанием» [6, 272]. Переводчик «Дао Дэ Цзин» А. Кувшинов дает следующий комментарий: «Мир вещей или мир форм – это мир бытия (присутствия, «ю»). Он характеризуется тем, что здесь существуют «отдельные вещи», а стало быть, и существует индивидуальная сила Дэ. Мир вне разделений и различий – это мир небытия (отсутствия, «у»), где существует только извечная, внеличностная сила Дэ» [7, 85].

Небытие отождествлялось с безымянным «Дао» (ибо, назвав что-то, мы награждаем его бытием), которое имело лишь отрицательные характеристики бестелесности, туманности и пустоты. Наиболее значимым для нас является то, что трактат «Даодэцзин» начинается так: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао… Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем – мать всех вещей» [6, 115]. И далее: «Смотрю на него и не вижу, а потому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого…» [7, 72]

Дао как основу мира можно считать неопределенным и в онтологическом, и в гносеоло-

гическом плане, так как оно отождествляется то с нематериальным и недуховным небытием, неисчерпаемой пустотой, то с исходным неопределяемым началом, ни назвать, ни воспринять которое человек не в силах. Трактовка Дао и в «Книге о Пути и Силе», и в даосизме в целом неоднозначна: у основоположника даосизма Лао-Цзы Дао главным образом определяется с материалистических позиций как естественный путь вещей, в позднем даосизме Дао – это «небесная воля» или «чистое небытие». «Превращение невидимого *[дао]* бесконечны. *[Дао]* – глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения – корень неба и земли. [Оно] существует [вечно] подобно нескончаемой нити, и его действие неисчерпаемо» [6, 116].

Характеристика, даваемая Лао-Цзы относительно Дао, позволяет представить его как незримое великое первоначало, обладающее признаками Небытия, которому подчиняется все сущее. Основу мира Лао-Цзы определяет как единое, с которого все начинается и к которому все возвращается. И это единое – небытие. Лао-Цзы говорит: «Великая полнота похожа на пустоту, но ее действие неисчерпаемо» [6, 128]. Единое, Дао действует, не изменяясь, отдает, не убывая: «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало» [6, 126]. Дао в качестве небытия составляет основу и как сущность присутствует во всем: «Дао – глубокая [основа] всех вещей» [6, 133]. «Повсюду действует и не имеет преград» [6, 122]. «Небытие проникает везде и всюду» [6, 128].

Небытие, пустота определяет сущность всех вещей – это доказывается следующим образом. «Тридцать спиц соединяются в одной ступице [образуя колесо], но употребление колеса зависит от пустоты между [спицами]. Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты» [6, 118].

Единое, Дао, небытие – не только исток всего в Поднебесной, но и резервуар, в который все возвращается. «Когда *дао* находится в мире, [все сущее вливается в него], подобно тому, как горные ручьи текут к рекам и морям» [6, 125]. «[В мире] – большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности» [6, 119].

В скандинавской мифологии фигурирует образ Гинунгагап, «Великой пустоты», в качестве хаоса, предшествовавшего творению мира и людей, вместилища первопотенций, в котором становится возможным последующее возникновение и упорядочивание мира.

Каббалисты понимают бесконечную, неограниченную субстанцию как Эйн-Соф («без конца»), которой нельзя приписать никаких атрибутов: Эйн-Соф в то же время является и принципом, который может быть раскрыт только путём исключения по порядку всех познавательных качеств. То, что остаётся после исключения всех известных явлений, и есть Эйн-Соф, или Великое Отсутствие, заполняло всё, пока не сжалось и не создало абсолютную концентрацию в самом себе, став хаосом, бездной, первозданным воздухом, азотом. Первородное «ничто», в таком понимании – абсолютная концентрация, бесконечная плотность. Однако ни один предмет не обладает бесконечной плотностью, ибо имеет какой-то объём.

В каббале это противоречие объясняется следующим образом: изначальный вакуум, или пустота, не абсолютны. Существовало некое море с прозрачными водами, внутри которого содержался свет. С его помощью и были созданы миры и иерархии. Но и он, как уверяют древние, меркнет перед величием Небытия.

Первичность небытия, ничто – древняя традиция, наиболее развитая в восточных мифологиях и философиях. Древневосточное постижение смысла небытия отличается от западно-рационального понимания небытия как отсутствия чего-либо, и рассматривается как творческая потенция бытия. Смыслы в восточной культуре принадлежат небытию: «Смотри, где все темно, слушай, где все тихо: в темноте увидишь свет, в тишине услышишь гармонию», «Прислушивайся к молчанию в себе» [8, 95].

Однако в древнегреческой философии рождается внимание к небытию, правда, высмеиваемое или замалчиваемое, ибо страх перед непроявленным, неоформленным был силен уже в мифологических взглядах. Первой античной формой предфилософии небытия стала мифологическая система Хаос – Аид. В терминологии Н. М. Солодухо Хаос – это «небытие-до-бытия», а Аид соответственно «небытие-после-бытия» [9].

«Хаос» – древнегреческое слово, в его этимологии просматриваются показательные интенции, с греческого оно переводится как «зеваю», «разеваю», то есть обозначает прежде всего развернутое пространство, пустую протяженность, пустоту. Устремления архаического человека в сторону «космоса» – ограничения и упорядочивания – имели мощный противовес в виде интереса-страха, влечения-ужаса к хаосу, бесконечному, безобразному.

Хаос рождается как зияние или пустое пространство между верхом и низом, между небом и твердью земли. Такая изначальность небытия в мифологическом сознании вызывает трепет и поклонение перед божественным Ничто и, да-

лее, является основой эсхатологических легенд о мире, сказаний о Конце света.

Структура мира в древнегреческом мифе — структура хаосокосмическая. Вернёмся к этимологии слова «хаос», чтобы увидеть, что «зевание/зияние», сочетающее в себе прапространственность и активность, указывает на тот первоначальный, исходный смысл атомистической пустоты, который мы можем обнаружить у пифагорейцев. Таким образом, мифологические корни атомистической пустоты скрываются скорее в традициях хтонической дионисийской Греции, чем в классической Элладе с ее культом предела, формы, завершенности, космоса. Желание детерминировать себя, свой Космос – мир определенного, завершенного, с четко распределенными качествами и функциями различных областей пространства, – относительно неопределенности Хаоса, «безвидного», то есть лишенного всех качеств и любых различий, подталкивает мифосознание к признанию разграниченности мира на сферы бытия и небытия. Хаос выталкивается за границу обжитого мира, о нем не говорят, поскольку о том, в чем нет определенности, нечего сказать. Несмотря на это, Космос может существовать, только благодаря наличию Хаоса – как правое в противоположность левому, как бытие в противоположность небытию, наполненное в противоположность пустому.

По Гесиоду, Хаос принадлежит к первопотенциям наряду с Геей, Тартаром и Эросом. Причем Гесиод дает, с одной стороны, физическую трактовку Хаоса как бесконечного и пустого мирового пространства, с другой – мифологическое понимание: Хаос порождает из себя Эреб (Мрак) и Никту (Ночь), а они, в свою очередь, Эфир и Гемеру (День). Хаос в ряду первопотенции был первым.

У орфиков мифологизированный хаос представляется «страшной бездной», в качестве мирового яйца (где сливаются первоэлементы), порождающего из себя весь мир.

Как отмечает А. Ф. Лосев, из досократиков Акусилай и Ферекид, следуя концепции Гесиода, началом всякого бытия считали Хаос [10, 583]. Античные философы связывали хаос с первоматерией, с пространством и временем. Так, Аристотель и Платон трактуют Хаос как физическое место, где находятся физические тела. У Платона Хаос можно отождествить с «всеобъемлющей природой», т. е. материей. Одни стоики давали натуралистическое определение Хаосу как первоэлементу – «влага» или «вода», другие, например, Сект Эмпирик, говорили, что «Хаос есть место, вмещающее в себя целое». У Марка Аврелия Хаос соотносится не с пространством, а со временем и мыслится как беспредельное время, т. е. вечность.

Начиная с Платона, Хаос трактуется как чистая материя, не связанная с реальными свойствами тел. Он выступает как универсальный принцип сплошного и непрерывного, бесконечного и беспредельного становления, – так передает античное понимание хаоса А. Ф. Лосев: «Стали замечать, что в хаосе содержится своего рода единство противоположностей: хаос все раскрывает и все развертывает, всему дает возможность выйти наружу, но в то же самое время он все поглощает, все нивелирует, все прячет вовнутрь» [11, 584].

Характеристика античного хаоса, данная А. Ф. Лосевым, очень близка к нашему пониманию исходного небытия: «Хаос есть та бездна, в которой разрушается все оформленное и превращается в некоторого рода сплошное и неразличимое становление, в ту «ужасную бездну», где коренятся только первоначальные истоки жизни, но не сама жизнь» [10, 584]. И далее: «Античный хаос всемогущ и безлик, он все оформляет, но сам бесформен. Он – мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем, это – бесконечность и нуль одновременно. Все элементы слиты в одно нераздельное целое...» [10, 584].

Античный хаос – вовсе не отсутствие вещей, а такое состояние бытия, в котором отдельное перестает заявлять о себе, растворяясь во всем. Платон, очевидно, считал хаос неоформленной первоматерией, и его хора весьма близка подобному пониманию хаоса. Корень слова «хаос» имеет также смысловой оттенок напряженного внимания («смотреть, ожидая», «искать взглядом», «зевать» по сторонам), а также лишенности и недостатка, бедности и нужды. Но Хаос явно обладает существованием и активностью, хотя характеристики его бедны. Первоначальная его пустота была связана с бескачественностью, а точнее, с невозможностью отличить его компоненты друг от друга, гомогенностью, но затем ему приписываются другие качества, полностью вытекающие из этого первого определения. Так он становится бескрайним, ибо форма и границы присущи только бытию. Эта бесконечность, разомкнутость может также трактоваться, как потенциальная возможность включить все в себя, то есть бесконечное количество вариантов развития и безразличие ко всем им равно.

Древнегреческая мифология содержит также образ «небытие-после бытия» – Аид. Данный мифологический мотив более конкретно выражен, так как имеет отношение к судьбе каждого человека, а не к характеристикам мира вообще, как было с Хаосом. Этимология слова Аид: от греч. aides, означает «безвидный», «невидимый», «ужасный». В греческой мифологии Аид – бог царства мертвых и само это царство. Гомер называл Аида «щедрым» и «гостеприимным», т. к. он принимал к себе всех смертных. Владения Аида не мог минуть ни один человек, каждый неизбежно должен

однажды спуститься в царство мертвых. Отсюда характеристики Аида – его невидимость и бесчисленность. Аида именуют Плутоном, что значит «богатый», т. к. в его власти огромное количество человеческих душ и необъятные богатства, скрытые от глаз живых в подземном царстве. И сам Аид невидим, т. к. является обладателем волшебного шлема, которым смогли воспользоваться богиня Афина и мифический герой Персей, сразившийся с Горгоной.

Противоборство бытия с небытием находит выражение в греческой мифологии в форме поединка Геракла с Аидом. Если Аид олицетворяет смерть и ужас небытия, то Геракл представляет жизненные силы бытия. Согласно легенде, в борьбе побеждает Геракл, ранив Аида, но Аид все равно внушает ужас своей неотвратимостью, а значит победа бытия над небытием носит временный характер.

Из царства мертвых никто и ничто не возвращается, поэтому владения невидимого Аида постоянно возрастают. В конечном счете все, что было рождено бездной Хаоса, попадает в мрачную темницу Аида. В терминологии Н. М. Солодухо то, что пришло из мира небытия-до-бытия переходит в конечном счете в мир небытия-после-бытия [9].

Греческая наука в большей мере склонна доверять видимому миру, опираться на эмпирический опыт. Мифопоэтические образы и атрибуты хаоса сменяются философскими попытками вывести мышление из круга, в котором оно оказывается при попытке выбрать своим предметом небытие и пустоту. В философской поэме Парменида «О природе» описываются ловушки, в которых может оказаться разум даже на пути истины. Те, кто соглашаются с тем, что «есть небытие и небытие необходимо существует», попадают в первую западню. Для них, названных Парменидом «пустоголовым племенем», неизбежна и вторая ловушка – допущение тождественности или нетождественности бытия и небытия.

Таким образом, по Пармениду, небытие не существует, потому что оно немыслимо. Как только небытие становится предметом мысли, оно начинает существовать, а значит, превращается в бытие. Парменид утверждал, что несущее – это лишь отрицание некоего сущего. Так, мы видим, что небытие не только мыслится и номинируется, но и вызывает определенные отношения, которые в свою очередь находят адекватное выражение в философских понятиях и поэтических образах. Заметим здесь же, что, в противоположность парменидовским ловушкам, в древневосточной культуре существовало понятие «паракальпа», означающее заблуждение, порождённое теми, кто не может осознать пустоту.

Характеризуя древнегреческие раннефилософские вариации понимания небытия, мы также должны сказать о теории атомистов. Левкипп удостоился шуточного прозвища «Несуществующий» благодаря признанию им существования небытия: «Бытие существует нисколько не более чем небытие». Трактуя существование небытия как пустое пространство, Левкипп и Демокрит, описывали первоначала мира – атомы (бытие) и пустоту (небытие). Демокрит считал, что все ощущаемые качества вещей (звуковые, цветовые и др.) возникают из соединения атомов лишь для воспринимающих и не являются таковыми по природе вещей. По свидетельству Секста, он говорил: «Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота» [11, 198]. Атомисты поставили небытие в один ряд с бытием и свели к физической пустоте, то есть как бы подменили субстанцию модусом.

Платон отождествлял небытие с вневременным миром. Кроме того, этому философу приписывают мыслительный парадокс, который назван «борода Платона»: небытие в некотором смысле должно быть, в противном случае оно есть то, чего нет. Некоторые места «Софиста» Платон посвятил проблеме слова и мысли, вызываемым для бытия небытием. В. В. Бибихин пересказывает их: «Мысль – это слово, будь то говорящее молчание, когда мысль разбирается в самой себе, высказывание или именование. До произнесения слышимых звуков, до определения значений, когда мысль еще не знает, *что* есть она, она уже говорит неслышимое *есть* или *нет*. Раньше явной речи совершается исподволь утверждение и отрицание бытия и небытия. Ранние да и нет предшествуют всему настолько, что если бы мысль задумала увидеть и назвать что-то еще более раннее, она все равно начала бы своей первой речью, именованием сущего и ничто. Как бы глубоко человек ни заглянул в себя, он видит речь, язык, ответ да и нет на вызов бытия и небытия» [12, 7 – 8]. Платон увидел в ничто «всеприемлющую природу», то невидимое и неосязаемое, лишенное всяких физических качеств начало, которое нельзя даже назвать, наречь каким-либо именем.

По Аристотелю пустота возможна лишь в смысле причины движения. Аристотель отрицает существование небытия. Его существование запрещено основным законом бытия. Но в относительном смысле у Аристотеля небытие все же существует. Он признает, что в трех смыслах может идти речь о небытии. Так, первый смысл допущения небытия Аристотель связывает с категориями. Небытие не существует само по себе, оно в относительном смысле существует в некоторых категориях (например, не-белый, нигде, никогда и т. п.), но не в сущности – сущности ничто не проти-

воположно. Второй смысл пустоты, по Аристотелю, – потенциальность полноты, третий – лишенность.

Согласно Плотину, первой субстанцией, стоящей выше бытия и мышления, служит абсолютное Первоначало, называемое Единым (Первоединым). Мир проистекает из Единого по "закону убывающего совершенства" (Целлер), изливаясь из божественной полноты подобно солнечному свету, – мир есть божественная эманация. Единое производит Ум – высшее бытие, а Ум производит Мировую Душу. Мировая Душа изливается природой – неподлинным бытием, самым низшим звеном этой цепи.

Нельзя сказать, что сам Плотин, противопоставляя Первоединое бытию Ума, бытию Души и неподлинному бытию вселенной и живых существ, определяет это первое начало как Небытие, или Ничто, однако от бытия и сущего он его отличает, как то, что «выше и субстанции, и самобытности», «не есть благо», «но есть сверхблаго», больше, чем ум и Бог, «выше даже сущего», выше всякого бытия.

На наш взгляд, в становлении описанных противоположных позиций греческой философии принципиальную роль сыграло наличие в греческой лингвокультуре двух способов выражения отрицания** (формальное утверждение несуществования, чистое не) и** (не-определенность, неоформленность с оттенком «уже не» или «еще не»).

Отношение к небытию рождалось, таким образом, в непрекращаемых спорах и в постановке вопросов, ответов на которые нет. В одном случае ничто внушало ужас, как абсолютный конец, исчезновение, как страшная бездна, в которой все исчезает. В лучшем варианте – это инертная материя. В другом случае небытие – это потенциал, первопричина и источник всего.

В мифах пустота обрамляет мир: она его начинает и заканчивает, более того – сиюминутный, профанный, мир в мифе взвешен над священной вечной бездной, пустотой.

Мифопоэтическое сознание сформировало основные модели понимания небытия, используемые в метафизике, логике и онтологии в поздних культурах.

Влияние древневосточных мифологических представлений особенно заметно в неклассической и постнеклассической онтологии и философии культуры. В работах М. Хайдеггера, например, обнаруживаем саморефлексию по этому поводу: «Японец: Конечно. Поэтому лекцию "Что такое метафизика?" мы в Японии поняли сразу, как только она дошла до нас через перевод, на который отважился японский студент, который тогда у Вас учился. Еще и сейчас мы удивляемся, как европейцы могли впасть в нигилистическое истолкование разбиравшегося в той лекции Ничто. Для нас пустота – высшее имя для того, что Вы скорее всего назвали бы словом "бытие"…» [13, 274] При этом мы далеки от заявления о прямых заимствованиях М. Хайдеггером положений и концепций восточной мысли, мы предпочитаем говорить о внешне сходном направлении мышления и вопрошания, использовании внешне похожих оборотов, речевых средств, нежели о заимствованиях в прямом смысле.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Термин заимствован: Кутырёв В. А. Оправдание бытия (Явление нигитологии и его критика) // Вопросы философии. 2000. № 5. – С. 15–33.
2. Хотя сегодня появляются позиции ученых, объединяющие квантовую физику, философию и метафизику. См., например: Шарипов М. Р. Философские основания понятия пустоты (пустое множество) // Академия Тринитаризма. – М.: Эл № 77–6567, публ.12285, 22.07.2005. Кроме того, последние научные открытия физики и механики склоняются к тому, что абсолютная пустота, вакуум, эфир есть начало мироздания. Частицы Бозона Хигса – это теория и мифология одновременно. Странным образом «круг замкнулся»: о животворящей силе пустоты говорили древние мифы.
3. Уилсон Р. Квантовая психология. – Киев: Янус, 1998.
4. Луомала К. Голос ветра. Полинезийские мифы и песни. – М.: Наука, 1976.
5. Антология мировой философии: В 4 т. Т.1. Философия древности и средневековья. – М.: Мысль, 1969.
6. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. – М.: Прогресс, 1972–1973. – Т. 1.
7. "Дао Дэ Цзин" (Перевод Александра Кувшинова). – Красноярск: Ника, 1998.
8. Григорьева Т. П. Синергетика и Восток (логика небытия) // Вопросы философии. – 1997. – С. 90–102.
9. Солодухо Н. М. Философия небытия. – Казань: Изд-во Казанского гос. техн. ун-та, 2002.
10. Мифологический словарь. Ред. Е. М Мелетинский. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1992.
11. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981.
12. Бибихин В. В. Язык философии. – М.: Прогресс, 1993.
13. Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика. 1993. С. 273–302.

N. R. Saenko

MIFOPOETICHESKY PREMISES OF PHILOSOPHY OF THE NON-EXISTENCE

Abstract. the primary mythological feel and realisation of a non-existence and anything is considered. The supposition about typological connection ancient mythological nihilism and «will to anything» serotinal philosophical thought is come out.

Key words: non-existence, vacuum, anything, myth.

РАЗДЕЛ II.
ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 10(09)4

Алёхина Е.В.

КОНЦЕПЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА И ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО СОТРУДНИЧЕСТВА ШКОЛЫ И ЦЕРКВИ*

Аннотация: В статье рассмотрены взгляды русских религиозных философов конца XIX – первой половины XX века на два взаимосвязанных вопроса: 1) на каких духовных ценностях и в стремлении к какому идеалу надо воспитывать молодёжь; 2) что можно делать в этом отношении в нашем государстве, которое, по конституции, является светским.

Ключевые слова: русская религиозная философия, образование, личность, религиозное воспитание.

Для многих уже очевидно, что нравственность народа, особенно подрастающего поколения, катастрофически падает. Как категорически высказался протоиерей Дмитрий Смирнов, «русский народ погибает в грехе». Все начинается с человека, с его воспитания. Исторически русский национальный характер складывался с ориентацией на святость как моральный идеал и основу всех добродетелей. В XX веке стал формироваться иной, антихристианский менталитет, тем самым нарушилась преемственность векового духовного опыта, ослабел духовный иммунитет ко злу в различных его формах. Святейший Патриарх Алексий II неоднократно вразумлял, что «без восстановления прерванной культурной и духовной преемственности, возрождения стремления к высоким идеалам, укоренения чувства любви и братолюбия не будет России».

Современному педагогу понятно, что образование и воспитание подрастающего поколения должно быть основано на отечественной духовной культуре, которая неразрывно связана с этическими ценностями христианства, православного христианства. Однако в условиях мировоззренческого раскола общества усиленно насаждается система ценностей, разрушающая жизнеспособность народа, к тому же давит нищета, деструктивная политика СМИ, распространяются сорosовские учебники. С другой стороны, появилась возможность крупномасштабной деятельности Церкви; православие востребовано обществом. Настало время вернуться к «вечным истинам»: если мы хотим выжить, необходимо возродить культурные традиции именно там, где они закладываются, прежде всего – в семье и школе. Уникальная ценность русской культуры в том и состоит, что она формирует личность и народ. Либеральное же мировоззрение лишено духовных оснований и потому формирует не личность, а индивида, не народ, а массу, из которой можно лепить что угодно.

В силу инерция и старых программ наше образование имеет большой изъян – оно не дает знаний о христианской культуре, и это в обществе, где большинство людей крещеных (или православно ориентированных), для которых естественно изучать христианскую культуру, то есть православие. Поэтому одним из условий продуктивной работы государственной школы и Церкви является введение целостных курсов «Основ православной культуры» в ряд обязательных предметов среднего (и высшего) образования. (Все иные, даже такие традиционные религии, как ислам и буддизм, соотношение которых с православием 100:7:1, могут иметь аналогичные возможности факультативно). В пространстве этого курса идея православия может доноситься до молодежи. Различные варианты этого курса исходят из принципиального единства веры и культуры, поскольку культура – это внешнее выражение внутренней жизни, а вера – ее содержание, импульс и направленность любой деятельности человека. Культура – выражение религиозных устремлений человека, она – от культа, их храма; верующие, «возделывая» самих себя, могут «возделывать» и окружающую среду, рассматривая свою деятельность как служение.

* © Алёхина Е.В.

Курс «Основы православной культуры» исходит из принципа единства веры и культуры, христианского смысла жизни и образа жизни. С одной стороны, знакомство с текстами Священного Писания и православного богослужения показывает бесконечную красоту, мудрость, человеколюбие христианства; с другой стороны, изучение шедевров христианского искусства, праздников, житий святых, знакомство с православным бытом, семейным укладом в какой-то степени формируется духовный строй, соответствующий христианским ценностям – терпению, смирению, чистоте.

Учебный курс «Основы православной культуры» отнюдь не ставит и не может ставить задачи воцерковления школьников – это прерогатива Церкви, которая имеет живой опыт богообщения. Православие – это, прежде всего религия, а не культура, оно несводимо к политике и искусству управления, к морали и богословию, его суть нельзя познать в художественном или археологическом музее. Но вместе с тем, такой курс решает познавательные задачи – помогает учащимся узнать православие во всей его идеальной красоте, увидеть связь культуры, искусства, народных традиций с православной верой; а также задачи воспитательные – научить уважать свой народ, чтить и сохранять свои национальные традиции, противостоять разрушительной и ложной идеологии, оккультизму и предрассудкам. Воспитывать ведь можно только на положительном и прекрасном, а не на ущербном и низком.

Решая два взаимосвязанных вопроса: на каких духовных ценностях, в стремлении к какому идеалу воспитывать и что можно сделать в этом отношении в нашем государстве, которое, по конституции, является светским, полезно обратиться к русской философской мысли XIX-XX вв.

В.С. Соловьев в работе «Оправдание добра» обосновывал социальный прогресс прогрессом нравственным, который, в свою очередь, обусловлен воспитанием верности христианской традиции, преданию. Только в этом случае, полагал он, старшее поколение может передать младшему все свои достижения, воспитывая ответственную нравственную личность, способную и готовую воспользоваться этим капиталом для общего блага. Основанием, «корнем» традиционного воспитания философ считает, таким образом, религию, из которой нельзя делать мёртвую *«реликвию»*, что, как полагает он, приводит к равнодушию и враждебности к религии, поскольку свидетельствует об угасании веры.

Центральная идея В.Соловьёва заключается в утверждении религиозной основы воспитания. Если нет живой веры, веры как духовной жизни, то связь времен распадается, и никакой нравственный прогресс невозможен, поскольку воспитывается обособленная (что для него означает безнравственная) личность. Нравственный же человек связан чувством ответственности с предками и с потомками, он является фактически духовным (а не только физическим) звеном соединения между теми и другими. Это возможно, повторимся, только при наличии религиозного сознания. Только при таком условии предки не остаются, как пишет философ, в «поконченном» прошлом, но живут, хотя и невидимо, в настоящем и в будущем, полнота их бытия в какой-то мере определяется нравственной жизнью потомков.

Если мы равнодушны к «будущности наших предков» резонно задаёт вопрос Соловьёв, в силу чего будем мы заботиться о будущности нового поколения? Поскольку воспитание существенно состоит в передаче нравственной обязанности от одного поколения к другому, спрашивается: какая же обязанность и по отношению к кому передается нашими преемниками, если при атеистическом воспитании наша собственная связь с предками порвана? Обязанность двигать вперед человечество? Но это только игра словами, ибо ни «вперед», ни «человечество» не имеют здесь никакого реального смысла, а есть только отдельные поколения людей, сменяющие друг друга [1].

И лишь воспитание, основанное на христианской традиции, на предании делает возможным нравственный прогресс, заключающийся, по определению В.Соловьёва, в «дальнейшем и лучшем исполнении тех обязанностей, которые вытекают из … приготовления к явному Царствию Божию и к воскресению всех» [2]. Это и есть, по его мнению, «общее дело» всех поколений, цель их прогрессивного движения. Принцип последовательности бытия обусловливает религиозное почтение к отошедшим поколениям и нравственное воспитание поколений будущих, преодолевает эгоизм и индивидуализм, утверждает ответственность личности. Таким образом, В.Соловьев свои педагогические воззрения основывает на принципах христианской антропологии, утверждающей безусловное значение человеческого существа как носителя вечной жизни, причастного к божественной полноте бытия.

В. Соловьев не рассматривает вопросы техники воспитания, считая это предметом особого исследования. Он высказывает замечания по общему вопросу отношения Церкви и государства (школы). Философ настаивает на различении их функций в деле воспитания. Государство должно быть орудием Церкви. Вместе с тем полное отделение Церкви от государства ведёт к раздору и гибели. «Отделенное от церкви государство или совсем отказывается от духовных интересов, лишается высшего освящения и достоинства и вслед за нравственным уважением теряет и покорность

граждан; или же … государство решается брать эту заботу всецело в свои руки.., присваивая себе высший духовный авторитет, что есть безумная и пагубная узурпация», становясь тем самым антихристианским и тоталитарным [3]. Правильным положением, по его мнению, является такое, когда Церковь не имеет никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не распространяется на область духа. Государство должно обеспечивать внешние условия для достойного существования и совершенствования людей, быть в известных пределах удерживающей силой зла, занимая срединное место между Церковью и обществом.

Самое главное в школе – именно воспитание, а не обучение. Из-за того, что этот принцип утверждался еще древними мудрецами, он не потерял своей актуальности. Обращаясь в своём творчестве к вопросу о связи обучения, воспитания и образования, известный русский философ И.А.Ильин в книге «Путь к очевидности» писал, что «образование без воспитания есть дело ложное и опасное. Оно создает чаще всего людей полуобразованных, самомнительных и заносчивых, тщеславных спорщиков, напористых и беззастенчивых карьеристов; оно вооружает противодуховные силы, оно развязывает и поощряет в человеке «волка» [4].

Главное в воспитании, по мнению И.Ильина, одухотворить природные силы ребенка (в его терминологии, инстинкт), направлять его любовь к Совершенству: «Воспитание человека, - уверен он, - не должно сводиться к разглагольствованию или проповеди; оно должно сообщить ребенку новый способ жизни..., помочь разыскать в непосредственной жизни всего того, что придает жизни высший смысл, что ее освящает» [5]. Проявление духа он видит в красоте и таинственной целесообразности природы, в искусстве. «Кто увидит это в духовном созерцании, тот скажет: мир имеет смысл, потому что ему светит совершенство; и более того: мир имеет бытие, потому что в нем живет и его направляет стремление к совершенству. И всюду, где мы находим это, мы обретаем духовное измерение вещей и жизнь самого духа; переживая это, мы приобщаемся духу; включая в свою жизнь, становимся духовными существами, «чадами духа» [6]. Философ называет это состояние «открытием духовного ока», «приобщением к божественному счастью на земле и считает, что эти восприятия должны происходить как можно раньше, до знакомства ребенка с горечью и злом мира, с жестокостью людей и суровостью природы. При этом он вовсе не призывает создавать иллюзорно-прекрасный мир, лишенный всяких страданий – напротив, нужно научиться проникаться чужим страданием, чтобы жалеть и помогать, отвращаясь от зла.

От духовно пробуждающих нравственно-эстетических переживаний И.Ильин советует переходить к религиозному воспитанию ребенка, «говорить ему о том, что есть благостный Господь, знающий его и любящий его…и научить его лучшим и кратчайшим молитвенным словам». Здесь философ видит достижение цели воспитания в том, чтобы сделать из ребенка не преуспевающего человекоугодника, а духовно-зрячего, сердечного и цельного человека с крепким характером. А для этого надо зажечь и раскалить в нем как можно раньше духовный «уголь»: чуткость ко всему Божественному, волю к совершенству, радость любви и вкус к доброте. Это откроет ему путь вверх и даст ему духовную свободу. И тогда может однажды настать тот прекрасный день, когда им действительно овладеет сверхличное пламя духа и он явится людям как Божие орудие – как светящийся и призывающий факел своего народа» [7]. И.Ильин так коротко формулирует цель воспитания – научить любить должное, «служить свободно и с радостным усердием», избегать раздвоения и тем более противоборства «духа и инстинкта», свободы и закона (т.е.воли Божией).

Важнейшему вопросу об отношении школы и Церкви для решения проблемы отношения обучения, воспитания и образования посвящён труд В.Зеньковского «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии».

Основывая принципы педагогики на православной антропологии, что традиционно для русской религиозной философии, В.Зеньковский видел цель воспитания в раскрытии образа Божия в ребенке, в «приобщении к вечной жизни в жизни эмпирической». Педагог подчеркивал важную идею о правильном соотношении духовного и эмпирического начал, о смысле эмпирического развития, его «инструментальном» значении для воспитания цельной личности. Утверждая принцип внутренней иерархичности (а не гармоничности) человека, В.Зеньковский выстраивает семь основных направлений воспитания: физическое, психическое, социальное (национальное), нравственное, эстетическое, интеллектуальное и религиозное.

Все эти направления воспитания должны помочь, по его мнению, личности ребенка «овладеть тайной свободы в себе; воспитание плодотворно лишь в той мере, в какой оно обращено к духовной жизни, пронизано верой в силу Божию, в человеке светящую, как образ Божий, способно зажечь детскую душу любовью к добру, правде». Поэтому необходимо «связать проблему воспитания с темой спасения и значит уяснить себе смысл воспитания» [8]. В.Зеньковский глубоко убеждён в том, что душа всякого человека связана с рели-

гиозной сферой. Поэтому и в детском возрасте душевное здоровье невозможно без развития религиозной сферы: «Дитя нуждается в том миропонимании, при котором для него все в мире имеет смысл, все восходит к Творцу и Отцу Небесному; религиозные образы в душе ребенка помогают развернуться лучшим движениям детской души, изнутри согревают и просветляют ее» [9].

Как и большинство русских религиозных философов, В.Зеньковский убежден в необходимости преодоления трагического раскола Церкви и культуры, начало которого он видит в повсеместной секуляризации системы образования в России и на Западе: «Наше Православие …оставалось неиспользованным нами, и лишь в итоге того духовного труда, который лег на русское сознание XIX и XX века, мы возвращаемся ныне к полноте и силе Православия и сознаем его историческую и культурную мощь. Для нас открывается принципиальная возможность преодоления чуждой нам по существу системы секуляризованной культуры – и на этих путях вопросы об отношении школы и Церкви имеют самое актуальное и серьезное значение» [10].

Сближение школы и Церкви он понимает не упрощенно – как усиленное религиозное преподавание или как административное подчинение школы духовенству, - но как *внутреннее воздействие Церкви*. В связи с этим В.Зеньковский поднимает антиномичный для религиозного образования вопрос об уважении духовной свободы, не допускающий принудительности, насильственного навязывания религиозной жизни, и производный от него вопрос: насколько свободна секуляризованная школа?

Анализируя опыт отделения школы от Церкви в США, Европе и России, он видит, помимо явно пагубных последствий (огрубение и падение нравов, материализм, аморализм и нигилизм) то, что дети в таких школах вовсе не воспитываются в подлинной свободе. Религиозная свобода не достигается в секулиризованнолй школе, «а это значит, - пишет он, - что защищать идею секуляризованной школы во имя религиозной свободы невозможно», поскольку такой свободы нет именно для верующего, а не для неверующего сознания [11]. Мотив религиозной свободы, столь часто приводимый защитниками отделения школы от Церкви, восходит, убежден Зеньковский, не к подлинной заботе о духовном здоровье детей, а в распространении среди взрослых атеистической идеологии «просвещенства». Дуализм и полуотрицание религии он вполне логично связывает с последующей борьбой с религией в советской школе.

Отрыв школы от Церкви неприемлем для протоиерея Василия Зеньковского именно по религиозным мотивам, поскольку христианство по своей сути занято спасением и «устроением» мира, восстановлением его правильной иерархии. Он не приемлет и современную культуру с её «невыносимой двойственностью», антихристианской направленностью и убежден, что «наука и искусство, экономика и социальная жизнь, не теряя своей свободы и даже утверждаясь в ней, могут и должны быть одушевлены верой в Бога, могут и должны быть освящены» [12]. Школа, которая не хочет иметь дело с религиозной сферой ребенка, отбрасывает от себя огромную творческую силу и вынуждена прибегать к суррогатам и подменам. Культура вообще не может быть вне сферы религии, её автономия от веры – миф, убежден он. Не посягая на свободу атеистов, скептиков и язычников, философ требует «свободы строить целостную культуру, воссоздавать утраченное её единство с нашей верой … идти к системе открытого культурного дуализма, …творить оазисы религиозной культуры» [13].

Как же конкретно представляет В. Зеньковский отношение школы и Церкви, если при этом он отвергает их отделение? Он обращается к идее церковной (народной) школы, которую со второй половины XIX в. продвигали С.А.Рачинский и К.П.Победоносцев. Такая церковная школа создаётся на базе церковных общин, но не государством (в наше время аналогом церковной школы являются, например, православные гимназии).

Таким образом, русские религиозные философы, основываясь на православных ценностях, стремились к тому, чтобы вся культура, в том числе система образования, была построена на религиозных началах. Однако, признавая человеческую свободу, они вынуждены были считаться со сложившейся светскостью системы образования. При этом они отмечали её слабости и пороки – непоследовательность, притеснение свободы, навязывание антирелигиозных идей, утверждение монополии материалистического мировоззрения, подчёркивая всячески положительную роль христианства в формировании полноценной личности.

Цель образования религиозные философы видели не столько в передаче информации, сколько в духовном пробуждении, в укреплении любви к истине, добру, красоте. Особую роль в этом они отводили Церкви, которая несла и продолжает нести людям наивысший нравственный идеал, имея тысячелетний опыт воспитания не просто хороших, но таких людей, кого народ почитал святыми - образцами наивысшей нравственности. Вместе с тем русские мыслители ещё в XIX веке выявили глубокий мировоззренческий раскол в русском обществе в результате отхода значительной части интеллигенции от традиционных христианских

ценностей, хотя по определению она должна была сохранять и развивать национальную культуру и самосознание народа.

И в наше время по-прежнему господствует «смута», нет согласия в определении ценностей, на которых можно и должно воспитывать молодёжь. Утверждаются стандарты общего образования, но в них не просматривается тот образ, который мы хотим воспитывать в детях. Чаще всего такая задача и не ставится или говорится о каких-то частностях – уме, здоровье, доброте, мужестве и т.п. Разработано множество моделей образования, но нет критериев их ценностного отбора.

В советской школе образование основывалось на идее формирования человека грамотного, научно ориентированного, идейно воспитанного, нравственно и всесторонне развитого, человека – созидателя, труженика, с чувством гражданской ответственности, любви к Родине (В.Ю.Троицкий). Однако советская школа, основываясь на принципах государственного атеизма, воспитывала не только созидателей, но и будущих разрушителей.

Реформа школы, начавшаяся в начале 90-х годов прошлого века, меняет традиционные цели образования. В ней не ставится задача воспитания целостной и гармоничной личности и вообще не акцентируются важнейшие качества личности, стремящейся к высоким целям. Задачи образования отныне теряют самостоятельное значение – они приспосабливаются к прагматическим задачам работодателей. В модернизированной системе образования вырисовывается образ предприимчивого эгоиста-прагматика, послушного исполнителя, приспособленца и потребителя, который уже не интересуется своими великими предками, лишен исторического мышления по причине собственной бездуховности и аполитичности.

Однако не всех мыслящих людей устраивает перспектива утраты Россией полноценной системы образования. Именно они настаивают на возвращении общества и важнейшей его сферы – образования к богатейшим традициям русской духовности. У нас есть сокровищница педагогического опыта, наша самая большая ценность – Русская Православная Церковь. Именно она проповедует нравственный идеал самоотверженной любви, соборности, коллективизма, щедрости, предпочтения духовных ценностей материальным. Вот почему Церковь может и должна стать сегодня главным воспитателем и преобразователем когда-то христианского народа. Будущее определяется сейчас тем, каков тот образ, который запечатлевается в сердцах наших детей. Достоевский усматривал в русском народе образ Христа. Современные средства массовой информации и искусство нередко формируют альтернативный образ, романтизируя преступников или восхваляя преуспевающего потребителя, расчетливость, индивидуализм, конкуренцию, приобретательство – все это антиценности, которые обнаружили свою бесперспективность и разрушительность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1988. – С. 497.
2. Там же. – С. 498.
3. Там же. – С. 532.
4. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 307.
5. Там же.
6. Там же. – С. 308.
7. Там же.
8. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. – С. 155.
9. Там же. – С. 166.
10. Там же. – С. 164.
11. Там же. – С. 157.
12. Там же. – С. 161.
13. Там же. – С. 162.

E. Alekhina

CONCEPT OF EDUCATION IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE END OF THE XIX CENTURY – THE FIRST HALF OF THE XX CENTURY AND CONTEMPORARY PROBLEM OF COLLABORATION OF SCHOOL AND CHURCH

Abstract. The article examines views of Russian religious philosophers of the end of the XIX- century – the first half of the XX century on two interrelated questions: 1. bases on which spiritual values and striving towards what ideal should youth be brought up; 2. what can be done in this respect in our country that is secular by constitution.

Key words: Russian religious philosophy, teaching, personality, religious education.

УДК 02.41.21

Баянов К.Р.

ЦЕЛЕВЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРОГНОЗИРОВАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНСТЕЛЛЯЦИЙ*

Аннотация. Если мы понимаем, как управляется мир, то мы и сами становимся участниками процесса управления. Но, чтобы стать ими, надо не просто много знать, надо знать причины происходящего. С раскрытием смысла слов появляется возможность вновь вернуться к универсальному знанию, но уже на новом витке. Слова сами по себе уже содержат определения понятий, достаточно научиться их понимать. И тогда станет ясным принцип управления жизнью.

Ключевые слова: прогнозирование, цель, аттрактор, кратология языка, социокультурные констелляции.

На современном этапе целевой (экзистенциально-антропологический) подход имеет знаковое влияние на науку. Еще недавно целевому подходу в рациональности и научности было отказано. Особенно сильная ветвь этого направления – обращение к теме «Познание и язык». Не случаен и мой выбор, принятие нелинейной динамики и теории Языка для выявления и определения целевых оснований прогнозирования социокультурных констелляций. Оправдано это еще и тем, что традиционная траектория развития исчерпала себя. Дальнейшее развитие возможно лишь при изменении социальной организации общества и выборе оправданных, с точки зрения устойчивого развития, целей.

Цели и ориентиры для общества всегда, а сейчас особенно, более важны, чем механизмы и системы управления. Стратегия имеет приоритет перед тактикой.

Этот тезис кажется, на первый взгляд, очевидным. Но в практической деятельности очень трудно осознать, что вчерашние цели не соответствуют новой реальности. Вопрос о целях всё чаще ставит в тупик и политиков, и учёных.

Поэтому один из главных вызовов нынешнему поколению учёных – анализ целей, которые может ставить перед собой человечество, оценка коридора его возможностей и рисков, которые связаны с принципиальными сейчас стратегическими решениями.

При этом нужно иметь в виду, что разум вдохновляется не отторжением настоящего, а визуализацией будущего. Социальное движение материи становится возможным лишь, когда новые идеи овладевают массовым сознанием. Революции и вообще любые значимые социальные трансформации (не обязательно насильственные) порождаются аттракторами новой реальности, которые вызревают в сознании масс, классов и социальных групп. Так было во времена Великой Французской и Американской революций в XVIII веке, так было в 1917 году в России, где революция была вдохновлена уже вполне и массово вызревшим планом большого крестьянского передела. Так было в России 1991 года, когда победил либеральный аттрактор, питаемый утопиями «демократической интеллигенции», а затем из-за угла вышла номенклатура и руками Гайдара, Чубайса и других приватизировала все созданное тружениками ГУЛАГа и героями пятилеток и распределили по оффшорным зонам.

Если, оттолкнувшись от этой мысли, мы плавно перейдем к анализу сути нынешней ситуации в стране, то, пожалуй, придем к выводу, что главная проблема России - не столько рваные раны, нанесенные «реформами», не столько потеря статуса и дезактивация социально-экономического потенциала, *сколько отсутствие аттракторов для дальнейшего исторического движения. Воля к смерти возобладала над волей к жизни.* И главной характеристикой этого состояния является именно «выключенность» аттракторов. Различные будущие сценарии могут просматриваться и осмысливаться, но ни один из них не может стать аттрактором в силу особого состояния общественного сознания. Аттракторы исчерпаны, вернее, общественному сознанию кажется, что они исчерпаны. Этот самообман отчасти является естественным следствием угасания положительной энергии, а отчасти - наказанием. Да, именно так, наказанием - метафизической природы и исторического значения.

Суть дела в том, что огромные массы россиян предали ценности, служившие генераторами положительной энергии, и пошли за неолиберальными революционерами. Российский социум как целое предал идеалы солидарности и творческого коллективизма, сделав выбор в пользу эгоистического индивидуализма и паразитического обогащения. Предал не по собственной инициативе – «по наводке», но предал. Сел играть в рулетку с шулерами и, разумеется, продулся в пух и прах. И естественным образом возненавидел то, что предал. Теперь старые аттракторы для него закрыты. Нельзя стремиться к тому, что предал. Невозможно вновь отстроить то, что было сломано с твоего одобрения и, по существу, с твоим участием.

Итак, утеря «старых» аттракторов - цена за предательство. Но это не единственная цена, которую пришлось уплатить «продавшемуся за

* © Баянов К.Р.

бусы» российскому социуму. Дело в том, что иные, в своей подавляющей массе, не только утеряли «старые» аттракторы, но и смертельно разочаровались – в «новых». Предательство не породило, да и не могло породить ничего, кроме огромного разочарования и колоссальной усталости. Всё перебрали. Всё попробовали на вкус: свободу, демократию, рыночную экономику, капитализм. Во всем обманулись. Получили одни «разбитие корыта», что, видимо, было заложено в предложенных «аттракторах» с самого начала. Все либеральные миражи, по природе своей оказались обманками. А россияне инвестировали в них свои «лучшие чувства». В результате все умерло в их душах и сердцах. Образовалась пустота - безумная пустота. Эту пустоту некоторые называли «стабильностью» (сейчас уже не называют - кризис спутал все карты), хотя правильнее было использовать термин «эпоха отстоя» или putinesque.

В современную эпоху отстоя окончательно умерли не только все доступные разумению россиян аттракторы - умерла воля к восприятию аттракторов. Воля как таковая. Российский социум не только не воспринимает более никаких аттракторов, он не желает их воспринимать. Не желает верить. Не желает инвестировать во что-либо свои «лучшие чувства». Не желает их даже генерировать. Что ж, итог вполне закономерный. Это реакция обманутых людей, неспособных жить своим умом. А постсоветское общество, в массе своей, и является таким коллективным «лохом», купившимся на зазывы наперсточников. Последние сколотили баснословные состояния и сделали стремительные карьеры, а обманутые в «лучших чувствах» люди так и остались у перевернутых столиков. Им хотелось предать ненавистный «совок», а предали они самих себя. Совок же – как квинтэссенция недостатков опрокинутой системы – выжил и расцвел новыми, нездешними цветами.

Для переустройства российского бытия необходимы новые аттракторы. Российские люди на современном этапе сами по себе еще не способны породить никаких социальных движений, кроме легко подавляемых и потому весьма желанных для власти вспышек бессмысленного и бессистемного бунта.

Для того же, чтобы возникли аттракторы, нужна как минимум воля к порождению и восприятию таких аттракторов. Нынешний российский социум никаких аттракторов родить не может. А если и найдутся талантливые разработчики, то представленные ими на обозрение масс потенциальные аттракторы никого, скорее всего, не зажгут.

Что касается вышеупомянутой воли, то таковая может проклюнуться только у социальных групп, не задействованных в предательстве и не переживших драму иуды, «обманутого в лучших ожиданиях». Иными словами, новый аттрактор появится не раньше, чем на историческую сцену выйдет новый культурно-исторический тип, не обремененный психотравмами. А это перспектива не такая близкая. Этот «кризис» не породит не только революции, но даже «трепетания умов», из которого рождаются аттракторы. Брошенные народы не совершают революций и не продуцируют новых идей. О каких-либо поползновениях в направлении общественного переустройства не стоит и мечтать, пока место «обманутых россиян» не займет племя младое и незнакомое (ибо не обманувшихся и не купившихся очень мало).

Конечно, в выработке новых аттракторов вполне может принять участие какая-то небольшая часть нынешних ученых. Более того, не исключено, что именно они такой аттрактор и выработают. Но подобный аттрактор еще долго не овладеет массами. Ему еще предстоит завоевать умы пассионарного меньшинства, оплодотворить его, сцементировать это меньшинство в некую целостность. Иными словами, в течение довольно длительного времени новый аттрактор будет вызревать и овладевать пассионарным меньшинством «в катакомбах». На это уйдет немало времени.

На современном этапе основания для выявления жизнестойкого аттрактора и определения целей развития дает нам нелинейная наука, в той ее части, где имеется научно-содержательное толкование бифуркационного принципа детерминизма. Он обладает тем важным преимуществом, что открывает перед человеком новые возможности управления своей судьбой. Среди тех нелинейных факторов, сочетание которых ориентирует эволюционный процесс в направлении того или иного аттрактора, есть немало таких, которыми человек в состоянии управлять. В воздействии на эти факторы нет грубого насилия над природой, которое основательно усвоено традиционной технологией управления, вмешательство человека в точках бифуркация может носить триггерный характер воздействия на нелинейные процессы.

Ключевое значение при выборе стратегии воздействия на нелинейные факторы эволюционного процесса приобретают вопросы ценности знаний о роли этих факторов и о тех целях, которые ставит перед собой человек, выбирая ту или иную стратегию управления. Знание нелинейностей и зависящих от них эволюционных альтернатив позволяет выбрать среди них оптимальный исторический сценарий, после чего цель управляющих воздействием будет состоять в том, чтобы свести к минимуму риск выхода на все прочие аттракторы.

Что это значит?

– А вот что! К зоне бифуркации примыкает виртуальное пространство альтернативных ветвей эволюции, будущее как бы предзадано. Можно эту мысль выразить и иначе: паттерны грядущего существуют до начала хода исторического

процесса. И по какому бы из этих альтернативных паттернов ни пошел реальный исторический процесс, все, что ему не соответствует, будет отсекаться, диссипативные процессы выполнят свою работу - в этом заключается свойство аттракции.

Будущее - это вовсе не то, что обязательно будет завтра. Будущее - это набор альтернативных вариантов. Знание этих вариантов открывает практическую возможность управляющих воздействий на вектор исторического процесса. Поскольку спектр альтернативных целей эволюции - виртуальных аттракторов ясен тому, кто обладает таким знанием, можно говорить, что будущее способно оказывать влияние на ход истории.

Классическая эпистемология утверждает, что будущее определяется прошлым. *Синергетика приводит* к существенному уточнению этого взгляда: будущее само влияет па настоящее, а это в свою очередь значительно расширяет диапазон практических возможностей человека как исторического актора. Пути выхода к этим аттракторам дискретны, спектр перехода к ним не является сплошным. Поэтому существуют лишь узкие коридоры. движения к оптимальным ветвям эволюции. Свет из будущего, падающий на сегодняшний день сквозь туннель этого коридора, помогает выбрать оптимальную стратегию действий, меняет наше восприятие реальности.

Убежден, что лидерами мирового эволюционного процесса в XXI веке станут не те, в чьем распоряжении самые крупные финансовые ресурсы, а обладатели нового фундаментального знания. А потому важнейшей задачей является умение предвидеть будущее фундаментальной науки. Новые возможности в выявлении причинных связей и прогнозировании природных, социальных и культурных процессов в рамках синергетики предоставляет в первую очередь язык.

Языковое измерение, которое считается «общечеловеческой службой понимания» для выявления механизмов самоорганизации с последующим выходом на прогнозирование социокультурных констелляций оказалось вне поля зрения почти всех авторов прогнозных сценариев, в том числе при выявлении механизмов самоорганизации в духовных, социальных, биотических и физических процессах. Это умолчание покажется тем более странным, что в знаковых работах отечественных и зарубежных ученых проблема языка, как правило, присутствует в качестве стержневого компонента, открывая тем самым неклассические горизонты в познавательном процессе.

Обращаясь к трудам Мартина Хайдеггера, Н.Н. Вашкевич и др. тему «Познание и язык» можно проследит без труда. Остается поэтому неясным, является ли перемещение языковой темы на обочину прогностической мысли хорошо обоснованным решением, или досадным упущением мировой научной школы, либо результатом концептуального просчета. Возможно, что это обусловлено методологическим просчетом Иммануила Канта, в чей системе «мира сущего» (природная казуальность) и «мира должного» (идей долженствования и свободы как двух центров критического учения) тема языка отброшена на *обочину* познавательного процесса. Между тем критика человеческого разума вне критики человеческого языка ведь не возможна. Судите сами.

Мартин Хайдеггер, выдающийся философ и один из основоположников немецкого экзистенциализма, видит в языке «*самое интимное лоно культуры*» и истинным познанием считает «*вслушивание в язык*». Традиционное определение языка как средства общения кажется ему техническим и плоским. Смыслы, аккумулированные в языке, значительнее того, что люди могут сказать друг другу. Не люди «*говорят языком*», а язык говорит людям и «*людьми*» – пишет Хайдеггер. Человек по Хайдеггеру понимается как существо существующее «прежде всего в языке и при языке».

«Язык есть дом бытия». В «Письмах о гуманизме» эти слова не раз повторены автором – почти как поэтический рефрен. Есть повторы с вариациями, и глубина видения языка становится бездонной, почти мистической: «*Язык – дом истины Бытия*», *«Язык – горизонт онтологии», «В жилище языка обитает человек», «Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия*», "*Язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа*», «*Язык есть язык бытия, как облака – облака в небе*» [1].

В своем пределе тема «Познание и язык» интересно решается у Н.Н. Вашкевича [2]. Изъясняя и утверждая обычаи языка, Н.Н. Вашкевич приходит к выводу, что головной мозг, как любой компьютер, работает на особых системных языках, заблокированных по понятным причинам от пользователя. Анализ доступных языковых фактов позволяет вскрыть системные языки и, следовательно, снимать информацию с системных файлов мозга. Выясняется, что в качестве системных языков наше подсознание использует языковую пару: реальные арабский и русский языки. Наш головной компьютер подключен к ноополю (аналог искусственного интернета), которое постоянно подпитывается лексико-грамматическим материалом от реально существующих этносов: русского и арабского. Несмотря на то, что подсознание и ноополе заблокированы, некоторые люди (пророки, вещие поэты, ясновидящие, экстрасенсы) имеют доступ в эту святую святых человечества, его банк данных, его хранилище программного продукта.

Автором выведено, что «*язык не только и даже не столько средство общения, сколько кибернетическая машина, с помощью которой управляется не только человеческое общество, не только отдельные этносы, и даже индивиды, но и вся жизнь, включая физиологию человека, живот-*

ный мир, даже растительность. Библейская фраза «вначале было слово» - не метафора» [3].

Словом, языковый подход к выявлению и определении целевых оснований прогнозирования социокультурных констелляций основан, прежде всего, на новом понимании значении и смысла самого «слова». Слово есть имя файла со всеми вытекающими последствиями. Это означает, что за словом стоит программа, которая реализуется, если слово попадает на свою командную строку в подсознании.

А этнический язык, вопреки безраздельно господствующему до сих пор в языкознании традиционному историческому взгляду, есть не итог его эволюции, не результат его прежних состояний. Этнический язык есть результат отражения находящейся в подсознании языковой плазмы во вне. И понятие праязыка в данном случае ничего не объясняет. Языки происходят не от праязыка, а от лингвистической пары, которые здесь названы системными языками мозга. То, что в начале человеческого языка лежит лишь два этнических языка не должно удивлять. Почти все в своем начале бинарно.

И последнее суждение, наивысшим проявлением, выявляющим причинность и просвещающим дух человеческий, следует считать закон об Универсальном Семантическом Коде (УСК) Н.Н. Вашкевича. УСК представляет собой скрытое бинарное ядро общечеловеческого языка, составленное из двух языков, русского и арабского (РА). Это ядро является семантическим аналогом космической плазмы (Солнца), состоящей из двух элементов: Водорода и Гелия. Русский язык является аналогом водорода, а арабский язык является аналогом гелия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Хайдеггер М. Письма о гуманизме. – М., 2007.
2. Вашкевич Н.Н. Системные языки мозга. Магия слова. Разгадка мифов и легенд. Язык и физиология. Пробуждение сознания. – М., 2002.
3. Там же. – С. 40.
4. Вашкевич Н.Н. За семью печатями. Тайны происхождения языка. Библейские символы. Русская фразеология. – М., 2004.
5. Лесков Л.В. Нелинейная концепция исторического времени // Философия хозяйства. – М., 1999. № 1.

K. Bayanov

THE TARGET BASES OF FORECASTING SOCIOCULTURAL CONSTELLATIONS

Abstract. If we understand, how the world we and become participants of managerial process copes. But, to become them, it is necessary not simply a lot of the nobility, it is necessary to know the event reasons. With disclosing of sense of words there is a possibility again to return to an encyclopaedic knowledge, but already on a new coil. Words in itself already contain definitions of concepts, it is enough to learn them to understand. And then there is clear a principle of management of a life.

Key words: forecasting, the purpose, attractor, sociocultural constellations.

УДК 1

Бурыкина Н.Б.

К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНОЙ КОНЦЕПЦИИ МИРА И ЧЕЛОВЕКА КАК ПЕРЕХОДЕ К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ*

Аннотация: В статье рассматриваются современные концепции мира и человека, существующие в философии, источником которых является православная религия. Духовный кризис европейской цивилизации, концепции личности, концепции эгоцентризма и индивидуализма приводят философскую мысль к той концепции мира и человека, которая сложилась на православном Востоке.

Ключевые слова: личность, онтология, антропологическая граница, дар.

Антропология, берущая свое начало в философской системе Аристотеля, не рассматривает человека как единое целое (тело, душа, дух). Такая практика подходов к человеку и его проблемам сохранилась до наших дней и ведет к невозможности многие проблемы человека понять и найти адекватное решение: «Корни сложившегося положения вещей надо искать у самых истоков европейского научного дискурса, в эссенциалистской метафизике Аристотеля. Создав предпосылки и заложив основы всего способа мышления в понятиях, жизненно важного для философии и науки как таковых, эта метафизика в то же время нанесла своего рода первичную травму антропологии: она совершила *расчленение Человека*» [10, 1]. Созданные различные науки о человеке не мыслят его как единое цельное существо или «Человек-

* © Бурыкина Н.Б.

как-Целое», «Человек-в-Целом» (С. Хоружий), такое положение дел становится опасным и требует осмысления. Человек меняется, но замечено, что у него нет сущности, которая бы не менялась.

Усиление внимания исследователей к проблеме человека и его мировосприятия обусловлено широким диапазоном причин от «бегства человека от себя» до разрушения единства человека и мира. Современные тенденции, доминирующие в обществе, утверждают исследователей, как российских, так и зарубежных, в том, что «человек сам стал для себя проблемой» (М. Шелер). Философы отмечают, что события XX века были вызваны сложнейшими процессами, которые привели к подлинной метаморфозе, случившейся с человеком: «Мы были народом, а стали массой» (А. Камю). В работах Ф. Кафки человечность представлена без личностности, продемонстрирована бессмысленность всего внеиндивидуального. Человек-масса, как называют философы современного человека, не способен понять принципы, на которых держится цивилизация, отмечают интеллектуальную герметичную непроницаемость его души (Х. Ортега-и-Гассет). В результате возникшего чувства ресентимента человек начинает осознавать свою ущербность в качестве достоинства (М. Шелер).

Речь идет о том, что человек эпохи компьютеров, видеоэлектроники, потребительского изобилия и «мировой деревни» живет в трансе, как будто бы под своеобразным гипнозом. Он не является уже прежним человеком, который мог рассчитывать на свободу воли и на нахождение какой-то истины о реальном мире – будь она религиозной, научной или просто обывательской. Философы, занимающиеся антропологической тематикой, заговорили о «хаотическом сознании», об утрате смыслового центра и фундамента мышления и сознания, об исчезновении с горизонтов современной культуры самой проблемы ценности и истины (Ж-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийар). В эпоху воцарения гуманизма, антропоцентризма и рационализма, в современную эпоху, происходит массовое организованное избавление «правильного» общества от людей, чуждых идеалам этого общества (М. Фуко).

Антропологический кризис, сумма репрессивности в обществе не ослабевают. В начале XX века преобладала уверенность в том, что человек вскоре сумеет своим умом, освобожденным от мрака невежества и достигшим небывалых высот, обеспечить благополучие для всех и повести людей в светлое будущее. В конце XX столетия культура Запада ставит вопрос о тоталитарном человеке и тоталитарном обществе, об отказе личности от себя и о превращении ее в двуногое существо толпы или в повелителя этой толпы. Причины данного явления нужно видеть в отказе человека от собственного сознания (Г. Маркузе).

Изложенные выше выводы, отрефлексированные философией XX века, утверждают нас в том, что причины катастрофы надо искать не в отказе от разума, а в появлении особого типа разумности. Такое положение дел предопределяет поиск альтернативы рационализму. П. Сорокин переходность XX века считает переходом к такому периоду жизни человека, когда наступает эпоха идеациональной культуры, периода высокой духовности: «Мы как бы находимся между двумя эпохами: умирающей чувственной культурой нашего лучезарного вчера и грядущей идеациональной культурой создаваемого завтра» [3, 427]. Гибнущая чувственная культура (в нашей интерпретации – цивилизация) сменится идеациональной, как считает П. Сорокин, но каков инструмент перехода к такому этапу культуры?

Х. Яннарас считает, что современная западная цивилизация находится в состоянии духовного кризиса, истоки которого восходят к времени разделения Церквей, когда запад выбрал свой духовный путь. Выходом из кризиса может стать открытие, признание и усвоение западной цивилизацией того видения мира и человека, которое сложилось на православном Востоке и в основе которого находятся две фундаментальные категории: Личность и Эрос. Православно ориентированную концепцию мира и человека разрабатывают Х. Яннарас, В. Лосский, И. Зизиулас, С.Е. Ячин, С. Хоружий и др.

В учении Х. Яннараса Бог одарил человека способностью быть личностью, реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия, то есть – личностное существование, Троица личностных Ипостасей, которые реализуют бытие Божие, Божественную природу как любовь, свободную от какой бы то ни было необходимости. Бог является Богом потому, что Он Личность и Его экзистенция не зависит ни от чего другого, в том числе от природы, или сущности. Он Сам, будучи Личностью, совершенно свободно определяет собственную природу, а не наоборот. Он есть потому, что хочет быть, и это волеизъявление осуществляется как любовь, как взаимообщение Трех Ипостасей. Именно эту способность личностного существования и запечатлел Бог в человеческой природе как личностную экзистенцию, способную «ипостазировать» свою жизнь как любовь, как свободу по отношению к ограниченности тварной природы и необходимости, то есть по образу существования нетварного Бога.

Бог есть одновременно одна Природа и три Ипостаси; человек есть одновременно одна природа и множество ипостасей; Бог единосущен и триипостасен; человек – единосущен и многоипостасен. Пропасть между тварным и нетварным

может быть преодолена на уровне модуса существования, суть которого в личностном бытии. Эта истина явлена нам Божественным воплощением в Лице Иисуса Христа. Человек есть образ Божий и это значит, что каждый из нас обладает возможностью реализовать свою жизнь как личность и в этом уподобится Христу; осуществить ее как любовь и свободу от естественной необходимости – и в этом последовать Божественным Лицам Троицы. Таким образом, человеческая жизнь становится причастной вечности и нетлению, поскольку вечна и нетленна Божественная жизнь в ее троичной взаимопроникновенности и единстве [12, 39].

Рассматривая понятие «вера», Х. Яннарас выводит его из отношений людей и определяет как «доверие». При личной встрече, при общении и установлении человеческих отношений, когда между людьми возникает любовь, вера становится самоотдачей, появляется неудержимое стремление к единению, симпатия преображается в чувство беззаветного самопожертвования. Вера – это вечный порыв, неутолимая жажда слияния личности с личностью, со-бытие, опыт личного отношения [12, 7].

Такое отношение к другому переводит отношения между людьми из модуса индивидуалистической борьбы за «место под солнцем» и обретает высший смысл в общении, в причастности другому бытию. В западноевропейской же традиции, например, у Ж.П. Сартра отношения проявляются в позиции: «бытие-для-другого, бытие-в-себе, другой-для-меня». Любовь – это желание обладать свободой другого. Но свобода другого – это основание моего бытия. Отсюда – обладать свободой именно как свободой. Свобода становится произволом. Стремление найти опору в другом человеке приводит к одиночеству и отчаянию. Такова любовь вне Бога у Сартра.

Иоанн Зизиулас, рассматривая становление личности, говорит о ее развертывании и ее онтологии исторически, об эпохальных инаковостях. Древнегреческая концепция личности была «не личностной» по существу. В трактовке Платона конкретное и «индивидуальное» в конечном счете, оказывается отнесенным к абстрактным идеям, которые и представляют собой ее основу и конечное оправдание. Аристотель в своей трактовке личности дает основу для некоторой ее концепции, однако, неспособность этой философии обосновать постоянство, своего рода неразрывность и «вечную жизнь» всего психофизического состава человека делает невозможным соединение личности человека с его «сущностью», а значит – и с подлинной онтологией.

По Аристотелю личность оказывается концепцией логически невозможной потому, что душа неразрывно связана с «индивидуальным», – человек представляет собой конкретную индивидуальность, однако смерть разрушает конкретное «отдельное бытие» полностью и окончательно. Древнегреческая философия не создала подлинную онтологию личности, так как древнегреческая мысль оставалась связанной основополагающим законом, гласившим, что бытие составляет единство, реально существующие предметы восходят в своем бытии обратно к своему необходимому соотношению и «родству» с «единым» бытием, и всякое «различие» или «элементы» должны рассматриваться как тенденция к «не-бытию», порча или «упадок» бытия. Греческая мысль приходит к концепции космоса, то есть гармоничного сочетания существующих предметов друг с другом.

Мир, полный внутреннего динамизма и эстетического изобилия, мир по-настоящему «прекрасный» и «божественный», в таком мире не может произойти ничего непредвиденного, свобода не может осуществляться как абсолютное и неограниченное требование жизни: все, что угрожает гармонии космоса и не обусловлено «разумом» (logos), отвергается и отбрасывается. Этот взгляд распространяется и на человека. Если свобода человека ограничена, то свободы нет, следовательно, его «личность» – это не более чем «маска», (исходя из древнегреческого театра), нечто не имеющее отношения к его подлинной «ипостаси», нечто лишенное онтологического содержания. Личность – это лишь некоторое дополнение к бытию у человека, «личность» не есть подлинная «ипостась» человека. «Ипостась» означала «природу» или «субстанцию».

В древнеримской мысли, которая носила преимущественно общественно-организационный характер, личностность также не имела онтологического содержания, так как persona – это роль (несколько масок), которую субъект играет в тех или иных социальных или правовых отношениях, этическое или «юридическое» лицо, ни коллективно, ни индивидуально не имеющее отношения к онтологии личности. Римская мысль сосредотачивается не на онтологии человека, а на его отношениях с другими, на его способности объединяться, вступать в контакты, организовывать свою жизнь в государстве. В этой ситуации свободе и непредвиденности вновь не остается места в концепции личности.

Свободой пользуется группа или государство, то есть вся упорядоченная совокупность человеческих отношений, которые также определяют и пределы свободы. Человек-persona подчиняет свою свободу государственной системе, но ценность этой системы для него состоит в подтверждении собственной идентичности, что делает одного человека отличным от другого, что делает человека тем, кто он есть, защищается и

обеспечивается государством. Эта идентичность является жизненно важной составляющей концепции человека [1, 29]. Заслуга греко-римского мира состоит в открытии того жизненного измерения, которое можно назвать индивидуальным.

Для того чтобы свобода отождествилась с «миром», идентичность конкретного человека – со следствием свободы, а человек в самом своем бытии – с личностью, необходимы основные предпосылки: а) радикальное изменение космологии, освобождающее мир и человека от онтологической необходимости (могла быть представлена только христианством с его библейским видением мира); и б) онтологическое видение человека, соединяющее личность с бытием человека, с его неизменным и незыблемым существом, с его подлинной и абсолютной основой (могла развиться только на основе греческой мысли с ее особым вниманием к онтологии). Эти предпосылки были объединены греческими Святыми Отцами, которые дали истории абсолютную концепцию личности. Эта концепция лежит в основе жизнедеятельности и современного человека, несмотря даже на безусловное отвержение их духа, которая исторически возникла из стремления Церкви дать онтологическое выражение своей веры в Триединого Бога.

Подлинная революция в развитии философии была выражена через отождествление «ипостаси» с «личностью». Если на Западе в учении о Пресвятой Троице еще со времен Тертуллиана использовался термин «личность», на Востоке уже в эпоху Оригена в учении о Пресвятой Троице использовался термин «ипостась» именно потому, что термин «личность» не имел онтологического содержания. Значение отождествления ипостаси с личностью заключается в двух положениях: а) Личность более не рассматривается как дополнение к бытию; б). Бытие существ укоренено теперь в личности, то есть именно в том, что определяет бытие, дает существам возможность быть сущностями. Личность становится основополагающим элементом существ.

Святые отцы вывели необходимость мира за его пределы к Богу, то есть: *мир онтологически не необходим* (в то время как древние греки в своей онтологии мира полагали, что мир представляет собой нечто необходимое само по себе). Они превратили бытие (существование мира, существующие предметы) в производное от свободы. И еще одно положение, даже более важное, было сделано в переосмыслении греческой онтологии: бытие мира обрело свой источник в личностной свободе, а *бытие Бога было отождествлено с Личностью.*

Нравственно-этическое восприятие свободы, в трактовке западной философии, довольствуется простой возможностью выбора (в этом ее ограниченность). Любое утверждение абсолютной свободы ведет к хаосу. «Другой» становится угрозой для личности, ее «адом» и «падением» (Ж. Сартр). Такая концепция личности ставит человеческое существование в тупик, а гуманизм оказывается неспособен утвердить личностность. Основа онтологической свободы Бога заключена не в Его природе, а в Его личном существовании, то есть в том «образе существования», по которому Он существует как Божественная природа. Именно это дает человеку надежду стать аутентичной личностью, несмотря на отличие его природы. Способ, которым Бог осуществляет Свою онтологическую свободу, представляет собой путь, на котором Он превосходит и упраздняет онтологическую необходимость сущности, будучи Богом Отцом, то есть Тем, Кто «рождает» Сына и «изводит» Духа.

Этот *экстатический характер Бога*, то, что Его бытие тождественно *акту общения*, означает выход за пределы онтологической необходимости и замещает эту необходимость свободным само-утверждением Им Своего Божественного существования. Ведь это общение есть дело свободы, последуя не сущности Бога, а Личности, Отцу, Который есть Троица не потому, что экстатична Божественная природа, а потому, что Отец, как Личность, свободно желает этого общения. Единственным онтологическим проявлением свободы является любовь – основание Его сущности, то есть то, что делает Бога тем, что Он есть – единым Богом, как способ существования Бога, «ипостасирует» Его, составляет Его бытие. Любовь перестает быть характеризующим (то есть вторичным) свойством бытия и становится высшим онтологическим предикатом. Поэтому, будучи производной от любви, онтология Бога не подпадает под действие необходимости, сопряженной с сущностью. Любовь отождествляется с онтологической свободой.

Все это означает, что личностность ставит перед человеческим существованием следующую дилемму: *свобода как любовь* или *свобода как отрицание.* Наше время сделало отчетливый выбор представления о личностности – только личность может стремиться к свободе отрицания. Но представление это остается фикцией, несмотря на придание ему онтологического содержания. Ведь когда личность рассматривается в свете тринитарного богословия, «ничто» онтологического содержания не имеет.

Личность хочет существовать как конкретное, уникальное и неповторимое бытие. Личность не может пониматься только как экстаз сущности, – к ней необходимо относиться еще и как к ипостаси сущности, как к конкретной и уникальной данности. Уникальность личности абсолютна. Лич-

ность сама есть цель. Личностность представляет собой абсолютную свершенность бытия, всеобъемлющее выражение его природы.

Но устремленность личности к свободе есть «обоюдоострый меч» существования. Применительно к человеку она ведет к отрицанию других, эгоцентризму, полному разрушению общественной жизни. Также как и со свободой обстоит дело с уникальной и ипостасной природой личности, – преодолевая хаос, мы неизбежно впадаем в релятивизм. Так уникальность становится относительной в общественной жизни, и человек превращается в полезный «объект», в «объединение», в persona. Именно в этом состоит трагическая сторона личности. Интенсивный поиск личной идентичности проник сегодня во все формы общественной жизни. Любая релятивизация личности вызывает протест.

Сохранение личной идентичности возможно для Бога за счет Его троичного существования. Бог Отец бессмертен постольку, поскольку Его уникальная и неповторимая идентичность как Отца вечно отличается от идентичности Сына и идентичности Духа. Сын Своим бессмертием обязан прежде всего не Своей сущности, а Своему бытию «единородным» и Своему бытию Тем, в Ком Отец «благоугожден». Подобно этому Дух «животворящ», поскольку Он есть «общение». Жизнь Бога вечна, так как она личностна, она осуществляется как выражение свободного общения, как любовь. В личности жизнь и любовь отождествляются, – личность не умирает только постольку, поскольку она любима и любит. Вне общения любви личность теряет свою уникальность и становится существом, подобным другим существам, «вещью» без абсолютной «идентичности», без «имени», без лица. Умереть для личности, значит прекратить любить и быть любимой, утратить уникальность и неповторимость, в то время как жить значит для нее – сохранять уникальность своей ипостаси, которая на любви утверждается и ею поддерживается.

С.Е. Ячин рассматривает идею личности в русле русской философской традиции, не как элемент системы, а «сообщества, где каждый член представляет из себя автономную в своей творческой деятельности единицу (сингулярность), свободно входящую в сообщество» [15, 4]. Идея соборной личности не мыслит человека вне его рода и Мира, мыслит ее ответственной, причастной другой личности, своему роду, природе (это «Русский космизм») и Духу (Богу). Такая личность может существовать в соответствующей культурной форме: в совокупности отношений рефлексивной инаковости, в которых возможно развернуться дарообмену (благодеянию).

Состояние пограничья культур в переходную эпоху порождает рефлексию оснований культуры, проявляет ее этические основания, что следует именовать *мета*-культурой: «Метакультура это возможное состояние каждой отдельной культуры, особой культурной общности (даже субкультурной), способной *осознать и сохранить себя* в отношениях к Иному или *вступить в отношения рефлексивной инаковости*» [15, 134]. *Инаковость* рассматривается как осознанное культурное Различие, осознано рефлексивно, то есть достигает ясности своих оснований, иначе она вызывает враждебное отношение или страх.

Важным состоянием встречи культур является возможность не только услышать другого в его инаковости (услышать в смысле понимания), уметь воспринять величие другой культуры, но и отдать, поделиться своим неповторимым видением мира: «принципом метакультуры является ответственный творческий дар, с одной стороны, и его творческое приятие, с другой. И таким образом метакультуру возможно определить как культуру дара, в почти евангелическом смысле слова “дар”» [15, 135]. Позиция дара является этической позицией. Переходная эпоха порождает условия рефлексии оснований культуры в этическом ракурсе, когда встреча культур происходит не на уровне кто кого, а на уровне дара, умения воспринимать и отдавать, делиться.

С. Хоружий раскрывает христианский замысел о человеке в православии как четкую антропологическую стратегию или парадигму, как универсальное, общеантропологическое содержание: парадигму Духовной практики. Духовная практика (подвиг) определяется как холистическая практика себя в своих энергиях: практика аутотрансформации, изменения «всего себя», взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельностно и энергийно, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, или «тварными энергиями», а не статичное состояние, высшая цель отражает важнейшую черту телоса: его мета-антропологический, трансцендирующий характер.

Во многих мировых религиях существовали и существуют духовные практики как антропологический опыт или опыт работы с человеком: «Хотя и не достигая философской артикуляции (и не стремясь к ней), их опыт изначально заключал в себе альтернативу эссенциализму, поскольку выражал не эссенциалистское, а иное – именно, *энергийное* – видение своего опытного предмета, антропологической реальности» [10]. Этот опыт приводил не только к самонаблюдению, был опытом «*работы Человека с собой*», был опытом «*практик себя*». Духовные практики рассматриваются как последовательное и целенаправленное изменение, трансформация себя, когда человек рассматривается «в

энергийном плане, как определенная конфигурация энергий разного рода, духовных, психических и физических» (С. Хоружий).

Этапы духовной практики (духовная лестница) – это не смена одного статического состояния другим, но переход от одного типа активности к другому. Содержание высших ступеней Практики есть вхождение в горизонт личного бытия-общения или в область Антропологической Границы. Влечение к границе С. Хоружий считает определяющей чертой антропологической ситуации. Как пример – тема трансгрессии, вышедшая для западной мысли на первый план, как болезненная тяга переступить; психоанализ как «черта безумия», предел, за который не может проникнуть сознание и по ту сторону которого властвует Бессознательное; все разнообразные виртуальные практики, в которой реализуется энергетика недовоплощения, формостроительной и структурной ущербности – составляющие постпостмодернизма: здесь Антропологическая Граница достигается не за счет появления необычных энергоформ, а за счет отсутствия тех или иных обычных, необходимых в структуре полномерного опыта эмпирической реальности. Позицию М. Фуко, постмодернистскую концепцию «смерти субъекта», дегуманизации искусства у Х. Ортеги-и-Гассета можно охарактеризовать как анти-антропологические реакции на кризис. В немалой мере, эти тенденции и видимую в них тягу к деантропологизированной картине реальности нельзя не счесть основательными и оправданными; они равно подкрепляются и эволюцией мысли о человеке, и реальной практикой современности и «постсовременности».

Антропологическая Граница по определению С. Хоружего – та область в энергийном измерении, в которой начинают изменяться фундаментальные предикаты человеческого существования; и составляющие ее предельные антропологические проявления выделены тем свойством, что в них отражаются отношения Человека с Иным ему, внеположным горизонту человеческого существования. Входя в отношения с Иным, человек осуществляет свои граничные, предельные проявления, и в них он совершает *размыкание* себя, своего горизонта навстречу Иному [5, 3].

Необходимо, наконец, перейти к энергийному представлению о человеке. Это представление глубоко изменяет постановку проблем личности и идентичности (самоидентичности человека), может считаться «анти-антропологическим», деконструирующим представлением. В энергийной антропологии, представляющей человека посредством его «энергийного образа», неостановимо и неуловимо меняющейся конфигурации энергий, субъекта, наделенного субстанциальной самотождественностью, не может быть с самого начала. Субъект не умер здесь – ибо не рождался. Однако неоспоримо существует субъектный опыт, существуют способы его объединения, принципы его единства, и высокоразвитые методики организации опыта в духовных практиках свидетельствуют, что энергийная антропология действительно обладает в своем аппарате субъектной перспективой. За формулой «Нет субъекта, однако есть субъектность», «"Я" есть субъектность, но не субъект» сквозит какой-то новый, более гибкий и динамичный образ человека. «Субъектность без субъекта» – поток энергий, где есть элементы организации и структуры, обеспечивающие субъектную перспективу – сущее, заметно сближающееся с буддийским образом человека как потока дхарм.

Естественно полагать, что наделенность сущего предикатом (само)идентичности, равно как и конкретный характер последней, зависят от способа существования, или (само)осуществления этого сущего. Если способ самоосуществления человека определяется через отношение к Границе, и выражается стратегиями Границы, – следует ожидать, что вопрос о самоидентичности человека может иметь разный ответ в зависимости от реализуемой граничной стратегии, от области (ареала) Антропологической Границы. Только в Духовной практике из всех стратегий Границы, в отличие от Бессознательного или виртуальной реальности, идентичность цельного сознания не является исключенной.

В рамках парадигмы Духовной практики наличие мета-антропологической перспективы создает полную определенность в проблеме самоидентичности человека. Однако эта определенность описывает не одно, а два решения проблемы, взаимно противоположные друг другу: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто – и тогда самоидентичности не имеет. Возникает альтернатива: самореализация в парадигме Духовной практики несет претворение недоопределенного энергийного «Я», «субъектности без субъекта», либо возводящее «субъектность» в *личность* со всею полнотой идентичности, либо растворяющее «субъектность» вместе с ее начатками идентичности в *Ничто*.

Другой, западный подход к проблеме субъектности, как в случае постмодернистского сознания, ведет на распутье, в перманентную онтологическую бифуркацию. Различия между этими ситуациями отнюдь не теоретические, а жизненные, не в философской позиции, а в способе и самом итоге самоосуществления человека. Альтернатива не имеет априорного решения. Нет и не может быть доказательства того, что такая-то из

представляющихся стратегий «истинна», тогда как прочие «ложны». Выбор между самоосуществлением в лицетворении нашего недопеченного «Я» или же в его растворении – предмет не теоретического доказательства, а творимой истории, личной и общей [9, 156-166].

Православная трактовка личности, включающая «экстатическую соотнесенность с Иным» (Х. Яннарас), показывающая различия тех эпохальных инаковостей, на которых было сосредоточено историческое человечество, отличается от философской трактовки субъекта и инстанции Эго в западноевропейской мысли. Вместо эгоистической позиции индивида православная мысль предлагает личностность в соотнесении с Другим на уровне дарообмена, который не предполагает ожидания возвращения дара, его возмездие. Именно такой уровень личности и отношений С. Хоружий называет «антропологической моделью третьего тысячелетия».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви [Текст] /И. Зизиулас. / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
2. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга,1991. – 524 с.
3. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] /П. Сорокин. / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М.· Политиздат, 1992. – 543 с.
4. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. [Текст] /М. Фуко.– СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
5. Хоружий С.С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. [Электронный ресурс] /С. Хоружий. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm, 2005. – 11 с.
6. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. [Текст] /С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005, – 408 с.
7. Хоружий С.С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. Режим доступа: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/007_Horuzhy_Nasushnost_ Podviga.doc.
8. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. [Электронный ресурс] /С. Хоружий. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm. – 21 с.
9. Хоружий С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека: Сборник статей. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. – Москва, 2000; Режим доступа: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm. «Омега» ("Библиотека православного христианина"). – 184 с.
10. Хоружий С.С. Глобалистика и антропология. [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm. – 18 с.
11. Яннарас Х. Вариации на тему «Песни Песней» (эссе о любви) // Община XXI век. - №№ 10, 11 - 2001 г., 1-8, 10-13 - 2002 г., 1, 2 – 2003.
12. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. [Электронный ресурс] / Х. Яннарас. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – Режим доступа: www.pagez.ru.
13. Яннарас Х. Избранное. Личность и Эрос. / Х. Яннарас. – Серия «Книга Света». – М.: Изд-во РОССПЭН, 2005. – 480 с.
14. Ячин С.Е. Состояние метакультуры [Текст] / С.Е. Ячин. //Философия и культура. (Научный журнал Института философии РАН) 2008. – №7. – С.126-139.
15. Ячин С.Е. Состояние «Мета …» Метакультурное сообщество. [Электронный ресурс] / С.Е. Ячин, В.Н. Соколов. //Альманах «Восток». – Выпуск: № 2(43), сентябрь 2007. – Режим доступа: http://www.situation.ru/sit/ru/ images/j_title.gif.

N. Burykina

THE ORTODOX CONCEPT OF THE WORLD AND A PERSON – THE TRANSITION TO THE THIRD THOUSAND'S ANTHROPOLOGICAL MODEL

Abstract: this article is about the modern concepts of the world and a person that exist in philosophy and draw from Orthodox religion. Spiritual crisis of European civilization, the personal concept, the concept of egocentrism and individualism leads the philosophical thought to the Orthodox concept of the world and a person.

Key words: a personality, ontology, anthropological boundary, the gift.

УДК 101. 1 : 316

Вершилов С.А.

КУЛЬТУРА ВОЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ЗЕРКАЛЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)*

Аннотация: В современных условиях меняются контуры того пласта военно-политических отношений, который предназначен и реализуется для исключения попыток деструктивных сил нанести ущерб военными средствами существованию мирового сообщества. В данной статье представлен социально-философский анализ диалектики общего – процессов глобализации и особенного – национальных культур военной безопасности.

Ключевые слова: вооружённые конфликты, глобализация, культура военной безопасности [1], миропорядок, процессы глобализации, субъекты военно-политической практики.

Позиция рационально мыслящих отечественных и зарубежных учёных и политиков представляется убедительной в том, что к началу XXI-го столетия картина социального бытия человечества приобрела новый вид, и её абрис продолжает динамично меняться [2]. Обращает на себя внимание и тот факт, что в военно-политических отношениях стали превалировать две тенденции, к сожалению, не дополняющие, а взаимоисключающие друг друга. С одной стороны, очевиден интерес к созданию механизмов всеобъемлющего управления планетарными процессами по недопущению войн и вооружённых конфликтов, а с другой – проявляется ярко выраженное, устойчивое стремление к доминированию в эпоху глобализации одной сверхдержавы – США.

В содержании мирового философского и военно-политического дискурсов по проблемам мироустройства в третьем тысячелетии, по суждению автора, постепенно, но всё обстоятельней, оформляется доминанта о встроенности культуры военной безопасности в рамки процессов глобализации. В современной литературе нет пока ещё однозначного ответа на данное утверждение, и, если говорить о том, что сделано философами и представителями других научных направлений для его нахождения и обоснования, то, к сожалению, здесь имеются достаточно скромные результаты [3].

Как представляется, в разрешении этой задачи наиболее понятным и продуктивным может выступить социально-философский анализ диалектики общего и особенного. Логично предположить, что в качестве первой части парной категории следует рассматривать процессы глобализации, а второй – развитие национальных культур военной безопасности.

Спору нет, в данном случае *общее* достаточно чётко отражает стремление различных стран принять участие в военно-политических процессах глобализации с соблюдением для каждой из них своих интересов. В то же время, *особенное* предполагает, ко всему прочему, ещё и учёт естественно-исторического развития государственных образований и соблюдение их суверенитета. Другими словами, «символ всеобщего» представляет собой не столько изменения в движении людей и вещей, сколько способ идентификации событий и явлений субъектами военно-политической практики. При этом традиционные взгляды в сфере защиты и обороны, характерные для локальных обществ и наций с различным менталитетом радикально интерпретируются, их место занимает иной подход, заметно отличающийся от прежних контекстов. К тому же, по мысли Н.Я. Веретенникова, и с этим следует согласиться: «… начинают «работать» изменившиеся духовные, в том числе, ценностно-нравственные единящие принципы» [4; 130].

На первый план, хотя достаточно медленно и неуверенно, а, если быстро, то не всегда адекватно реалиям, выдвигается сознательная ориентированность ряда военно-политических «игроков» и их деятельности на всеобщие нормы, принципы и парадигмы.

Нетрудно обнаружить, что в современных условиях это накладывает свой отпечаток на функционирование национальных культур военной безопасности. Как утверждает С.Б. Шинёв: «…процессы глобализации, несомненно, привносят немало нового как в количественно-качественные характеристики устойчивости и жизнеспособности современных обществ, так и в содержание и пути обеспечения их военной безопасности» [5; 622].

Сказанное выше, требует принципиально важного пояснения, которое заключается в двойственном значении «символа всеобщего» по отношению к явлению, заявленному в теме статьи. С одной стороны, что касается политики глобализации, правомерно соотносить и со всеми «игроками» военно-политических действий, у которых при этом не должна возникать потребность в отказе от своей индивидуальности и своеобразия.

* © Вершилов С.А.

С другой – процессы глобализации в военной области более не предстают локальным (частным), а выступают общим достоянием.

Подобное, разумеется, вполне естественно и необходимо. Вместе с тем, логика разума подсказывает, что в мозаике планеты контур культурной составляющей военной безопасности оказывается менее радужным. Но это ещё не всё, поскольку его крайне негативное проявление особенно отчётливо становится заметным тогда, когда дело касается независимости той или иной страны. Собственно говоря, как раз процессы глобализации наносят ощутимый ущерб «краеугольному камню» Вестфальского мира [6; 230-235] – национальному государственному суверенитету. В каком ракурсе решать данную проблему: в соответствии с логикой абсурда, как до недавнего времени поступали и поступают США? Или действовать, как справедливо полагает В.С. Овчинский: «… осмысленно, коллективно, используя все инструменты политики, экономики, разведки и, в последнюю очередь, военный потенциал?» [7; 467].

Вне всякого сомнения, последнее видится явно привлекательнее, но, к сожалению, практика свидетельствует об обратном. Основанием такого утверждения выступают направления, по которым процессы глобализации оказывает своё влияние на качество и самодостаточность культуры военной безопасности.

Например, сегодня глобализация не предполагает лобового давления на проведение внутренней и внешней политики государств, оно, скорее, опосредованно. Вместе с тем, не стоит оставлять без внимания тот факт, что «символ всеобщего» подтачивает «кровеносную» основу государственных образований – социокультурную идентичность, аккумулирующую историческую память и реализующую потребность в самосохранении. В этом смысле достаточно весомый ряд процессов глобализации влияет на обострение её кризиса вообще, и культуры военной безопасности – в частности.

Логично утверждать, планетарные демография, информатизация, стандартизация, ценностная универсализация и иные обстоятельства постоянно наталкиваются на национальную идентичность культур военной безопасности как на препятствие своему естественному развитию. Кроме того, её можно сравнить с центральным ядром, которое хранит и оберегает устоявшиеся, накапливавшиеся порой тысячелетиями, а потому наиболее прочные представления этносов о самих себе.

Поэтому не случайно продолжаются вооружённые конфликты, исход которых зависит от надёжности или рыхлости сложившихся национальных устоев, их бескомпромиссности и жёсткости. И, напротив, противоборство только что непримиримых «игроков» можно нейтрализовать, если проявить гибкость и способность к адаптивному изменению, обновлению без утраты сильных сторон культур военной безопасности.

Нельзя не заметить также эрозию военно-политических институтов многих государств. С одной стороны, в ходе интеграционных взаимодействий они передают ряд своих функций наднациональным органам. С другой – эти процессы являются лишь отражением растущего могущества транснациональных структур, влияние которых превосходит возможности любого отдельно взятого государственного ведомства, чья практика связана с военной сферой. Не подвергается сомнению, регулирование деятельности подобных конструкций в рамках отдельно взятого государства зачастую оказывается бессмысленным.

Однако, вряд ли правильно предсказывать полное исчезновение национальных государств. Скорее следует ожидать, что они будут постепенно утрачивать функции носителей суверенитета, безопасности и включаться в иерархическую вертикаль военно-политических отношений.

Неправомерно обходить вниманием и то, что в условиях информационной открытости мирового сообщества появляется широкая возможность выбора, а это бросает вызов как отдельным индивидам, так и целым сообществам.

В числе последних оказывается и национальное государство, культурное ядро которого размывается. Его подменяют глобально узнаваемые символы, которые рождает общее пространство информации и коммуникаций.

В такой ситуации увеличение количества террористических акций во всём мире, включая развитые страны Запада, предстаёт одним из ответов на угрозы культурного глобализма через утверждение «осязаемых» этнокультурных ориентиров идентичности.

Отсюда явствует, глобализация стремится перекроить накопленные традиции и обычаи, «размазать» в своих процессах, и, тем самым, предлагает, своего рода, квалификационный турнир на проверку их стойкости и жизнеспособности.

Реакция на такой вызов, как правило, выражается в подъёме национализма и сепаратизма, а теперь уже и вооружённого пиратства (например, в Сомали) в рамках национальных сообществ, а также их дроблением на более мелкие, то есть субнациональные. Последние, в свою очередь, крайне слабо подвержены контролю и управлению, что накладывает глубокий отпечаток не только на господствующие традиции и ценностные ориентации, но и на взаимоотношения в области культуры военной безопасности.

Вывод здесь очевиден – кризис националь-

ной идентичности, эрозия военно-политических институтов, лавинообразное увеличение объёма и скорости информационных потоков обуславливают трансформацию суверенитета государств далеко не в лучшую сторону.

Таким образом, процессы глобализации размывают классические национальные отношения, но, вместе с тем, способствуют подъёму самосознания малых народов, поддерживая тенденцию к увеличению числа субъектов военно-политической практики.

Кроме того, принцип самоопределения, вплоть до отделения, применяемый к национальным меньшинствам многонациональных государств, ведёт к росту количества недееспособных политических образований. Одновременно обостряется кризис национальной идентичности уже устоявшихся сообществ, в том числе, таких как Германия, Франция, США и Россия. Всё это серьёзно влияет на проблемы обеспечения как национальных культур военной безопасности, так и региональных и международной.

Анализ отечественной и зарубежной научной военно-политической литературы убеждает в том, что осталась одна сверхдержава, которая продолжает заявлять претензии о ведущей роли на планете в военной области и положении своеобразной глобальной империи в наступившем тысячелетии.

Эти притязания откровенно сформулировал З. Бжезинский: «Цель политики США должна без каких-либо оправданий состоять из двух частей: … закрепить собственное господствующее положение… и создать геополитическую структуру, которая будет смягчать неизбежные потрясения и напряжённость. Успех, достигнутый в этом деле, надлежащим образом узаконит роль Америки как первой, единственной и последней истинно мировой сверхдержавы» [8; 254].

Борьба против международного терроризма придала новый импульс имперской геостратегической инициативе Соединённых Штатов. Однако это проявление активности, с большой долей вероятности, имеет шанс остаться в истории в качестве великой геополитической утопии XXI века (по крайней мере, его первых десятилетий). Дело не только в историческом опыте, что производимые в прошлом попытки в создании глобальных империй – от римской и британской до «тысячелетнего рейха» и «победы коммунизма во всём мире» под эгидой СССР – претерпевали неудачи. Суть в том, что палитра современной картины мира совсем иная, и, как справедливо подчёркивает Б.Н. Кузык: «…не только потому, что существует около 230 самостоятельных государств и территорий с разнообразными и подчас противоречивыми интересами, но и потому, что имеется несколько центров … силы, которые не пойдут послушно в фарватере американской политики» [9; 38-39]. Речь, прежде всего, идёт о локальных цивилизациях – китайской, индийской, российской, японской, мусульманской, латиноамериканской и других, имеющих свои собственные интересы.

Поэтому неправомерно обходить вниманием формирование цивилизаций четвёртого поколения, которые являются ответом на унифицирующие попытки Запада предложить миру систему своих ценностей культуры военной безопасности. Иными словами, некорректно и непродуктивно навязывать *своё особенное* тому общему, что составляет канву сбережения человечества.

Именно о такой негативной форме военно-политических взаимодействий достаточно сущностно и содержательно размышляет М. Блюменталь: «Жизнь, лишённая трансцендентного проекта, волей-неволей ограничивается существованием «здесь и теперь», и потому старается сделать это существование как можно более приятным и комфортным» [10; 53]. Логика мышления подсказывает, подобный подход на практике гарантировано приводит в «социально-философский и военно-политический тупики».

Было бы также ошибочным полагать (вслед за А.А. Зиновьевым), что время цивилизаций прошло, и они будут поглощены глобальным сверхобществом [11; 24]. Напротив, в XXI веке военно-политические отношения, выбор между возможностью войны или диалога и партнёрства будут определять судьбу человечества. С большой долей вероятности можно утверждать, что именно здесь будет проходить оселок (стержень) глобальной культуры военной безопасности первого столетия нынешнего тысячелетия.

Вне всякого сомнения, началом крушения однополярного мира и очередным «водоразделом» в развитии национальных культур военной безопасности было положено событиями в США 11 сентября 2001 года. Последовавшая за этим антитеррористическая операция коалиции только ускорила данные процессы, и выступила мощным импульсом становления нового мирового порядка. Здесь следует отметить, по прошествии многих лет с достаточной определённостью остались инкогнито как реальные исполнители страшных терактов, так и их организаторы.

Вместе с тем, является непреложным: за совершёнными преступлениями стоят не абстрактные, а реальные силы культуры смерти и агрессии. Именно они предприняли попытку проверить на прочность американоцентричный подход планетарного жизнеустроения, и, кроме того, доказать опрометчивость претензий США на глобальное первенство в наступившем тысячелетии.

Как бы там ни было, но это им вполне уда-

лось. Лавры первенства, на которые рассчитывала Америка, и, как казалось, вполне обоснованно, не стали для мирового сообщества истиной в последней инстанции. Чувствительный удар был нанесён многим системам национальной безопасности Соединённых Штатов: внешней разведке, внутренней безопасности, защите авиалиний. А военное могущество сверхдержавы, что и произошло на самом деле, также обнажило изъяны, поскольку не справилось с обеспечением безопасности мирных граждан в центре Нью-Йорка и Вашингтона от нанесения ударов группой террористов.

Нетрудно обнаружить, что по внешним проявлениям это несчастье явилось для США не менее значимым (если не большим!) событием с трагическими последствиями, чем уничтожение флота в Пёрл-Харборе, внеся коррективы в самодостаточность нации.

Спору нет, в последующем потрясённое самолюбие американцев превратилось в сильный катализатор единения народа. Вместе с тем, воспроизведение в сознании людей постулата о военно-политическом субъекте, недоступного для нападок и критики, находящегося в положении «жена Цезаря вне подозрений», эволюционно перестаёт превалировать как на планете в целом, так и внутри самой страны – в частности.

Неубедительной представляется и позиция ряда исследователей показать в больших, чем на самом деле, размерах прямые последствия терактов 11 сентября 2001 года для придания новой формы мировому сообществу [12]. Логично утверждать, такой подход учёных и политиков явно не способствует нахождению ответа на вопрос о месте и роли субъектов военно-политической практики в мировом сообществе.

Было бы верным полагать, трагические события – это скорее символический пик или точка бифуркации, подготовленные развитием явлений и процессов глобализации в последние десятилетия. Тем не менее, вполне очевидно, что речь идёт о долгосрочных изменениях, весомо оказывающих своё воздействие, в узком смысле слова – на культуру военной безопасности, а в широком – на всю палитру военно-политических отношений.

В современных условиях, когда после сентябрьских событий 2001 года прошло несколько лет, и первые, подверженные эмоциям, суждения сменились более трезвыми и взвешенными оценками, отчётливо проявляется абрис, по крайней мере, двух обстоятельств.

Во-первых, серьёзный кризис существующих – уже постконфронтационных – механизмов культуры военной безопасности, которые в эпоху глобализации, просто-напросто, пробуксовывают в своём функционировании.

Во-вторых, полная непредсказуемость принципов, параметров и содержания формирующейся новой системы военно-политических взаимодействий. Вместе с тем, в настоящее время достаточно определённо можно согласиться лишь с крахом однополярного мира, то есть системы военно-политических отношений, которая, казалось бы, уже начала формироваться после распада СССР. Если говорить более конкретно, то речь идёт о следующих факторах, подтверждающих крушение старого миропорядка.

Первый. Предложенное гипертрофированным эгоизмом и амбициями США жизнеустроение не может обеспечить эффективную миссию культуры военной безопасности ни в мире, ни в «доме» инициатора, по крайней мере, в ближайшие десятилетия нового тысячелетия.

Второй фактор. Концепция многополюсного мира также не способна быть прочной конструкцией нового мирового порядка, поскольку сентябрьские 2001 года акции убедительно показали не только, что ни один полюс силы не в состоянии защитить себя в одиночку, но и то, что все они одновременно и в одинаковой степени уязвимы. Непрекращающаяся череда вооружённых конфликтов и терактов продолжает оставаться ярким тому подтверждением.

Третий фактор. Механизмы коллективной безопасности СНГ оказались незадействованными, что может привести, с большой долей вероятности, к их окончательной деградации.

Четвёртый фактор. Столь же бесполезным для противодействия важнейшим вызовам XXI столетия оказался и потенциал НАТО. Теперь уже ясно даже руководству альянса: ресурсы организации создавались под совершенно другие военные задачи, нежели борьба с международным терроризмом, вооружённым пиратством и иными угрозами современности.

Пятый фактор. События 11 сентября нанесли также мощный удар по Организации Объединённых Наций, которая оказалась невостребованной в новой исторической ситуации.

Однако неверно мыслить, что не происходит трудный поиск ценностных оснований военно-политического единения всего мира, которые рождаются, к сожалению, из тревожного ощущения растерянности. Как бы там ни было, но появилась потребность в приобретении умений и навыков признавать различия и способствовать их коммуницированию друг с другом, чтобы противоречия могли институционализироваться, а напряжения культуры военной безопасности – стабилизироваться. «Признание различий – признание других в их инаковости, – как справедливо подчёркивает Н.В. Мотрошилова, – может быть причислено к признакам общей идентичности» [13; 17].

Таким образом, культура военной безопас-

ности преображается, не становясь ни лучше, ни хуже – она оказывается другой. Перемены, происходящие в глобализирующемся мире, диктуют необходимость изменения военно-политических отношений. Пытаться не замечать, игнорировать это обстоятельство, либо отказаться от глобализации, повернуть вспять – есть реакционная и весьма деструктивная утопия, «сон в движении к краю пропасти». Как бы там ни было, но всевозможные программы, предусматривающие изоляционность культуры военной безопасности различных государств, следует воспринимать как несостоятельные, ущербные, вредные и даже преступные.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Авторское понимание культуры военной безопасности следующее: культура военной безопасности – это пласт военно-политических отношений, предназначенный и реализуемый для исключения попыток деструктивных сил нанести ущерб военными средствами существованию мирового сообщества (если в масштабе страны – то нации, государственного образования).
2. См., например: Блюменталь М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта // Вопросы философии. 2007. № 1. – С. 41-60; Братерский М.В. Мир и Россия сегодня и завтра // Безопасность Евразии. 2007. № 2. – С. 499-500; Злобин Н.В. Второй новый миропорядок: Геополитические головоломки. – М.: Эксмо, 2009. – 320 с.; Мартыненко С.В. Глобализация как новый социально-политический процесс // Безопасность Евразии. 2007. № 4. – С. 504-512; Филатов Т.В. Постмодернистская наука и экзистенциальные перспективы современной цивилизации / Под общ. ред. проф. О.И. Кирикова. Воронеж: ВГПУ, 2008. – 107 с.; Brzezinski Z. Second Chance: Three President and the Crisis of America. – New York: 2007; Christopher Layne. Impotent Power? Re-examining the Nature of America's Hegemonic Power // The National Interest. September-October, 2006. – P. 41-47; Hewson M., Sinclair Timothy J. Approaches to Global Govermance Theory. New York: 1999; Luard E. The Globalization of Politic. London: 1990 и другие.
3. См., например: Волешко В.С., Лутовинов В.И. Военная политика и военная безопасность Российской Федерации в условиях глобализации / Под общ. ред. А.С. Рукшина. – М.: Воениздат, 2007. – 400 с.; Капто А.С. Природа человека в ракурсе войны и мира // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 3. – С. 179-197; Козлов В.А. Роль военной силы в урегулировании локальных вооружённых конфликтов в условиях глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 6. – С. 252-258; Моздаков А.Ю. Понятие безопасности в классической и современной философии // Вопросы философии. 2008. № 4. – С. 18-25; Рыбалкин Н.Н. Философия безопасности. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2006. – 296 с.; Серебрянников В.В. Природа человека: источник войн или миролюбия. – М.: Научный мир, 2007. – 356 с.; Урсул А.Д., Урсул Т.А. Феномен безопасности в синергетическом ракурсе // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 4. – С. 222-238.
4. Веретенников Н.Я. Глобальные процессы и проблема индивидуальной идентичности / Личностное самоопределение в русском духовном опыте: функционально-контекстуальный подход. Монография. – Саратов: Изд-во «Научная книга», 2006. – 176 с.
5. Шинёв С.Б. Новый взгляд на проблему безопасности // Безопасность Евразии. 2005. № 4. – С. 619-623.
6. Вестфальский мир был заключён европейскими державами в 1648 году после кровавой Тридцатилетней войны в Европе. – См. об этом подробнее: Кортунов С.В. Крушение Вестфальского мира и становление нового мирового порядка // Безопасность Евразии. 2007. № 4. – С. 230-260.
7. Овчинский В.С. На пути к «плодотворным садам свободы»? (Пять лет войны с терроризмом) // Безопасность Евразии. 2007. № 4. – С. 459-467.
8. Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. – М.: Междунар. отношения, 1998. – 412 с.
9. Кузык Б.Н., Ю.В. Яковец. Россия – 2050: стратегия инновационного прорыва. 2-е изд., доп. – М.: Издательство «Экономика», 2005. – 624 с.
10. Блюменталь М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта // Вопросы философии. 2007. № 1. – С. 41-60.
11. См.: Русская цивилизация. – М.: Контакт РЛ, 2000. – 378 с.
12. См., например: Суслов Д.В. Американский фактор и его эволюция // С.А. Караганов (ред.). Мир вокруг России: 2017. Контуры недалёкого будущего. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 101-114; Фартышев В.И. 11 сентября и Афганистан // Последний шанс Путина (Судьба России в XXI веке). / В.И. Фартышев. – М.: Вече, 2005. – 480 с.; Christopher Layne. Impotent Power? Re-examining the Nature of America's Hegemonic Power // The National Interest. September-October, 2006. – P. 41-47.
13. Мотрошилова Н.В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность // Вопросы философии. 2004. № 12. – С. 14-27.

S. Vershilov

THE CULTURE OF MILITARY SAFETY IN A MIRROR OF A PROCESSES OF GLOBALEZATION (SOCIAL AND PHILOSOFIC ANALYZE)

Abstract: In modern conditions contours of that layer of military political relations, which is intended and realized for an exception of attempts of destructive forces to cause the damage military means to existence of the world community are changed. In given article analyze of dialectics of the general – of a processes of globalization and of special – national cultures of military safety are presented social-philosophical.

Key words: armed conflicts, globalization, culture of military safety, world order, processes of globalization, subjects of military-political practice.

УДК 316.4: 122. 123.

Веселкова Е.О.

ФЕНОМЕН ЭМИГРАЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ*

Аннотация: В данной статье дается социально-философский анализ феномена эмиграции. Такой анализ позволяет рассмотреть эмиграцию через призму понятий потребность, возможность, свобода, зависимость, необходимость, а так же выявить первопричину и сущность изучаемого явления.

Ключевые слова: эмиграция, сущность, свобода, необходимость, потребность.

Эмиграция – уникальное общественное явление, которое возникло с момента формирования института государства. К настоящему времени эмиграция во многом определяет развитие отдельных стран и целых регионов, оказывая значительное влияние на все сферы жизни общества, как государств-реципиентов, так и государств-доноров. Ее последствия исследователи оценивают как сложные и противоречивые. Именно этим объясняется неослабевающий интерес ученых к проблемам эмиграции.

На данный момент существует множество трудов посвященных феномену эмиграции. Однако подавляющая часть работ имеет характер исторического, политологического, социологического исследования, что обусловлено вполне естественным желанием использовать опыт предшественников, обосновавшихся за рубежом. Подобные исследования, при всей своей несомненной ценности не позволяют осознать эмиграцию как явление в целом, сосредотачиваясь преимущественно на его частных сторонах. В связи с этим единого понимания природы феномена эмиграции ни в отечественной, ни зарубежной историографии так и не сложилось.

Для того чтобы понять ту общую природу эмиграции, которая скрывается за всем многообразием конкретных фактов, необходимо перейти на качественно новый, философский уровень изучения феномена, не ограничиваясь его исключительно внешними проявлениями, осмыслить в предельно общих понятиях и категориях.

Сущность любого явления, в том числе и эмиграции, определяется его причиной. В философии категория «причина» используется для обозначения генетической связи явлений. В частности, причина – это то, что обусловливает, вызывает, определяет, изменяет, производит или влечет за собой другое явление: последнее называется следствием [7, 382].

В научной литературе в качестве синонима причины очень часто используется понятие «фактор» – движущая сила какого-либо процесса. Действительно, если речь идет о естественных процессах, то их причиной является определенный фактор или набор факторов. Так, например, чтобы дистиллированная вода кипела, нужно при нормальном давлении ее нагреть до ста градусов. Однако причина социальных процессов, к которым относятся и эмиграция, не может быть сведена к одним факторам, т.к. только от индивидуальной реакции человека на объективные факторы зависит: станут ли эти факторы причиной действия или нет.

Реакция человека на окружающую среду определяется его потребностями. Потребность представляет собой особое состояние индивида, источник его активности. Она выражается в интересах, желаниях, стремлениях, она взаимосвязана с установками, ценностными ориентациями, мотивами, т.е. с основными элементами механизма формирования социального поведения.

При этом современная концепция причины социальных, и в том числе и эмиграционных процессов, состоит не только в объяснении ее как отношения объективных и субъективных факторов, т.е. реального бытия и потребностей, но и в рассмотрении возникающих между ними противоречий. Необходимо отметить, что это не просто противоречия, ибо различия между потребностями личности в тех или иных благах и возможностью их получения имеются всегда. Это противоречия определенного уровня остроты, как бы «момент истины». Причина выступает как особая форма отношений между объективными факторами и субъективными характеристиками, в частности, потребностями. В контексте поведения факторы выступают как объективное, а причины – объективно-субъективное явление. Именно потому, что причина носит объективно-субъективный характер, она может не сопровождаться действием, несмотря на достижение необходимой остроты противоречия между факторами и потребностями [8, 193].

Само противоречие между потребностями и объективными факторами может быть выражено через понятие возможность (способность стать действительностью в сложившихся условиях), так как противоречие заключается в отсутствии возможности реализации потребностей в сложившихся условиях.

Таким образом, причина социальных явле-

* © Веселкова Е.О.

ний вообще, и причина эмиграции в частности, представляет собой отношение потребностей человека к возможностям их реализации. Соответственно, чем больше у человека потребностей и меньше возможностей для их реализации на определенной территории, в определенной стране, тем весомее будет причина эмигрировать из этой страны и наоборот.

Потребности связывают всех живых существ с окружающим миром, делают их зависимыми от мира. Наличие потребностей само по себе означает несвободу живого вообще, а так же и конкретную несвободу: от объектов этой потребности, от желания ими владеть. Состояние актуализации потребности и особенно невозможность ее удовлетворения человек переживает как состояние несвободы. Соответственно, удовлетворение потребности вызывает в человеке ощущение свободы [3, 209-211]. Он начинает думать о себе как о свободном, независимом.

Представление о взаимосвязи потребностей и возможностей их удовлетворения лежит в основе понимания П. Сорокиным сущности человеческой свободы. Философ пишет: «…человек свободен тогда, когда он может делать то, что ему нравится, может не делать того, что он не хочет делать, и не вынужден терпеть то, чего он не желает терпеть. Следовательно, его свобода становится ограниченной, если он не может делать то, что он хочет, если он должен делать то, что он предпочел бы не делать, и вынужден терпеть то, чего ему терпеть не хотелось бы» [10, 563].

Индивид с ограниченным кругом желаний может ощущать себя свободным в пределах тех возможностей, какие имеются у него для удовлетворения его потребностей (аскет, дервиш, заботливая мать, привязанная к своему ребенку, которому подчинены и ее время, и ее поступки). И наоборот – человек с широкими возможностями для удовлетворения своих желаний (мультимиллионер) может быть совершенно несвободным, если многообразие, интенсивность и характер его стремлений превышают возможности их реализации.

П. Сорокин определил свободу как отношение имеющихся возможностей для удовлетворения потребностей к совокупности этих потребностей. «Если в целом «сумма потребностей» превышает «сумму возможностей» для их удовлетворения, индивид – не свободен, и свободен тем менее, чем меньше числитель по сравнению со знаменателем. Если числитель больше, чем знаменатель, или равен ему, то индивид свободен» [10, 564].

Таким образом, невозможность реализации потребности является не только причиной эмиграционных явлений, но и характеризует степень свободы индивида. В связи с этим можно утверждать, что чем свободнее чувствует себя человек там, где живет, тем меньше у него причин эмигрировать, и наоборот.

Причина эмиграции, в самом общем виде, состоит в том, что потенциальный эмигрант ощущает себя несвободным в связи с невозможностью реализовать какие-то из своих потребностей в стране проживания. Соответственно, целью эмиграции становится достижение состояния свободы.

Но что есть свобода? Существует более ста определений понятия «свобода», большинство из которых связывают свободу с отсутствием ограничений или давления, возможностью действовать по-своему, независимо. Например, современный автор предлагает следующее определение: «свобода – категория, характеризующая степень обособленности, независимости одного предмета от других и противостоящая бинарной зависимости, детерминированности» [4, 5].

Можно выделить целый ряд трактовок свободы, основанных на соотношении свободы и той или иной области ее ограничения. Так, существуют концепции свободы психического по отношению к физическому (З. Фрейд); свободы сознания по отношению к физическому бытию (Ж.П. Сартр); свободы как моральной необходимости, стремления, детерминирующегося разумом, к лучшему (Г.В. Лейбниц); свободы как осознанной необходимости (Б. Спиноза, Т. Гоббс, И.Г. Фихте, Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин) [6, 13].

Согласно представлениям И. Канта свобода, в космологическом смысле, есть «способность самопроизвольно начинать состояние» [5, 478] – способность материальных систем начинать любой процесс, имея в качестве побуждающей к нему силы не какую-то внешнюю, а только внутреннюю причину. Среди явлений, происходящих в природе, философ выделил как несущие в себе проявление свободы лишь те, которые скрывают за собой субъект деятельности, наделенный способностью как начинать, так, следовательно, и прекращать эту деятельность.

С. Кьеркегор, К. Ясперс, Г. Маркузе рассматривают свободу как некое иррациональное начало, противоречащего всему рациональному[6, 13]. Н.А. Бердяев, считал что осуществление «целей познания без обращения к религиозному опыту» невозможно, поэтому философ искал «свободы в религии» [1, 25]. В свободе заключено абсолютное совершенство плана творения, т.к. именно свобода является внутренним признаком каждого существа, сотворенного Богом. Свобода, по Н.А.Бердяеву, есть творчество. Л.И. Шестов высшее проявление свободы человека, так же как и Н.А. Бердяев, несмотря на декларируемую несхожесть их концеп-

ций, обнаруживает в творчестве [13, 41].

Согласно Г.П. Федотову, свобода – это производное от культуры явление. Различая разные виды свободы, он выделяет свободу «личности от общества – точнее от государства и подобных ему принудительных общественных союзов» [11, 257]. Свобода, таким образом, понимается им как права личности.

Социальные права и гарантии этих прав, отсутствие препятствий и ограничений в деятельности, независимость от чуждых общественных или иных сил и факторов, внешнего принуждения пресекающего волеизъявление индивида – это наиболее упрощенное, но наиболее понятное человеку представление о свободе. Поэтому очень часто свобода для эмигранта ассоциируется с обретением независимости от внешнего воздействия, которое осуществлялось на родине, и тем самым, препятствовало удовлетворению потребностей.

Однако свобода – это нечто большее, чем отсутствие притеснения [12, 49]. Независимость, к которой стремиться индивид, покидая родину – это лишь один из аспектов свободы, согласно терминологии Э. Фромма, – негативный или «свобода от». Достигается эта свобода как раз через изменение внешних обстоятельств (в борьбе за свободу, независимость, самостоятельность) и/или через изменения внутреннего настроя (борьба с собой, самоограничение, отказ от желаний и намерений, отдаляющих от высших целей).

Положительный аспект свободы – «свобода для» – позитивная свобода – свобода в смысле реализации личности, т.е. реализации интеллектуальных, эмоциональных и чувственных способностей» – пишет Э. Фромм. «Свобода для» – это стремление к духовному росту, самосовершенствованию, а значит, это творчество, это самоосуществление через освоение мира: преобразование неблагоприятных (чуждых или отчужденных) обстоятельств в благоприятные (свои), наращивания многообразия и целостности личного существования [12, 261].

Однако без «свободы от» «свобода для» недостижима. Ведь путь отречения, выбранный в качестве главного, ведет к мироотрицанию (как, например, в некоторых направлениях индуизма и буддизма), к сворачиванию, упрощению, сужению существования. Таким образом, эмигрант, действительно, становиться свободным, если обретя вне своей родины независимость от неблагоприятных факторов, влиявших на его жизнь, он будет удовлетворять потребности, способствующие его духовному развитию.

Эмиграция – выезд человека из одной страны в другую – это деятельность и для многих людей она является шагом отчаяния, необходимостью. Неудовлетворенность индивида на прежнем месте жительства, которая может быть вызвана разными факторами, в какой-то момент перерастает в отрицание продолжения проживания на прежнем месте жительства, и эмиграция представляется человеку необходимой – закономерной. Необходимость эмиграции, таким образом, определяется причиной явления.

Причины, которые заставляют человека покинуть свою родную страну могут быть самыми разными. Человек рождается, растет, учится, получает образование, появляются планы на будущее – и вдруг решает уехать. У каждого своя история и свои причины, за каждым отъездом стоит чья-то непростая судьба. В самом общем виде причины эмиграции могут быть разделены на внутренние (невозможность удовлетворения духовных потребностей) и внешние (невозможность удовлетворения витальных потребностей).

Внутренние причины связаны с мировоззрением, системой нравственных ценностей каждого отдельного человека, принимающего решение об отъезде. Внешние причины – с реалиями, вынуждающие индивида поступать так, а не иначе, вне ориентации на внутренние установки, а зачастую и вопреки им. Применительно к эмиграции этими реалиями могут быть факторы, вызванные политической, экономической, социальной или религиозной обстановкой в стране, например, казни, ссылки, репрессии, штрафы, налоги, запрет на занятие государственных и общественных должностей, запрет на определенные виды деятельности и т.д.

В связи с этим необходимость может восприниматься как внутренняя и как внешняя. О внутренней необходимости возможно говорить в силу того, что каждый человек обладает определенным набором ценностей, идеалов, приоритетов. Внешняя необходимость связана с существованием устойчивого целого, с закономерностями окружающей действительности, с условиями, к которым индивид вынужден приспосабливаться.

В феномене эмиграции сочетаются черты внешней и внутренней необходимости. При этом внешняя необходимость эмиграции очень часто оказывается обусловлена внутренней необходимостью индивида, его нежеланием действовать, не ориентируясь на те нравственные ценности, которые он считает для себя значимыми. Поэтому для явления эмиграции существует взаимозависимость этих двух необходимостей – внутренней и внешней.

Чем сильнее влияние внешней необходимости, например, гонения со стороны государства или церкви, тем сильнее противодействие внутренней составляющей личности, которое находит выражение в эмиграционной деятельности. И, на-

оборот, чем сильнее желание индивида сохранить свое мировоззрение, ценности и ориентиры, тем больше стремление внешних сил уничтожить или, по меньшей мере, низвести эту внутреннюю необходимость до минимального уровня, обеспечивающего повиновение.

Необходимость – это то проявление свободы, с которым человек сталкивается в реальной жизни. Абсолютной свободы не существует, как не существует ее противоположности – абсолютной зависимости. Крайние проявления того или другого возможны лишь гипотетически. Абсолютная свобода подразумевает совершенную независимость по отношению сразу ко всем факторам окружающего мира, что невозможно в реальности, исходя из законов физики, определяющих существование самой этой реальности. Абсолютная зависимость также невозможна, поскольку полная зависимость любого объекта от окружающего мира, отсутствие в нем какой бы то ни было свободы и самостоятельности вообще позволяют говорить о бессмысленности выделения этого объекта в отдельную сущность.

Абсолютная свобода для человека так же невозможна, как и абсолютная свобода вообще. Речь идет даже не о физической свободе человека, а о его свободе от общества. Человек двойственен по своей природе: с одной стороны, он является одним из элементов целого, то есть мира, или, в данном случае, общества, а с другой стороны, он сам представляет собой выделяющееся из всего мира целое. Но для того, чтобы быть частью или целым в равной степени, необходима зависимость, детерминированность какими-то факторами, связь с окружающим миром. Эта взаимозависимость обретает характер необходимости, т.к. вне связи, вне зависимости немыслима и свобода [6, 15].

Свободу можно понять как познанную и осознанную необходимость. Философский энциклопедический словарь предлагает определить свободу как «способность человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на познание объективной необходимости» [9, 421]. В самом общем виде свобода – это такое состояние человеческой жизни, которое характеризует меру того, насколько личность самостоятельно выбирает и осуществляет лучшее из возможного.

При этом необходимость нельзя отождествлять с неизбежностью. Необходимость имеет вероятностный характер, поэтому человек может выбирать между возможностями, устанавливать, в соответствии со своими идеалами, а также знаниями о собственных границах и закономерностях внешней действительности, свой порядок жизни, встраивая его в порядок мира. «Настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор» [2, 325]. В ситуации выбора человек свободен и несвободен одновременно. Свободен в том, что в момент выбора имеет возможность предпочесть одно другому: его свобода воплощена именно в наличии альтернативы. Но несвободен в том, что должен принять определенное решение, что не может отказаться от выбора как такового. Эмиграция, будучи для индивида необходимостью, в то же время является результатом его осознанного выбора, поскольку, покидая родину, эмигрант надеется изменить свою жизнь к лучшему. Таким образом, эмиграцию можно представить как проявление свободы.

Итак, в ходе проведенного социально-философского анализа феномена было установлено, что любая эмиграция является результатом самоопределения личности, а значит, проявлением свободы. Первопричина эмиграции – это неудовлетворенность индивида на прежнем месте жительства, ощущаемая как состояние несвободы. Цель эмиграции состоит в сохранении и достижении свободы, что выражается в удовлетворении потребностей. Непосредственно для эмигранта выезд за рубеж, в другую страну представляется способом поиска и обретения свободы. При этом процесс поиска свободы в ходе эмиграции очень часто оказывается ограничен сформировавшимся у человека представлением о свободе. Для одних свобода является независимостью, для других – совокупностью возможностей, третьи в категорию «свобода» вкладывают иной смысл – свободу самовыражения, свободу творчества, для четвертых свобода есть ничто иное, как произвол, то есть возможность осуществлять свою свободу любыми способами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. – М., 1991.
2. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М., 1995.
3. Бондырева С.К. Миграция: сущность и явление. – М., Воронеж, 2004.
4. Калмыков Р.Б. Анатомия свободы. – Иваново,1995.
5. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. – М., 1963-1966.
6. Коханова А.В. Нравственный опыт русской эмиграции первой волны (Аспект свободы): Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05: – СПб., 2003.
7. Причина // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
8. Рыбаковский Л.Л. Миграция населения (вопросы теории). – М., 2003.
9. Свобода // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
10. Сорокин П. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. – СПб., 2000.

11. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 2. – СПб., 1991.
12. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
13. Шестов Л. Сочинения. В 2т. Т. 1. – Томск, 1996.

E. Veselkova

THE PHENOMENON OF EMIGRATION: SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Abstract: This article provides a socio-philosophical analysis of the emigration phenomenon. Socio-philosophical analysis allows us to consider emigration through needs, opportunities, freedom, dependence aspects, as well as to identify the initial cause and the nature of the phenomenon.

Key words: emigration, essence (main point), freedom, necessity, need.

УДК 101.1:316

Глушко О.В.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЭКОНОМИСТА*

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы формирования математической культуры личности в современном обществе, содержание математической культуры общества и личности экономиста, показана ее важность для профессиональной деятельности будущих специалистов, определяются основные аспекты (направления) ее формирования.

Ключевые слова: математическая культура, математическая культура экономиста, социальная значимость математических знаний, творческое математическое мышление, математическая интуиция, межпредметные связи.

Экономическая практика со всей очевидностью свидетельствуют о недостаточном внедрении передовых технологий принятия и реализации управленческих решений, среди которых важное место занимают математические и эконометрические методы и модели. Напрашивается вывод о том, что субъекты экономического управления не в полной мере обладают математической культурой, достаточной для принятия соответствующих их компетенции решений, что ведет к снижению эффективности экономической работы и не может, в свою очередь, не сказаться на состоянии дел в стране. С другой стороны, это свидетельствует о росте требований к повышению уровня математических знаний у всех категорий лиц, причастных к управлению в сфере экономики.

Отсутствие теоретических знаний о сущности и содержании математической культуры правомерно рассматривать как сдерживающий фактор в поступательном развитии сущностных сил личности экономиста, совершенствовании деятельности специалистов по планированию, организации и контролю в ходе исполнения служебных обязанностей. Наличие же такого знания (и умения!) позволит значительно успешнее решать задачу оптимизации управленческих усилий по формированию и совершенствованию математической культуры экономиста, каковая в современный период социально-экономических преобразований в стране приобрела актуальное, жизненно-важное значение. Таким образом, можно говорить о наличии противоречия между необходимостью такого рода знаний и умений и их явной недостаточностью.

Анализ сущностных свойств культуры показывает, что она тесно взаимодействует с математикой. Математическая культура есть особое социальное явление, которое может быть воспринято как качественное состояние общества и личности, подлежащее в ходе теоретического анализа структурированию по различным основаниям. В состав математической культуры общества входят следующие культурные комплексы: а) уровень развития математической науки в стране и в мире; б) состояние математических знаний в обществе и его субкультурах; в) учреждения, занимающиеся исследованиями в области математики; г) сообщество ученых, исследующих проблемы фундаментальной и прикладной математики; д) способность общества использовать математические методы и модели в решении задач исследования социальных и социально-экономических процессов в стране.

Экстраполируя содержание математической культуры общества на личность, можно в самом общем виде представить модель математической культуры личности, в содержании которой выделяются следующие элементы: а) понимание социальной значимости формируемых математических знаний, умений и навыков; б) уровень ма-

* © Глушко О.В.

тематических знаний, адекватный требованиям, предъявляемым к соответствующему характеру деятельности человека; в) способность личности добывать математические знания как под руководством педагога, так и самостоятельно; г) умение не только добывать математические знания, но и обрабатывать их, хранить и транслировать, т.е. мыслить математически; д) наличие умений и навыков использования математических методов и моделей при анализе профессиональной деятельности.

Как представляется, данная модель может служить основой реализации процесса формирования математической культуры личности. Однако выделим при этом некоторые аспекты. К ним можно отнести: а) понимание социальной значимости математических знаний; б) установление межпредметных связей с математикой общепрофессиональных и специальных экономических дисциплин; в) практическую направленность математики при анализе фактов профессиональной деятельности; г) умение добывать и обрабатывать знания, аргументировать их; д) формирование творческого математического мышления; е) способность к самообразованию; ж) уровень развития математической интуиции.

Так, *понимание социальной значимости математических знаний* требует целенаправленного развития мировоззрения обучаемого и понимания роли математики в формировании научной картины мира, позволяющей адекватно отражать действительность. Обучение математике и содержание математического образования как в средней школе, так и в школе высшей должны пересматриваться в направлении большей визуализации, наглядного моделирования и раскрытия социального статуса математики. Высшая школа, сохраняя образовательное ядро, должна быть профильной, способной дать углублённую подготовку в различных направлениях: гуманитарном, инженерном, математическом, экономическом и др. [2].

Может появиться опасная тенденция – *замена изучения предметов знакомством с их содержанием*. Метод ознакомления с предметом вместо его изучения в принципе не пригоден не только для естественно-научных предметов, как пишут В.В. Афанасьев и Е.И. Смирнов [2], но и особенно для экономических дисциплин, так как с его помощью невозможно овладеть даже элементарными методами познания. Это связано с тем, что они во многом опираются на точное описание понятий, на знание последовательных логических цепочек связи между ними, на умение доказывать утверждения, лежащие в основе рассматриваемых методов, без чего часто остаются неясными границы их применения.

Установление межпредметных связей с математикой – задача, решаемая не только для оптимизации становления математической культуры экономиста, но и важнейший аспект насыщения экономических дисциплин математическим инструментарием*. Галилео Галилей говорил, что книга природы написана на языке математики. Кант утверждал, что во всякой науке столько истины, сколько в ней математики, а по оценке Д. Гильберта, математика – это основа точного естествознания.

Ушедший XX век можно назвать веком бурного проникновения математических методов в самые различные науки, в том числе в экономику, экологию, теорию управления и менеджмент. Современная технология принятия оптимальных управленческих решений в сложных, недетерминированных ситуациях реализуется на основе применения экономико-математических методов и моделей, позволяющих оперативно и качественно обрабатывать поступающую информацию. Применение экономико-математических методов и прикладных моделей (например, балансовую модель, расчеты по оптимизации планов производства различных видов продукции, системы корреляционно-регрессионных моделей и т.д.) позволяет естественным образом реализовать междисциплинарные связи математики, информатики, экономики и других наук, наилучшим образом выделить и представить будущим специалистам профессионально значимый учебный материал.

Математика не только способствует проявлению нового знания о природе, обществе и человеке, но и находит в смежных науках импульсы и реальные стимулы для своего развития. Она является неотъемлемой частью общечеловеческой культуры, т.к. без знания математики мы не можем представить реализацию наших практических задач. Наполняя экономические дисциплины математическим аппаратом, математика стала важнейшим элементом культуры экономиста (см. рис. 1).

Формирование математической культуры – закономерность учебного процесса по математике, т.к. он имманентно предусматривает формирование математических знаний, а также несет в себе профессионально-прикладную и гуманитарную составляющие. Впрочем надо подчеркнуть, что на структуру учебных предметов серьезное влияние оказывают межпредметные связи. Так как любая учебная дисциплина является как субъектом, так и объектом межпредметных связей, необходимо выделить и те из них, которые направлены на становление содержания математики, и

* Под математическим инструментарием мы понимаем в данном случае совокупность языка математики и методов решения математических задач, а также – математических методов и моделей в экономике.

те, которые ведут от математики в другие учебные дисциплины.

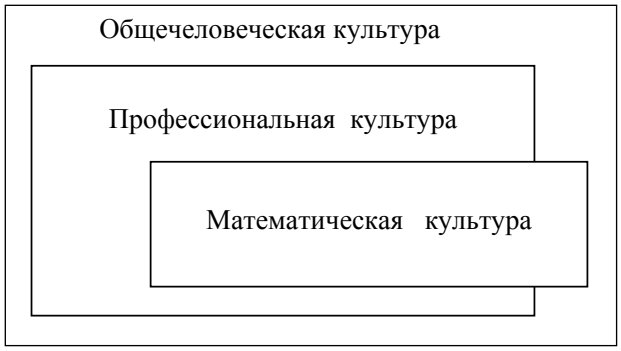

Рис. 1. Место математики в культуре экономиста

Социогуманитарные дисциплины создают гуманитарную составляющую мировоззрения специалиста-экономиста, непосредственно влияют на формирование ценностных установок и социальных регулятивов его профессиональной деятельности. Вместе с естественнонаучными знаниями они дают способность выделить научную картину мира и на этой основе осознать роль и место математики в постижении мира.

Профессиональные экономические дисциплины являются своего рода заказчиками тех знаний, умений и навыков, которые могут формироваться посредством математики и будут востребованы в дальнейшем. Они требуют выделить свой предмет исследования и определить место в нем математики (по схеме прямой и обратной связи, что можно представить на рис. 2):

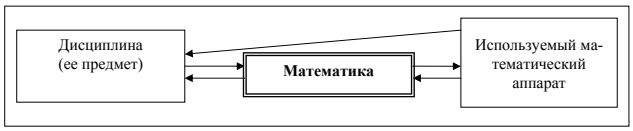

Рис. 2. Механизм связи математики с экономическими дисциплинами

В связи с этим важно согласовать с преподавателями смежных дисциплин постановку вопросов и заданий, чтобы избежать дублирования и достигнуть развития общих идей и понятий, их углубления и обогащения.

Межпредметные связи выполняют в обучении математике методологическую, образовательную, развивающую, воспитывающую и конструктивную функции. Они позволяют выделить главные элементы содержания образования, возможности системного применения математических знаний в профессиональной деятельности.

Практическая направленность использования математики при анализе фактов профессиональной деятельности – важнейшая составляющая формирования механизма развития математической культуры экономиста.

Многие гуманитарные науки достаточно трудно поддаются формализации, но и для них в настоящее время разрабатываются количественные методы оценки качественных состояний общественных явлений и процессов. Сравнительно недавно математический аппарат стали применять при решении конфликтных ситуаций, исследовании общественного мнения и иерархических отношений в коллективе, с его помощью разрабатываются конкретные прикладные задачи управления предприятиями и организациями, оптимизации бизнеса и производства, финансового регулирования.

Для того чтобы поддержать свою квалификацию на нужном современном уровне от каждого специалиста требуется своевременное пополнение математического образования. В системе образования, как отмечает О.В. Артебякина, стал необходимым перенос акцентов с накопления репродуктивного знания на формирование личности, владеющей технологией творческого труда и способной не только усваивать готовые знания, но и генерировать новые [1]. Роль математического образования возрастает в связи с тем, что выпускники экономического вуза в пределах своей специальности должны уметь: а) строить математические модели; б) ставить математические задачи; в) выбирать подходящий математический метод и алгоритм для решения задач; г) применять для решения задач «численные методы» с использованием ЭВМ; д) применять качественные математические методы исследования; е) на основе проведенного математического анализа продуцировать и выбирать практические рекомендации.

Усиление профессиональной направленности математики означает повышение уровня фундаментальности образования будущих экономистов-менеджеров, способствует развитию их математической культуры, и тем самым, формирует им базу для создания собственной эффективной системы профессиональной деятельности.

Формирование творческого математического мышления – еще один важный аспект математической культуры специалиста. Стилем мышления в значительной степени определяется отчётливость теоретических связей, простота и ясность научных конструкций, наглядная конкретность понятий и многое другое, от чего зависит эффективность, плодотворность научных дискуссий и научного преподавания, а вместе с тем и темпы развития культуры.

Основными чертами творческого математического мышления являются: математический язык; лаконизм, сознательное стремление всегда

находить кратчайший, ведущий к данной цели логический путь; чёткая расчленённость хода рассуждения; структурная точность символики, где каждый математический символ имеет строго определённое значение и др. [8].

Математика, являясь общенаучным, универсальным методом познания, даёт удобные и плодотворные способы описания самых разнообразных явлений мира, выполняя тем самым функцию научного языка. Используемые числовые системы, формальные схемы представляют собой некоторый универсальный путь для оперирования любых замков (проблем): они применимы не только в физике, механике, но и в социологии, психологии, педагогике и многих других науках [4].

Деятельность человека, порождающая качественно новое, оригинальное и уникальное, получила название творчества. Исследования только подчеркнули обособленность математики, уникальность ее методов и выводов, что позволяет говорить нам об особом виде творчества – математическом творчестве. Так, А. Пуанкаре, исследуя процесс математического открытия, выделил ряд его основных этапов [5; 13-14]. Первый этап – это подготовка, когда происходит осознанное исследование проблемы; второй этап – инкубация, когда проблема как бы вытесняется в подсознание и исследователь может вообще забыть о ней; третий и центральный этап – озарение, когда решение проблемы вдруг неожиданно прорывается в сознание (иногда этот этап сопровождается психологическим предчувствием); и последний, заключительный этап – проверка и теоретическое оформления результатов.

Умение мыслить творчески при решении математических задач проявляется: в умении видоизменять заданную ситуацию с целью создать условия применимости того или иного метода, приема; в умении изобретать новые приемы для решения задач; в умении выделять и накапливать потенциально полезную информацию; в умении конструировать на базе данной задачи новые, осуществлять самоконтроль, исследовать результат решения [6; 73].

Способность к самообразованию – еще один важный аспект формирования математической культуры современного человека. Тенденция переноса акцентов образования к самообразованию связана с переходом к информационному обществу, в котором господствуют информационные технологии. Именно поэтому одна из главных целей обучения – научить студента организовать свою познавательную деятельность, управлять ею и направлять её на достижение общественно значимых целей.

В связи с этим предполагается такая система организации самостоятельной работы, которая ориентирована на реализацию цепочки «информация – знания – деятельность (применение знаний) – информация». Результаты этой деятельности дают новую информацию, цель которой, во-первых, проверка и корректировка уже имеющихся знаний и, во-вторых, получение новых. Без данного звена студент не научится самостоятельно управлять собственным познавательным процессом: оно обеспечивает обратную связь в этом процессе. Ещё С.Л. Рубинштейн отмечал, что информация особенно хорошо усваивается в том случае, когда субъект обучения целенаправленно ищет её для осуществления определённой деятельности, для решения стоящей перед ним задачей, и для этого актуализирует уже имеющиеся у него знания. Обучаемый в этом случае и объективно и субъективно готов к восприятию нового знания.

К числу основных аспектов формирования математической культуры относится и *уровень развития математической интуиции*. Роль интуиции в математическом творчестве очевидна. Без ее участия невозможно сколь-нибудь крупное математическое открытие. А. Пуанкаре в своей статье «Математическое творчество» опубликовал анализ собственного процесса математического открытия. В течение двух недель он пытался доказать, что функций, подобных тем, которые он впоследствии назвал фуксовыми, не существует. Каждый день он тратил один-два часа и безрезультатно перебирал большое число комбинаций. Но однажды вечером он выпил чашку черного кофе и не мог заснуть. И затем с ним произошло следующее: «… идеи возникали во множестве и мне казалось, что я чувствую, как они сталкиваются между собой, пока, наконец, две из них, как бы сцепившись друг с другом, не образовали устойчивого объединения. Наутро я установил существование класса функций Фукса … мне оставалось лишь сформулировать результат, что отняло у меня всего несколько часов» [5; 54].

Правильно поставить задачу, оценить и выделить наиболее существенные данные, выбрать способ ее решения помогают математическая смекалка, фантазия и чувство гармонии, позволяющие предвидеть нужный результат прежде, чем он будет получен реально.

Л.Н. Феофанова справедливо отмечает, что математическая смекалка, фантазия и чувство гармонии позволяют правильно поставить задачу, оценить и выделить наиболее существенные данные, выбрать способ её решения, предвидеть нужный результат прежде, чем он будет получен. Однако интуитивные чувства гармонии являются в математике лишь первой, хотя и весьма важной ступенью; такие соображения и правдоподобные рассуждения должны отдаваться на суд холодного рассудка для их изучения, доказательства или

опровержения [7].

Таким образом, надо сказать, что процесс формирования математической культуры в учебном процессе представляет собой достаточно сложную систему, включающую несколько подсистем: а) социальную составляющую, включающую в себя формирование убежденности в том, что математические знания специалиста – это не только его личное дело, но и социальный заказ общества; б) профессиональную составляющую, т.е. такое состояние знаний математики, без которых невозможна успешная экономическая деятельность. Это проявляется в высоком уровне математических знаний и способности проявить их в областях профессиональной деятельности; в) личностную составляющую как единство математических знаний, умений и навыков, направленное на повышение уровня компетентности специалиста, проявляющаяся и в умении добывать и конвертировать математические знания, и в развитии способностей к креативности, самообразованию, математической интуиции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Артебякина О.В. Формирование математической культуры у студентов педагогических вузов: Автореф. дис. …канд. техн. наук. – Челябинск, 1999.
2. Афанасьев В.В., Смирнов Е.И. Гуманитарная роль математики в процессе подготовки учителя //Педагогический вестник. http:www.yspu.yar.ru/vestnik /novosti_iproblemy/16_1/
3. Кудрявцев Л. Модернизация средней школы и математического образования. http://archive./september.ru/mat/2002/40/no 40_1
4. Плотникова О., Суханова В. Самостоятельная работа студентов: деятельный аспект //Высшее образование в России. 2005. № 1.
5. Пуанкаре А. Ценность науки //О науке. – М., 1990.
6. Россоха Е.Н. Формирование математической культуры инженера как педагогическая проблема //Вестник ОГУ, 2002. № 7.
7. Феофанова Л.Н. Место и роль математической культуры в профессиональном образовании современного инженера. http://elib.vstu.ru/Open/3/R55
8. Хичин А.Я. О воспитательном эффекте уроков математики. http:vivovoco.rsl.ru/vv/papers/ECCE/School/KHICHIN

O. Glushko

SOME ASPECTS OF FORMING MATHEMATICAL CULTURE OF ECONOMIST

Abstract: in this article the problems of mathematical culture in modern society, the matter of mathematical culture and the character of an economist are discussed . The importance of mathematical culture for professional activity of future specialists and the main formation trends are defined.

Key words: mathematical culture, mathematical culture of economist, social significance of mathematical knowledge, creative mathematical thinking, mathematical intuition, intersubjective connections.

УДК 37.01

Диденко К.В.

ОБЩИЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ПОИСКЕ*

Аннотация. В статье дан ретроспективный взгляд на историю отечественной философской мысли относительно образовательной области. Рассматриваются идеи образования в русской философии, осмысливается опыт развития отечественной философии образования. В статье обозначены общие тенденции развития философской мысли об образовании, начиная с Древней Руси и вплоть до советского периода включительно и современности – начала XXI века.

Ключевые слова: философия образования, образованность, грамотность, педагогика, обучение.

Философия образования в России как особое направление теоретического поиска складывается в первой половине XIX века. Однако истоки размышлений о проблемах образования в России обнаруживаются в более отдаленном прошлом и связаны с православием, которое никогда не оставалось равнодушным к разным сферам общественной жизни, в том числе и к образованию. К XI- XIII векам на Руси происходит оформление спектра философско-религиозных представлений о человеке, целях и путях его воспитания.

Вообще на Руси установилось особое представление о воспитании человека. Оно заключалось в повышенном внимании к нравственным проблемам, в проповеди любви к Богу, поддержании страха перед Богом, подчёркивании грешной природы человека и аскетических мотивов смирения души и тела. Воспитательные идеалы этого периода были хорошо сформулированы в «Поуче-

* © Диденко К.В.

нии Владимира Мономаха детям» (1096 г.): необходимость смирения и поддержания страха Божьего; слабость человеческого разума в постижении дел Господа; «иметь душу чистую и непорочную, тело худое, беседу кроткую и соблюдать слово Господне…». «А вот вам и основа всему: страх Божий имейте превыше всего» (6;401).

В рамках православной традиции сформировались постепенно философско-педагогические представления о цели воспитания и образования, об идеале образованности, о методах педагогического воздействия, о познавательных возможностях человека и роли учителя – наставника. Эти представления нашли отражение в многочисленных памятниках «учительной» или религиозно-дидактической литературы, рассматривавшей проблемы человеческого «нрава» и человеческих «помыслов». Всё это, начиная с XI века, выступает как домашнее назидательное чтение и источник нравоучений – «како жити христианину». Основной целью христианского воспитания являлось спасение человеком своей бессмертной души. Но православное обучение предполагало и особое содержание образования. Грамматика, риторика, диалектика, арифметика, естественные и прочие знания не являлись значимыми. Даже грамотность имела значение только в целях прочтения душеспасительной литературы. Для передачи слова Божьего не было необходимости тогда даже в создании отдельных учебно-научных центров, подобных европейским университетам и школам. Мудрость Божья постигалась при помощи наставника и при самостоятельном чтении Библии.

Одним из важнейших источников, по которым можно составить представление о религиозно-философской и общественно- политической мысли того времени, является труд киевского митрополита Иллариона «Слово о Законе и Благодати». В этом произведении не содержится явной рефлексии о проблемах образования, здесь можно обнаружить идеи, определяющие особое понимание образования как духовного руководства и наставления. В основе концепции Илариона лежит следующая идея: «Закон своей целью имел оправдание, Истина и Благодать – спасение» (2;50). Спасение невозможно вне нравственного совершенствования. Поэтому образование, служащее конечной цели спасения, понималось как путь духовного воскресения. Образованность понималась как развитие личности в направлении единения с Богом, а достижение нравственного совершенства осуществлялось под руководством духовных отцов, институт которых на Руси получил широкое распространение. Архиереи и духовные отцы как «учительные люди» строили отношения с учениками как своими духовными детьми, за которых они были ответственны перед Богом.

Одним из замечательных примеров духовного наставничества на Руси явился опыт протопопа Аввакума. В его деятельности явно обнаруживается неприятие «внешней мудрости», под которой он имеет в виду античную языческую образованность. Своё рассуждение в отношении «внешней мудрости» он предваряет словами Писания: «Писано есть: Погублю премудрость премудрых и разума разумных отвергуся.». «Внешние философы», «алманашники» и «звездочётцы» познавшие бога внешней хитростью, преследовали цель не приблизиться к богу, но «осуетишася своими умышленьми», уподобиться ему в мудрости. Но «вси сии мудри быша и во ад угодиша», - говорит Аввакум (7;104).

Идеал мудрого человека в соответствии с нравоучительными изречениями протопопа был связан не с латинской образованностью, но с духовной работой над «нравами и помыслами» человека. Поэтому особое внимание им уделялось учительной литературе византийских отцов церкви. В целом в церковно-учительной традиции уже присутствовало и предостережение от чрезмерного увлечения «внешней мудростью», которое разделял Аввакум. Он в соответствии с традицией святоотеческой книжности считал просвещение в духе «внешней мудрости» препятствием на пути к истинной вере. Душевная простота - вот идеал мудрого христианина. Для этого, согласно Аввакуму, необходимо было внимать творениям отцов Церкви, апостолам, Священному Писанию, избегая «риторики, философии, красноречия».

Однако позже, в XVII веке появляются риторы и богословы - носители латинской мудрости, бросившие вызов старообрядческой идеологии. На соборе 1667 г. прозвучали упрёки и обвинения древнерусских хранителей благочестия в невежестве и заблуждениях. Но откуда «ветер подул»? С Запада! Начиная с XVI века на Украине, тесно связанной с Речью Посполитой, возникают школы и академии. В XVII веке со всей остротой встаёт вопрос о развитии системы образования, о подготовке кадров в России. В 1632 г. была основана Киево-Могилянская коллегия, получившая позже статус Академии по указу Петра I. В 1701 г. её основатель Пётр Могила ввёл курс наук по образцу системы преподавания Краковского университета. Помимо прочих наук начинается преподавание и *философии*.

В 1687 г. в Москве начинаются занятия в Славяно-греко-латинской Академии, которая быстро стала крупнейшим образовательным центром России и оставалась таковой четверть века, вплоть до открытия Санкт-Петербургской академии наук. Во главе Славяно-греко-латинской академии в период её становления оказались греческие монахи братья Иоанникий и Софроний Лихуды. Препода-

вание велось на греческом и (отчасти) латинском языках. Однако позже по решению Петра (и после изгнания Лихудов) началась ориентация на западноевропейскую систему образования, и преподавание осуществлялось только на латинском языке. Позднее (в 1814г.) академия была преобразована в духовную и переведена в Троицко-Сергиеву Лавру.

С воцарением Петра I в России возникает новый слой подлинно образованной интеллигенции, стремившейся к созданию русской национальной идеологии и распространению просвещения. Примечательны в этом отношении фигуры А.Д. Кантемира, В.Н. Татищева, Н.И. Новикова, ставшими первыми просветителями, заложившими основы идеологии русского просвещения. В трудах прежде всего Н.И. Новикова можно обнаружить формулировку триединства задач образования: «….первая главная часть воспитания, то есть попечение о теле, или должность родителей стараться о том, чтоб дети их имели здоровье и крепкое сложение тела. Сию часть воспитания учёные называют физическим воспитанием…» (4;421). Вторая часть воспитания, по мнению Новикова, должна иметь «предметом образования сердце». Это есть не что иное, как нравственное воспитание. И, наконец, третья часть образования нацелена на приобретение конкретного научного знания. Это, согласно Новикову, собственно просвещение или образования разума. Если первые две части образования преследуют интересы индивидуального благополучия прежде всего, то третья его часть обращена больше всего к человеку как гражданину своей страны, представителю определённого «гражданского класса».

Новиков пишет: «…просвещение разума вообще спошпешествует высокому степени человеческого благополучия, и, наконец, всякий человек тем полезней бывает государству, чем просвещённее его разум» (4;422-423). Словом, со времен деятельности Петра I складывается в России классическая школа, принципы которой своим происхождением обязаны были трудам Ф. Бэкона, Я.А. Коменского, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо. Одной из главных задач образования представлялось овладение определенными профессиональными навыками. Поэтому правительство заботилось преимущественно о создании специальных школ даже в ущерб общему образованию. Петровские реформы потребовали массы грамотных чиновников, технической интеллигенции, врачей, педагогов. Практическими нуждами страны было обусловлено открытие инженерных и медицинских училищ. С целью широкого распространения грамотности в 1714 г. начинается деятельность цифирных школ в губерниях.

Но уже с середины XVIII века утилитарный подход к образованию уступает место просветительскому. В это время появляется ряд работ, посвящённых проблемам образования и воспитания. В работах А.Ф. Бестужева, В.Ф. Малиновского, А.П. Куницына разрабатывается проблема принципов и целей образования, ценностей воспитания. Утверждается представление о тождестве образования и нравственного совершенствования. Очерчиваются контуры нравственного совершенства. Под этим понимается личность способная к глубокому пониманию и переживанию государственных проблем, к деятельности на общее благо в соответствии с идеалами истины, добра и справедливости.

Эта просветительская программа была воплощена особенно в деятельности Царскосельского Лицея. Термин «просвещение» употреблялся мыслителями для обозначения определенного уровня образованности и в то же время типа нравственного развития человека и общества, и одновременно для обозначения гражданских добродетелей. В трудах первого директора Царскосельского лицея В.Ф. Малиновского формулируется идеал образованности человека – нравственно совершенная свободная личность. Задача обучения состояла в том, чтобы привить отдельной личности чувство единства с целым народом, со своими соотечественниками. «Учение, — писал В.Ф. Малиновский, — должно обратить свое старание к тому, чтобы возбудить дух общественный, сблизить чем всех соотечественников и дать им достойное и полезное упражнение» (3;110). В деле распространения просвещения главная роль должна была принадлежать системе общественного образования и воспитания. Именно общество должно быть заинтересовано в образованных гражданах, а общественное благо напрямую объявлялось зависимым от степени образованности граждан.

Просвещение в целях научения «средствам служить обществу» объявлялось делом государственной важности и общественное воспитание должно было преследовать не только и не столько моральные, сколько политические цели. Так, один из видных просветителей того времени В.В. Попугаев напишет: «Воспитание есть первая пружина к общественному благосостоянию, есть первое средство, могущее привести в действие законы и поддержать конституцию» (5;130). Просвещение с общественных позиций уделяет внимание в первую очередь познанию человеком своего места и роли в контексте общих целей, своих возможностей в деле преумножения общего блага. В таком случае образованность тождественна пониманию человеком своего назначения в связи с общественными целями. Знание языков, наук, правил этикета и т.д. составляет частное просвещение и служит интересам личности. Истинное просве-

щение всегда служит государству и обществу в целом. Образование, просвещение формируют особый тип нравственно совершенной личности, обладающей государственным видением проблем, способной к деятельности на общее благо, переустройству мира на основаниях истины, добра, справедливости.

В начале XIX века приходит глубокое увлечение философией немецкого идеализма, которая привлекала всесторонней проработкой проблем теории познания и морали. С влиянием Шеллинга и Гегеля связано становление наиболее оригинальных направлений отечественной философской мысли – славянофильства, а впоследствии и философии всеединства. Несмотря на расширение секулярных тенденций, начало которым было положено во время петровских реформ, в культуре XIX века происходит оживление русской религиозности. Высокими образцами мистической святости являются Тихон Задонский, Паисий Величковский, Серафим Саровский, оптинские старцы. Их деятельность оказала существенное влияние на мысль В.С. Соловьева, В.В. Розанова и других представителей религиозно-идеалистического направления.

Атмосфера столкновения различных философских идей привела к возникновению целого ряда философских концепций образования. Но при всём многообразии философско-образовательных взглядов можно явно проследить тенденции, позволяющие распределить их по двум полюсам. Камнем преткновения, своеобразной осью, вокруг которой организуются философско-образовательные дискуссии, являлось отношение к западной философской мысли и её роли в отечественной культуре. На одном полюсе находились представители национальной «духовно-консервативной» философской традиции, оформление которой произошло в работах славянофилов А.С. Хомякова и И.В. Киреевского и др. Своё продолжение она нашла в религиозно-идеалистической мысли К.Н.Леонтьева, Л.Н.Толстого, В.С. Соловьёва, И.А.Ильина, В.В.Розанова и многих других. Что же касается представителей революционно-демократической мысли и школы естественнонаучного материализма, то они поддерживали западноевропейскую философскую традицию. Внимание революционеров-демократов в лице А.И. Герцена, В.Г.Белинского, Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева, П.А. Кропоткина, привлекали вопросы, связанные с формулировкой целей, задач и методов воспитания и образования в соответствии с революционно-материалистическим мировоззрением.

Заключая подчеркнем, что даже вынужденная эмиграция многих выдающихся отечественных мыслителей в начале XX века не прервала линию размышлений в области философии образования. Русские философы за рубежом продолжали развитие образовательной проблематики в контексте христианско-антропологических идей. Это позволило рассматривать постоктябрьскую философию зарубежья как правопреемницу русской религиозно-идеалистической философии. Линию российской философии образования в рамках православного религиозного сознания можно связать в первую очередь с именами В.В. Зеньковского и С.И. Гессена.

В советский период философско-образовательная проблематика продолжает развиваться. Но на иных идеологических и методологических основаниях. Была в целом успешно осуществлена постановка и решение в контексте марксизма фундаментальных вопросов образования – развитие личности, цели воспитания, его основные задачи и принципы. Наиболее значимыми фигурами этого направления стали А.С. Макаренко, С.Т. Шацкий, В. Н. Сорока-Росинский и другие. Характерным для философско-образовательных учений этого периода явился подход к системе образования с позиций воспитания личности в соответствии с общими принципами построения советского социалистического государства. Советский период характеризуется повышенным интересом к проблемам образования и разработке образовательных методик, которые могли способствовать и реально способствовали развитию всеобщей грамотности и фундаментальной науки.

Большое значение придавалось принципу связи обучения с практической жизнью общества. Была разработана концепция обучения как существенного источника непрерывного умственного развития учащихся в процессе сознательного усвоения основ наук, социального опыта в целом и их практического применения под руководством учителя (С.Т. Шацкий, П.П. Блонский, П.Н. Груздев, М.А.. Данилов, Б.П. Есипов, Л.В. Занков и др.). Наряду со знаниями и навыками в состав содержания образования были включены (70-е гг. XX в.) новые компоненты, обеспечивающие усиление развивающей и воспитывающей функций обучения, – опыт творческой деятельности и эмоционально-ценностного отношения к миру и людей друг к другу.

Современный этап в развитии философии образования характеризуется бурными дискуссиями по вопросам её содержания и задач, проблематики и функций. Существенный вклад в философию образования внёс Г.П. Щедровицкий. Его первые исследования были связаны с созданием «содержательно-генетической» логики и изучением объективной структуры мыслительной деятельности, в том числе на материале обучения детей, игр и др. Г.П. Щедровицкий разрабатывал идеи общей методологии и теории деятельности,

сначала в контексте системно-структурных исследований, затем в рамках системного мыследеятельностного подхода.

Он дал такую общую оценку состояния и перспектив сложившейся образовательной практики: «Классическая модель образования, выстроенная усилиями многих философов и педагогов и приобретшая завершённые формы в теории и практике Я.А. Коменского, в общем и целом исчерпала себя» (11; 25). Недостатки современного образования обусловлены влиянием властных структур на образование, которым принадлежит право определения его целей и функций. В условиях индустриального общества образование становится придатком, обслуживающим нужды промышленности. Щедровицкий настаивает на переориентировании образования на обеспечение личностного и индивидуального развития человека. При этом очень важно исходить не из необходимости развивать человека. Но создать условия для самостоятельного духовно-интеллектуального роста. «Не нужно говорить о развитии человека. Необходимо развивать мыследеятельность, оставляя людям право самоопределяться» (11;78).

В своей книге «Педагогика и логика» Г.П. Щедровицкий представил педагогику как комплексную науку, для которой ведущую роль играют логико-методологические подходы. Развивая эти идеи в 80-х гг., он фактически наметил контуры оригинального варианта философии образования и одновременно исследовал пути создания инновационных педагогических технологий, в основе которых лежало личностно-ориентированное обучение (10; 61).

Заметной фигурой в современном философско-образовательном дискурсе является В.Д. Шадриков. Проблему сегодняшнего образования он видит в «благоговейном трепете перед знанием» и неспособности «связать познающего субъекта с настоящей жизнью, а, следовательно, и с ним самим» (9;18). Другим недостатком, который необходимо изживать связан, по его мысли, с тем, что личность формируется по стандарту в угоду интересам государства. Задача образования, по Шадрикову, состоит в том, чтобы, не отрицая влияния интересов государства, развивать свободную личность.

Выдающимся отечественным автором, внесшим вклад в развитие философии образования в России, является Б. С. Гершунский. Он определяет статус философии образования следующим образом: «…это вполне самостоятельная область научных знаний, фундаментом которых являются не столько общефилософские учения, обращённые к образованию (хотя и они, конечно, должны учитываться), сколько объективные закономерности развития собственно образовательной сферы во всех аспектах её функционирования» (1; 28). С 70-х гг. XX века Б.С. Гершунский разрабатывал в первую очередь проблемы теории и методологии прогностики как направления педагогических исследований. Он обосновал основные направления и этапы разработки педагогических прогнозов, их методы и приёмы (1;199).

Одним из приоритетных направлений в разработке философии образования Б.С. Гершунский считает проблему целеполагания для проектирования целостного образовательного процесса. Недостатки, или, пользуясь выражением автора, «пороки», реальной образовательной практики обусловлены тем, что цели образования «…носят предельно прагматичный, утилитарно-прикладной характер», «…недостаточно конкретны, носят декларативный, лозунговый, в значительной мере – ритуальный характер», отражают установки конкретной идеологии, «локальны, они не вписываются в сложную иерархию соподчинённости и преемственности целевых установок образования в целом…» (1;39). Б.С. Гершунский смысл образования раскрывает в единстве трёх блоков: «образование как ценность государственная, образование как ценность общественная, образование как ценность личностная» (1; 98). В соответствии с идеей единства личностных и общественно-государственных ценностей образования автор и формулирует пять ступеней образовательного процесса: грамотность, образованность, профессиональная компетентность, культура, менталитет.

В целом же образование в работах Б.С. Гершунского понимается не только как социальный институт, призванный развивать посредством накопления и трансляции знаний человека, общество, человеческую цивилизацию в целом. Образование рассматривается им аспекте формирования личности конкретного человека во всех её проявлениях и качествах. «В конечном итоге высшей ценностью и иерархически высшей целью образования являются именно ментальные характеристики и личности, и социума в их естественной взаимосвязи и взаимозависимости» (1;145).

В других современных дискуссиях, посвящённых философии образования, всё чаще озвучивается вывод, что это есть относительно новое направление теоретического поиска. Но обсуждаемые ею проблемы не новы, многие из них насчитывают долгую историю. Так, В.М. Розин, называя философию образования молодой дисциплиной, которая интенсивно развивается в последние 20-30 лет, делает замечание, что многие её темы открываются ею заново. Он говорит, что «…в ней заново обсуждаются фундаментальные педагогические идеи: идеал образованности, цели образования, рассматривается история образовательных систем, влияние философии на образование и т.д.»

(8;5). Это позволяет сделать вывод, что философия образования переживает новый этап своего интенсивного развития, связанный с поиском идеалов образованности, способных соответствовать требованиям современности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гершунский, Б.С. Философия образования для XXI века. / Б.С. Гершунский. – М.: Академия, 1998.
2. Иларион, Митрополит Киевский. Слово о Законе и Благодати // Красноречие Древней Руси (XI – XVII вв.). – М.: Наука, 1987.
3. Малиновский В.Ф. Избранные социально-политические сочинения. – М.: Наука., 1958.
4. Новиков Н.И. «О воспитании и наставлении детей // Избр. Соч. – М.-Л., 1951.
5. Попугаев В.В. О просвещении и личном достоинстве управляющих // Русские просветители. В 2 тт. Т. 1. – М., 1966.
6. Поучение Владимира Мономаха детям // памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI - начало XII вв. – М., 1979.
7. Протопоп Аввакум. О внешней мудрости // Пустозерская проза. – М.: Моск. рабочий, 1989. – С. 104-106.
8. Розин В.М. Образование в конце XX века. Материалы «круглого стола» // вопросы философии. – 1999 г. – №9. – С. 3-21.
9. Шадриков В.Д. Философия образования и образовательная политика. – М., 1993.
10. Щедровицкий, П.Г. Соч.: Избр. труды. / Г.П. Щедровицкий. – М.: Просвещение, 1995.
11. Щедровицкий П.Г. Очерки по философии образования. – М.,1993.

K. Didenko

THE GENERAL TENDENCIES OF DEVELOPMENT RUSSIAN PHILOSOPHY OF EDUCATION

Abstract. In this article we consider retrospective opinion about Russian's philosophy of education. We consider the ideas of education in Russian philosophy, reasoning the experience of development Russian's philosophy of education.. In this article we indicate the general tendencies of development philosophy ideas about education, starting on Ancient Russia to soviet period inclusively.

Key words: philosophy of education, scholarship, literacy, pedagogy, education.

УДК 796.01

Ионушкина Н.Ю.

СПОРТ: ГАРМОНИЯ, ЭСТЕТИКА, КРАСОТА*

Аннотация. Современные физическая культура и спорт характеризуются плюралистичностью своих форм. Представление о том, что спорт является одним из элементов искусства, зародилось еще в античности. Необходимо акцентировать особое внимание на отдельные значимые черты физической культуры и спорта: красоту, гармонию, эстетику. Включаясь в сферу спортивной деятельности, человек имеет возможность не только проявлять и реализовывать свои творческие возможности, но также наблюдать различные проявления эстетических ценностей. В силу эстетической сущности спорта такие явления как красота, гармония, изящество форм выступают как важные неотъемлемые составляющие спортивной деятельности.

Ключевые слова: физическая культура, спорт, искусство, гармония, эстетика, красота, ценность.

Спорт сегодня является неотъемлемым элементом культуры общества, прочно занимает свою нишу в социальной и культурной сфере. На протяжении многих веков культура и спортивная деятельность того или иного социума неразрывно связаны друг с другом. Это можно проследить, если обратиться к этнографическому, историческому, искусствоведческому материалу. У различных народов в разные времена существовали свои критерии красоты и силы, понятия о физической культуре и спорте и их воздействии на личность.

Известно, что понятие «спорт» происходит от старофранцузского термина и английского слова «de sporte», что означает игра. Процесс спортивного состязания заключен преимущественно в игре. По мнению Й. Хейзинги игра задана в культуре; все культурное творчество – суть игра [см.: 7:10]. А.Я. Гуревич пишет: «Важнейшие виды первоначальной деятельности человеческого общества переплетаются с игрой. Игра – это прежде всего, свободная деятельность» [1: 90]. Ф. Шиллер считал, что в основе искусства лежит унаследованный от животных интерес человека к игре. Игра для него есть эстетическая деятельность: «Предмет побуждения к игре, представленный в общей схеме, может быть назван живым образом, понятием, служащим для обозначения всех эстетических свойств явления, одним словом, того, что в обширном смысле слова называется красотой» [8: 242]. Искусство он рассматривал как не-

* © Ионушкина Н.Ю.

кую модель реальной жизни, своего рода «игру в жизнь» [9: 298].

В некоторых случаях результат спортивных состязаний абстрактен и труден для определения. В искусстве процесс заключается в акте создания произведения живописи, скульптуры, музыки, литературы и т.д., но результат распознается легче. В живописи это может быть пейзаж, в литературе – поэма. И искусство, и спорт отличаются от игры своим серьезным характером. Они требуют упорного труда, затрат сил и энергии. Искусство и спорт, удовлетворяя различные потребности, являются средством самовыражения конкретной личности, способствуют ее саморазвитию. Справедливо сказано, что «цель искусства – создание красоты, которая равнозначна добру, равнозначна духовному и физическому совершенству человека, творимая искусством идеальная красота рождает в человеке благородное стремление к самоусовершенствованию» [6: 168].

Исследователи в области культуры утверждают, что красота – основа культуры. Совершенство не обладает гибкостью или относительностью. Совершенство абсолютно. Синонимом совершенства может быть идеал. Стремление к совершенству в спорте выражено в девизе, который провозгласил барон Пьер де Кубертен «Citius, altius, fortius» (быстрее, выше, сильнее). Усилия, к которым прибегает спортсмен в стремлении к совершенству, могут способствовать тому, чтобы он улучшил свой результат или обошел других в состязании. Наибольшее, чего он может достичь – это идеальная форма. Идеальная форма в спорте может быть в чем угодно: красивый гол, точная подача, прекрасный удар и т.п.; может также проявиться она и в почти неуловимом моменте игры или игре в целом.

Основатель современного Олимпийского движения П. де Кубертен на конкурсе искусств, проводившегося в рамках Олимпийских игр 1912 г., был удостоен золотой медали за сочинение, которое он посвятил спорту. Он отождествляет спорт с искусством: спорт неразрывно связан с нашей жизнью, а окружающая жизнь – источник искусства. Искусство открывает путь к знанию, оно служит средством познания жизни. Подлинные создания искусства потрясают душу, вызывают слезы, восторг, тем самым оставляя глубокий след в нашем сознании.

Французский педагог посвятил спорту Оду, которая вошла в историю как уникальное произведение. В нем спорт наделяется красочными и яркими эпитетами, награждается силой духа и красотой; отождествляется с «вечным праздником весны», где царит гармония разума и силы. Автор сравнивает спорт с зодчим, который искусно и художественно ваяет тела атлетов, исправляет недостатки и делает фигуры людей складными и изящными; с «благородством», в котором сочетаются и нравственность, и справедливость. Отметим, что и бесценному произведению искусства, и спорту неподвластно время. Это «творение человечества» никогда не перестанет быть актуальным. И искусство никогда не перестает удивлять и радовать, и спорт привлекает многие века.

В 1906 г. на Олимпийском конгрессе, посвященном теме «Спорт и искусство» обсуждался вопрос о том, в каких формах и масштабах должно быть представлено искусство при проведении Олимпийских игр. В нем принимали участие около 60 художников и писателей. П. Кубертен был уверен, что со временем культура будет составной частью Олимпиад наравне с тем, как это было в Древней Греции. Он полагал, что художники и поэты Эллады не случайно собирались в Олимпии. Это было обусловлено великолепным сочетанием спорта и искусства, высоким престижем физического совершенства: «Музыка и пение входили в программу Олимпийских игр. Они были особенностью игр в Дельфах! Музыка и пение, поэзия и театральное мастерство оставались характерной чертой Пидийских игр даже после объединения спортивных соревнований в единое целое» [11].

На конгрессе президент Международного Олимпийского комитета высказал мнение, что на Олимпийских играх должны быть представлены произведения архитектуры, скульптуры и живописи, музыки и литературы; здесь уместно демонстрировать работы, созданные под прямым влиянием спорта. Идею П. де Кубертена деятели искусств поддержали, но, к сожалению, это решение не было проведено в жизнь. Возможно, инновация мало заинтересовала молодое поколение художников.

Спорту свойственна выразительность, обретющая определенную форму. Форма в искусстве – статична. Скульптуры и картины передают лишь отдаленный элемент спортивного действия, в то время как спортсмен находится в движении. В спорте форма динамична. Понятие формы широко используется в искусстве. Например, театр – это форма искусства.

На спортивных состязаниях публика ведет себя также, как и на театральных представлениях. Аплодисменты и поощрительные возгласы заслуживают те, кто проявляет высокое мастерство. И к спорту, и к театру применителен термин «игра». И в театре, и на стадионе зрители – своего рода «оценщики» (лучше – ценители), своеобразное жюри по отношению к тому, кто перед ними: актер или спортсмен. Второй тоже вправе именоваться актером. Публика эмоционально реагирует на сцену, представленную в театральном действии, и болельщик чаще бурно реагирует на выступление

спортсмена. Между зрителем и участником спортивного состязания устанавливается напряженная атмосфера сопереживания. Фигурное катание, художественная гимнастика требуют от спортсмена не только проявления спортивного мастерства, но и артистичности. По сути спортсмен здесь – и есть артист-исполнитель.

Истории известны прекрасные спортсмены, которым недоставало изящества форм; может быть это связано и с определенными видами спорта. Как сцена для актера, так и ринг, поле, корт – «подмостки» для спортсмена. Это границы, за пределы которых не должна выходить «игра», они жестко регламентированы. Если спортсмен мастерски и непревзойденно выполняет все элементы и многократно побеждает на соревнованиях различного уровня, мы вправе говорить о том, что этот талант или дар он получил от родителей, Природы, Судьбы, Бога. К слову, яркий пример – выступления Л. Латыниной – одной из лучших гимнасток всех времен и народов. В «Оде спорту» Пьер де Кубертен начертал: «О спорт! Ты – красота!» [12]. Очевидно, такой взгляд «…ставит спорт на один уровень с величайшими ценностями человека, поскольку независимо от пола и возраста, от расовой принадлежности и от принадлежности к той или иной культуре, мы все преклоняемся перед красотой» [5: 57].

В спорте прекрасное восхищает, завораживает: «Восход или заход солнца считают красивым все. Но можно предположить, что для любителей водного спорта (например, серфинг) красота бушующего океана, стихия воды гораздо более красива и порождает больше чувственного восприятия и эмоций, чем заснеженные горные вершины для любителей горнолыжного спорта» [5:15]. Несомненна, однако, связь между красотой спорта и великолепием природы. Такая взаимосвязь уходит своими корнями в далекое прошлое. Чтобы понять это, необходимо осмыслить взгляд человека на свое тело, т.к. все мы созданы природой.

Тело – не только «…существенные измерения нашей человеческой природы, но и основной инструмент всяких человеческих свершений, наше орудие орудий, необходимое для всякого восприятия, действия и даже мышления» [10: 53]. Сократ говорил: «Во всех человеческих профессиях тело нужно: а во всех случаях, где применяется телесная сила, очень важно возможно лучшее развитие организма. Даже там, где по-видимому, тело наименее нужно, в области мышления, даже и в этой области – кто этого не знает? – многие делают большие ошибки оттого, что не обладают физическим здоровьем» [2:98; 4: 109].

У древних греков зародились свои представления о красоте окружающего мира. И.С. Кон выдвигает такую точку зрения: соревновательность и жесткое соперничество, особенно развитые у греков, распространялись и на телесный облик. Для греческого мужчины были важны не только социальные достижения, физическая сила, но и телесная красота. Этим и объясняется повышенное внимание древнегреческой культуры к эстетике мужского тела. Так, «нагой мужчина, одетый только в свою силу, красоту или божественность – излюбленный объект изображения в древнегреческом искусстве на протяжении всей истории» [3: 77]. Именно «глядя на скульптуру или сцену, изображенную на вазе, мы можем легко узнать спортсмена по его наготе, ведь во время тренировок и соревнований спортсмены всегды были нагими. Их прекрасные тела, созданные благодаря физическим упражнениям, служили моделью для скульпторов и художников, которые черпали вдохновение в атлетах и их движении во время занятий спортом. Считалось, что красота обнаженного тела отражает внутреннюю красоту и иллюстрирует гармонию тела и разума. Занятия спортом помогали достичь и развивать эту гармонию»[11].

Искусство античного мира впервые воспело человека как совершенное явление природы. Существуют специфические условия, при которых тело в покое и в движении в спорте может восприниматься как проявление прекрасного. Они зависят от настроения, образовательного уровня зрителей, от того, насколько они в состоянии оценить форму, ритм выступления, усилие, осанку спортсмена. И если все-таки немногие считают спорт средством выражения прекрасного, то это, скорее всего, объясняется тем, что не все люди чувствительны к этой красоте.

М. Макккензи уверял, что поскольку тело самовыражается в движении, красота движения проявляется в «совершенном физическом самоконтроле, который позволяет телу властвовать над пространством и временем» [Цит. по: 5: 29]. Его тезис: спорт – благодатное поле деятельности для живописца или скульптора благодаря тем композиционным элементам, которые присутствуют в движениях большинства атлетов. Спортсмен должен чувствовать равновесие, управлять временем, осуществлять контроль над духом и телом в быстром движении. Любой вид спорта требует от спортсмена чувства стиля и композиции в динамике, плавном и длительном, созидательном и живом. Во всех видах спорта, особенно, если спортсмен обладает высоким мастерством, эти элементы выверенности движений, взаимосвязанных и взаимозависимых стилей действия существуют как те композиционные черты, которые нужны и художникам.

В архаический период (8-6 вв. до н.э.) в Древней Греции появляются первые каменные

статуи. Их возникновение связывают с жизнью городов-полисов. Все свободнорожденные граждане греческих полисов в случае военной опасности должны были вставать на его защиту. Не случайно воины обучались не только военному мастерству, но и тактике ведения боевых действий. А также обязательно учились в специально создаваемых палестрах и гимназиях. Чтобы вырасти здоровыми и сильными юноши, а в некоторых городах и девушки с детства должны были заниматься физической культурой. Спортивные состязания были национальными праздниками. В честь победителей ставили статуи. Так возник самый распространенный вид статуи в Греции – «стоящий юноша-атлет» (курос или курои). Наряду с куросами в эпоху архаики были распространены статуи девушек (кор) – в пышных одеждах. Первые статуи конца 7 – нач. 6 вв. до н.э. отмечались неподвижностью, они словно застыли в напряженных позах. Уже в этих ранних скульптурах греки стремились передать красоту человеческого тела, атлетически сильного, пропорционально сложенного. Ф. Шиллер тонко подметил, что «настоящая тайна искусства мастера заключается в том, чтобы формою уничтожить содержание» [9: 326]. Словом, образ доблестного, прекрасного человека лежит в основе греческого искусства.

Вся жизнь греков была пронизана физической культурой. Об этом можно судить по дошедшим до нас памятникам архитектуры, скульптуры, живописи. Везде и всюду изображались атлеты и воины, олицетворявшие мощь греческого государства. Великолепные рисунки сохранились на глиняных вазах. Впрочем, древнегреческий канон силы и красоты полнее всего отражен в расписной керамике. Одним из вазописцев был Евфроний, очень умело и выразительно представляя готовившихся к состязаниям атлетов. Из 20 тысяч дошедших до нас аттических ваз около 19 тысяч посвящены спортивной тематике.

Эталоном абсолютно пропорциональной фигуры являлось атлетическое сложение атлета, чье мускулистое тело, годное и к сражению, и к спортивному состязанию представляло собой предмет вдохновения для древнегреческих художников и скульпторов. Все части тела были симметричны и пропорциональны. Пропорциональное тело считалось красивым. Желание греков достичь идеала всесторонне развитой личности привело к тому, что гимнастика и другие физические упражнения стали неотъемлемой частью системы образования Древней Греции. В период кризиса полисов Греции (5 в до н.э.) начинает изменяться мировоззрение греков, их отношение к искусству. Все чаще изображались раненые воины с лицами, искаженными страданиями. Статуи утратили свое величие и мощь, приобретали черты земной, человеческой красоты. Создавались новые образы юноши-атлета, в них подчеркнута не гордость победителя, а его усталость и взволнованность после соревнований.

В середине 5 в. до н.э. создана статуя Дискобола – юноши, бросающего диск; сложная поза напрягшегося для броска атлета передана очень живо и убедительно. И. Кон отмечает: «Дискобол» Мирона – прямо-таки сгусток атлетической энергии» [3: 91]. Б. Лоу так описывает творение мастера: «…Дискобол запечетлен в то мгновение, когда откинув назад руку с тяжелым диском, он уже готов метнуть его вдаль. Это кульминационный момент, он зримо предвещает следующий, когда диск метнется в воздухе, а фигура атлета выпрямится в рывке мгновенный промежуток между двумя мощными движениями, как бы связывающий настоящие с прошедшим и будущим. Мускулы Дискобола предельно напряжены, тело изогнуто, а между тем, юное лицо его совершенно спокойно. Замечательное творческое дерзание! Напряженное выражение лица было бы, вероятно, правдоподобнее, но благородство образа – именно в этом контрасте физического порыва и душевного покоя. Напряжение исказило бы черты дискобола, нарушило бы светлую красоту идеального образа уверенного в своей силе атлета, мужественного и физически совершенного, каким его представлял Мирон» [5: 97]. Ведь лучшие образцы древнегреческой скульптуры основывались на концепции идеальных атлетических форм.

Идеал человека в Греции отмечен единством силы и красоты. Эти два элемента взаимодополняют друг друга. Фигура спортсмена воплощает идеал телосложения. Обладая превосходно развитой мускулатурой, спортсмен являет собой эталон красоты в нашем понимании. Атлетическое тело спортсмена создано природой, а развитость мускулатуры – есть следствие усиленных тренировок, результат социализации.

Римляне любили украшать свои дворцы, площади статуями, вывезенными из Греции и Малой Азии. Но относились к статуям не так, как греки. Они ценили их не как произведения, воспевающие красоту и совершенство атлетического тела, а лишь как красивые вещи, украшавшие быт. Это обуславлено, в первую очередь, социально-экономическим и политическим различием этих стран. Греция в период расцвета были рабовладельческой республикой, Рим во времена своего наивысшего могущества – империей. В Греции человек считался мерой всех вещей, в Риме – песчинкой перед могущественной властью государства. Греческие скульпторы стремились выразить в своих произведениях радость, ликование, веселье, передавали ритмы праздничной процессии Олимпийских игр. Римские ваятели подчеркивали

лишь торжество победителей, несущих богатые трофеи, захваченные у противника. Греки изображали свободных граждан, римляне – солдат, вымуштрованных, дисциплинированных, приученных к строю. В этих рельефах нет гармонии древнегреческих изображений, зато с особой тщательностью переданы детали одежды и прически вооруженных воинов.

Независимо от того, кто побеждает, стремление к превосходству и красоте в спорте не ослабевает. В последние десятилетия в области спорта все больше уделяется внимания «эстетике движения». В 70-е годы XX в. начали изучать «эстетику спорта», хотя роль эстетических компонентов в спорте подчеркивалась и ранее. Рассматривая спорт в эстетическом ракурсе, разумно предположить, что спортсмен – художник, а спорт – своеобразная форма искусства. Каким образом можно объяснить палитру красоты спорта? Восприятие спорта со стороны и ощущение его самим спортсменом несколько различны. Поэтому, как воспринимает его участник соревнований, ощущает силу своего мастерства, мощь движений, степень маневренности и т.д. – это и есть чувственное субъективное восприятие. А восприятие его движений и действий другими – это объективное представление. Разница между ними очень значительна, к тому же, маловероятно, что один и тот же человек может одновременно испытывать и то, и другое.

Древние греки – ценители искусств описывали достоинства физических упражнений такими терминами, как «красота», «изящество», «гармония». Ряд видов спорта наделены элементами изящества, выразительности форм, грациозности и совершенства. Художественная гимнастика схожа с балетом, являющимся видом сценического искусства, содержание которого раскрывается в танцевально-музыкальных образах. Стиль художественной гимнастики придает исполнению еще одно измерение, связанное с созданием иллюзии. Иллюзия как элемент эстетики восходит к идеям Платона. Живописец или скульптор способен создать иллюзию движения. Так же и воплощение сложнейших элементов в художественной гимнастике или в фигурном катании создает иллюзию того, что сложные движения исполняются без труда. Но это результат каждодневных усиленных тренировок. Эстетическое наслаждение вызывают у зрителя эти выступления. Тончайшие нюансы отличают профессионала виртуоза-гимнаста, который мастерски безукоризненно демонстрирует свой талант артистичного исполнителя, от спортсмена, который обладает всего лишь хорошей технической подготовкой. Хороший гимнаст должен быть изящен в движениях, т.е. обладать чувством ритма в сочетании с самоконтролем.

Когда мы описываем движения спортсмена, нередко употребляем такие термины как «эстетика», «плавность», «ритм». Такие слова и им подобные замечательным образом описывают красоту спорта. Эти термины соотносимы с понятиями «единство» и «совершенство». Для древних греков единство композиции было первым условием красоты. Важна была полная симметрия.

В дальнейшем закон единства получил развитие в искусстве. Единство времени и места определяло единство действия. Принцип единства тела и духа, нераздельности того, что считается двумя формами бытия, пронизывал жизнь греков, и мы можем полагать, что к атлетическим упражнениям они относились не только как к физическим забавам. Спорт в Греции считался видом деятельности, который одновременно вовлекает и тело, и душу человека. Выступление спортсменов основывается на гармонии (единство, согласованность, соразмерность частей в целом). Все должно быть слаженно; любое упражнение – отточено до совершенства. В спорте одно из наиболее распространенных стремлений (если не самое главное) – превзойти других и самого себя в прежних достижениях. Его возможно охарактеризовать как превосходство, которое подразумевает наивысшее достижение, высочайший уровень мастерства, которые достиг или может достигнуть спортсмен в результате стремления к совершенству. Если рассматривать этот термин в рамках культуры – это то, в чем мы обнаруживаем стремление к прекрасному.

Можно считать красивым бег на короткие дистанции и на длинные, несмотря на полное различие их техники. У каждого спортсмена есть свой стиль – это черта индивидуальности, которая неизбежно дает о себе знать. И в спорте, и в искусстве он проявляется в наивысшей степени совершенства. Личность исполнителя обогащает технику, которую он применяет. Движения – выражение его фантазии.

Художественная деятельность состоит из свободного выражения фантазии и проявления интеллектуальных способностей человека. В порыве и ритме, которые представляет спортсмен во время своего выступления, теряется власть над временем и пространством, из чего можно сделать вывод, что спорт становится сродни искусству, создающему прекрасное, не имеющее временных ограничений. Как и искусство, спорт дает человеку возможность самовыражения, а зрелищность приносит спорту общественное призвание и средства к существованию.

Художественное изображение спорта встречается в культурном наследии многих цивилизаций. Многие художники и скульпторы в разное время обращались к спортивной тематике. Но ваяния скульптора или художника во многом зависят от его знаний о спорте. Более того, необхо-

димо подметить такой эпизод спортивного состязания, который воплощает в себе суть движений, свойственных данному виду спорта. Некоторые движения выполняются столь молниеносно, что уловить смысл прекрасного в неустойчивом, остановить мгновение, «засечь» удачный психологический момент под силу только опытному глазу. Нередко в спортивных новостях операторы представляют такие действия спортсменов, где показана вся красота неожиданного рывка, созданная не только линиями тела, но и центростремительной силой, которая возникает лишь при определенных усилиях спортсмена. А фотография, запечатлевшая выразительное действие спортсмена, отвечает всем требованиям живописи и скульптуры, а следовательно, эстетике. Красиво забивать мячи, мастерски делать сложные гимнастические пируэты, ритмично и элегантно двигаться на льду так, чтобы это запомнилось и выглядело прекрасно, – действительно искусство.

Таким образом, удовлетворение спортсмена любимым видом спорта, восхищение зрителя совершенством техники, его телесной красотой и стремлением победить в игре и является истинным воплощением искусства. А это находит свое отражение в культурных шедеврах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гуревич А.Я. Философия культуры. – М., 1994.
2. Диоген Лаэртий. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
3. Кон И.С. Мужское тело в истории культуры. – М., 2003.
4. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – Кн. I. – М., 1993.
5. Лоу Б. Красота спорта. – М., 1984.
6. Любимов Л.И. Искусство древнего мира. – М., 1980.
7. Хейзинга Й. Homo Ludens. – М., 1992.
8. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека: Пер. с англ. – М.-Л., 1935.
9. Шиллер Ф. Статьи по эстетике: Пер. с англ.: Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. – М., 1957.
10. Шустерман Р. Мыслить через тело: гуманитарное образование // Вопросы философии. 2006. – № 6.
11. http://www/oldgreece/htm.
12. http://www/olimpnachalo /htm.

N. Ionushkina

SPORTS: HARMONY, AESTHETICS, BEAUTY

Abstract. The modern physical culture and sports are characterised by pluralism of the forms. The idea of sports as one of the art elements has arisen in antiquity. It is necessary to focus special attention to separate significant features of physical culture and sports: beauty, harmony, and aesthetics. Joining the sphere of sports activity, the person has an opportunity not only to show and realize the creative talent, but also to observe various displays of aesthetic values. Owing to aesthetic essence of sports such phenomena as beauty, harmony, grace of forms are the important integral components of sports activity.

Key words: physical culture, sports, art, harmony, aesthetics, beauty.

УДК 37.01:001.8

Забытова Н.М.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СТОРОН ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ «УЧИТЕЛЬ – УЧЕНИК»*

Аннотация. В статье анализируется проблема взаимодействия сторон «учитель-ученик». Исследуется сложная диалектическая связь общения и взаимодействия как основа обучения, воспитания и социализации личности учащегося.

Ключевые слова: взаимодействие, диалектика, общение, педагогический процесс, связь, ученик, учитель, воспитание, система.

Существует широкий спектр понятий и словосочетаний, имеющих прямое и опосредованное отношение к контактам учителя и учащегося в совместной познавательной деятельности: «педагогические взаимодействия», «воспитательные взаимодействия», «учебное сотрудничество», «взаимное обучение», «сотрудничество в познании» и т.д. Однако при всем терминологическом многообразии есть нечто общее, что связывает все эти понятия: основания педагогического взаимодействия, которые на технологическом уровне формируется областью теории и практики общения.

Общение и взаимодействие как процессы коммуникации и определенные исследовательские области составляют сложное диалектическое единство. Это, например, явствует из следующей оценки: «Часть авторов просто отождествляет об-

* © Забытова Н.М.

щение и взаимодействие, интерпретируя и то и другое как коммуникацию в узком смысле слова (т.е. как обмен информацией), другие рассматривают отношения между взаимодействием и общением как отношение формы некоторого процесса и его содержания... Часть этих разночтений порождена терминологическими трудностями, в частности тем, что понятие «общение» употребляется то в узком, то в широком смысле» [1, с.100].

Для того чтобы разобраться в сложных взаимосвязях общения и взаимодействия, сопоставим два подхода к определению общения.

Для первого из них характерна трактовка общения через:

а) осуществляемое знаковыми средствами взаимодействие субъектов, вызванное потребностями совместной деятельности и направленное на значительное изменение в состоянии, поведении и личностно-смысловых образованиях партнера [15, с.244];

б) взаимодействие двух или более людей, выражающееся в обмене между ними информацией познавательного или аффективно-оценочного характера [14, с.232];

в) взаимодействие двух или более людей, направленное на согласование и объединение их усилий с целью налаживания отношений и достижения общего результата [16, с.66];

г) взаимодействие индивидов или социальных групп, состоящее в непосредственном обмене деятельностью, навыками, умениями, опытом, информацией, удовлетворяющее потребности человека в контактах с другими людьми [17].

Все эти утверждения при необходимости можно подтвердить работами А.А. Бодалева, М.И. Дьяченко и Л.А. Кандыбовича, М.С Кагана, А.Н. Леонтьева, М.И. Лисиной, Б.Ф. Ломова, Р.С. Немова, Н.Н. Обозова, Б.Д. Парыгина, Н.И Шевандрина, В.Д. Ширшова и др.

Да, по законам логики раскрывающее понятие должно быть на порядок выше, нежели понятие раскрываемое. Поэтому с точки зрения методологического подхода трактовка общения через взаимодействия совершенно оправдана: взаимодействие — это философская категория, методологическая закономерность, следовательно, общение как явление более частного порядка включено во всеобщий процесс взаимодействия событий, действий, состояний.

Однако существует и другой подход в понимании теории и практики общения. Его особенностью является отношение к взаимодействию как к одной из сторон процесса общения: «Общение — сложный, многоплановый процесс установления и развития контактов между людьми, порождаемый потребностями в совместной деятельности и включающий в себя обмен информацией, выработку совместной стратегии взаимодействия, восприятие и понимание другого человека» [15; 14; 18; 19].

Словом, одни полагают, что общение — это часть взаимодействия, понимаемого как деятельность в целом; а другие склонны считать, что взаимодействие как предметная деятельность входит в структуру общения. Правота той или иной точки зрения, на наш взгляд, зависит от общего подхода к сопоставлению данных категорий. Если взаимодействие и общение рассматриваются на методологическом уровне, то первое соотносится со вторым как общее с частным. Если же общение и взаимодействие рассматривать на конкретно-практическом уровне, то, без сомнения, общение будет явлением более высокого порядка, нежели частные действия и взаимодействия индивидов в процессе совместного труда.

Однако именно в связи с этим возникает и третий ряд определений, где налицо стремление отразить взаимосвязь общения и взаимодействия: общение — одна из универсальных форм активности личности (наряду с познанием, трудом, игрой), проявляющаяся в установлении и развитии контактов между людьми, в формировании межличностных отношений и порождаемая глубинными потребностями людей в совместной деятельности [8; 9].

Таким образом, общение, диалектически связанное с взаимодействием, составляет главное основание для педагога и воспитанника в микросфере педагогического взаимодействия. Но общение, являющееся детерминантой характера взаимодействия, нуждается в более подробном анализе с точки зрения психолого-педагогической практики как социальной коммуникации.

Традиционно выделяют три стороны общения (Г.М. Андреева, А.В. Петровский, В.С. Крижанская и В.П. Третьяков, Б.Ф. Ломов, А.А. Реан и Я.Л. Коломинский, Б.Д. Парыгин, М.Г. Ярошевский, В.В. Юрчук и др.):

1) информативную (или информационно-коммуникативную), которая выражается в обмене информацией, ее понимании, для чего в ходе общения адресант и адресат должны использовать одну и ту же знаковую систему,

2) интерактивную (или регуляционно-коммуникативную), благодаря которой происходит выработка стратегии и координация совместных действий индивидов при организации и выполнении совместной деятельности и

3) перцептивную (или аффективно-коммуникативную), означающую эмоциональное восприятие и понимание друг друга в процессе общения.

В дальнейшем в рамках своей работы (диссертации) и этой статьи мы будем пользоваться

как традиционным обозначением сторон общения, так и синонимическим: информативная (информационно-коммуникативная), интерактивная (организационно-деятельностная, что позволяет акцентировать внимание на ведущей роли педагога в организации педагогического процесса), перцептивная (эмоционально-эмпатийная, подчеркивающая гуманистический характер взаимоотношений педагога и учащегося).

Педагогическое взаимодействие можно характеризовать как оптимальное, конструктивное, полноценное в том случае, если и когда общение субъектов взаимодействия включает и коммуникацию, основанную на обмене информацией, и продуманную организацию совместной деятельности, учитывающую индивидуальные возможности субъектов деятельности, и достижение взаимного понимания, основанное на эмоциональном принятии друг друга. Естественно, предположить, что в зависимости от конкретной ситуации ведущей будет то одна, то другая сторона: в доверительном разговоре доминанта принадлежит перцептивной стороне, на экзамене важен не обмен, но воспроизведение информации, в разыгрываемом спектакле как нигде требуется умение скоординировать усилия каждого во имя общего дела и т.п.

Но при избыточном преобладании той или иной стороны общения можно уже говорить об ограничивающем общении. Судя по многочисленным опросам школьников, учителей, родителей, общение в школьной ситуации оказывается представленным следующим образом. Информативная сторона занимает не менее 70% всей сферы общения в учебном процессе. «Объем» интерактивной стороны составляет от 15 до 20%, а перцептивная колеблется в пределах 10-15%.

Еще раз (в связи с вышеотмеченным) подчеркнем, что ситуации общения с доминантой какой-либо одной стороны функционально могут быть оправданы, но разнообразие самой жизни должно обусловливать поочередный приоритет различных сторон общения. Это способно компенсировать недостаточно реализованные стороны и в итоге способствовать полноценному развитию личности через сферу общения. Важно также, чтобы смена доминантных сторон осознавалась всеми окружающими и при необходимости сознательно восполнялась ими в плане формирования атмосферы полноценного общения.

Между тем школьная ситуация такова, что в течение длительного периода — одиннадцати-двенадцати лет — учащийся включен в информационный поток, который заметно превалирует над остальными сторонами общения. За этот период в процессе развития и формирования личности школьника дважды происходит смена ведущего вида деятельности: с игрового (в младшем школьном детстве) на коммуникативный (в подростковом возрасте), а затем на самоопределение (в годы ранней юности). Особую тревогу вызывает тот факт, что общение с 11 по 15 лет является приоритетным видом деятельности, в наибольшей степени способствующей психическому развитию ребенка в данный период его жизни и ведущей развитие за собой. Если же в течение долгого периода личность развивается в условиях несбалансированного общения, то не является ли закономерным результатом формирование индивида, не умеющего полноценно общаться с окружающими людьми?

Педагогический процесс, основанный на субъект-субъектном взаимодействии, должен включать в себя все стороны общения. В прошлом информационный переизбыток учебного процесса компенсировался разнообразными интеракциями в воспитательной системе, а идеологическая составляющая была мощным эмоциональным фоном всего учебно-воспитательного процесса. Все это в совокупности и позволяло добиться высоких результатов в сфере образования, признанных как внутри нашей страны, так и за ее пределами. Поэтому сегодня с точки зрения стратегии развития образования необходимо возрождение эмоционально насыщенной, интерактивно разнообразной учебной среды, с точки зрения тактики развития - внедрение в учебный процесс таких системных технологий обучения, в которых задействованы вес стороны общения, необходимые для полноценного развития личности школьника.

Сложность ситуации заключается в том, что успешность педагогического взаимодействия учителя и ученика определяется учебной оценкой, но получение этой оценки во многом зависит от умения педагога (и всего педагогического коллектива) создавать многосторонние условия для полноценного и эффективного общения и взаимодействия. Педагогическую деятельность необходимо рассматривать как особую сферу пересечения различных областей: учение + преподавание + воспитание + самообучение + самовоспитание и пр. Такой деятельностный полифонизм ставит каждого субъекта образовательного процесса в многовариантные ситуации общественных и личностных взаимодействий. Это может облегчить процесс педагогического воздействия (в силу его комплексности, интенсивности) и одновременно усложнить его из-за невозможности отследить единую направленность этих влияний. В связи с этим педагогу необходимо формировать профессиональные умения и навыки, развивать условия для конструктивного педагогического воздействия и взаимодействия.

Процесс образования, с одной стороны, сам по себе является событием, а с другой — представ-

ляет собой передачу информации о конкретных или абстрактных событиях от педагога к учащемуся. Суть информационного обмена достаточно проста: получение информации, сохранение, воспроизведение и передача. Однако механизм осуществления этого обмена может быть различным.

Получение информации может осуществляться с помощью органов чувств (слух, зрение, осязание, обоняние, вкус) и с помощью умозаключений. Известно, что чем больше «включено» каналов восприятия, тем лучше усваивается информация, учебный материал. Этим обусловлены дидактические требования использовать наглядность на уроке; сочетать различные методы при изучении нового материала — наблюдение, выводы, работу с книгой, проговаривание и т.д.; формировать у учащихся произвольное внимание и т.п.

Под сохранением информации понимается умение удерживать полученную информацию; в этот процесс включаются кратковременная и долговременная память, воображение (аналогии, ассоциации), классификации полученных знаний, обращение к жизненному опыту субъекта и т.д. Различают пассивное сохранение (информация воспроизводится в первоначальном виде) и активное (интерпретирующее) освоение информации. Именно этот этап информационного обмена направлен на привитие и закрепление у школьников навыков самообразования, приемов работы с получаемой информацией.

Успешность воспроизведения и передачи информации зависит от результативности предыдущих этапов. Предположим, ученик не был внимателен при получении новых знаний, ограничился лишь репродуктивным повторением. В этом случае даже репродуктивное воспроизведение может вызвать у него затруднения. Что уж тогда говорить о критерии продуктивности усвоения учебного материала — применении знания в новых условиях? Справедливости ради отметим, что и педагоги на этом этапе часто предъявляют учащимся завышенные требования: отличная отметка ставится за «полный, глубокий ответ с собственными примерами», но очень трудно при первичном освоении материала воспроизвести его в том виде и объеме, который желателен педагогу.

Поэтому уже на этапе получения первичной информации (для ученика, поскольку для учителя этот этап соответствует передаче информации) необходим поиск педагогических приемов, способных повысить значимость данного материала для учащегося:

1) переосмыслить единые педагогические требования (связь изучаемого материала с жизнью, учет имеющихся знаний и умений, наглядность учебной информации, продвижение от простого к сложному), что способствует процессу развертывания, интерпретации и обогащения информации;

2) использовать витагенный опыт учащихся (индивидуальный и совокупный, общий для конкретного ученического коллектива) как средство актуализации и активизации участия школьников в познавательном процессе;

3) эмоционально подкреплять учебный материал как со стороны педагога, так и со стороны учащихся, формируя устойчивый интерес, побуждая к самостоятельности в процессе интерпретации, обогащения, сохранения и воспроизведения информации.

Информационно-коммуникативный обмен в учебном процессе осложняется еще и увеличивающимся с каждым годом потоком информации, не подкрепленной отработанными технологиями освоения ее в учебном процессе. Причем под информационными технологиями в данном случае понимается не столько процесс компьютеризации, сколько общие навыки и конкретные приемы работы с информацией (группировка, структурирование, перекодирование; выделение опорных пунктов, схематизация, достраивание материала; составление плана, аналогии, ассоциации; классификация, мнемотехника, повторение). Освоение учителем и учащимся приемов активного сохранения и воспроизведения получаемой информации формирует информационно-коммуникативное поле для организации оптимального педагогического взаимодействия.

Такое понимание и педагогическая организация процесса информационного обмена развивает активную субъектную позицию участников образовательного процесса не только на отдельных этапах урока, но и в целом в образовательном процессе. Однако неверно воспринимать обучение только как информационный обмен. Обучение, как известно, представляет собой целенаправленный процесс передачи и усвоения знаний, умений, навыков и способов познавательной деятельности, осуществляемый под руководством специалистов-профессионалов [10; 11; 12; 13]. Данное определение акцентирует прежде всего организационно-деятельностную (или интерактивную) сторону образовательного процесса. В психологии и социологии взаимодействие (интеракция) рассматривается как совместная деятельность, которая представляет собой организованную систему активности взаимодействующих индивидов, направленную на воспроизводство объектов материальной и духовной культуры [2; 3; 4].

В концепции общения, представленной М.С. Каганом, «межсубъектное взаимодействие» включает четыре функции общения: 1) обслуживание предметной деятельности; 2) фактическое обще-

ние (ради процесса, а не результата деятельности); 3) приобщение Другого к своим ценностям, 4) приобщение себя к ценностям Другого [6]. Если две первые функции соотносимы с основными сторонами общения (информационно-коммуникативной, организационно-деятельностной), то две последние явно занимают особое положение в структуре общения, поскольку в них закладывается формирование у участников взаимодействия ценностного отношения друг к другу.

Но при обсуждении проблем педагогического общения с учителями школ на констатирующем этапе опытно-экспериментальной работы выяснилась следующая подробность. На вопрос, какая функция общения «по Кагану» является наиболее важной для профессии педагога, подавляющее большинство учителей-практиков выделили две функции: «приобщение «Другого» к своим ценностям и приобщение себя к ценностям «Другого»», что свидетельствует о гуманной профессиональной ориентации работающих педагогов. Но практически никто не высказал предположение о том, что в учебно-воспитательном процессе нужны все (по аналогии с традиционными подходом к общению) четыре функции, названные М.С. Каганом.

Таким образом, представления учителей (хотя в них педагогическое общение оказывается наполовину редуцированным — две функции из четырех) отражают характерную тенденцию современного этапа развития педагогического знания. Речь идет о том, что именно взаимодействие, подчеркивающее двунаправленность педагогического процесса, должно стать сегодня определяющим для основных педагогических явлений — воспитания и обучения.

Говоря далее об интерактивной стороне учебно-воспитательного процесса, нельзя не актуализировать выделяемые специалистами типы (разновидности) интерличностных взаимодействий [5]:

а) противоборство: обе стороны активно препятствуют друг другу в достижении цели деятельности (выраженная конфликтная форма взаимодействия);

б) одностороннее воздействие: активные действия одной стороны во имя достижения поставленной цели без учета желаний и состояний другой стороны;

в) одностороннее противодействие: одна из сторон достаточно активно препятствует достижению цели в явной или завуалированной форме;

г) уклонение от взаимодействия: обе стороны избегают ситуаций, предполагающих участие в общей работе;

д) пассивное принятие: активные действия одной стороны принимаются другой без активного подключения в совместную деятельность;

е) компромиссное взаимодействие: стороны в зависимости от ситуации склонны взаимодействовать то в форме сотрудничества, то в форме противоборства.

ж) сотрудничество (или активная помощь друг другу) в достижении результата, которая может осуществляться одновременно или последовательно для взаимодействующих сторон.

Все перечисленные стратегии межличностного взаимодействия имеют место в школьной практике: противоборство, например, часто встречается в микрогруппах подростков, составляющих классные коллективы; одностороннее воздействие имеет место во взаимоотношениях и взаимодействиях педагогов – сторонников авторитарных методов общения со школьниками; однако такой учитель может столкнуться и с ярко выраженным противодействием (открытый конфликт ученика с учителем) и с тактикой уклонения от контактов с ним (частое отсутствие ученика на уроке) и т.д.

Игнорировать в педагогическом процессе такие типы интерличностных взаимодействий как воздействие, противодействие, противоборство и т.п., представляется необоснованным, поскольку школьные ситуации сами по себе столь же разнообразны, сколь разнообразна и жизнь. Поэтому мы не можем ограничить жизнедеятельность школьника только одним типом интерличностного взаимодействия – сотрудничеством. Школа, выполняя задачи образования, адаптации и социализации, должна не только транслировать знания, но и включать учащегося в различные стратегии межличностного взаимодействия – в данном случае – через учебные формы и ситуации.

Процесс включения должен быть, конечно дозирован, подконтролен педагогу, обязательно подвергаться педагогическому и социально-психологическому анализу, поскольку далеко не каждый школьник сумеет справиться с широким спектром контактов, межличностных взаимодействий, которыми изобилует реальная обстановка. Процесс обучения должен быть построен таким образом, чтобы одновременно с процессом получения знаний у ученика формировалась готовность адекватно воспринимать окружающий социум и вписаться в диалектику развития современного общества, где пересекаются две основные стратегии: индивидуализация социального пространства и социализация пространств индивидуальных.

Далее. Одним из важнейших условий успешности любого (в том числе и педагогического) взаимодействия является эмоционально-эмпатийная сторона общения, проявляющаяся в эмоциональной отзывчивости человека на чувства и состояния другого. Сочувствие, сопереживание

побуждают человека к оказанию помощи, поддержки, что снова возвращает нас к организационно-деятельностной стороне общения.

К. Изард, один из создателей теории дифференциальных эмоций, утверждает, что «эмоции образуют базовые структуры сознания. Благодаря действию эмоций с перцептивно-когнитивными функциями и процессами сознания обнаруживается огромное разнообразие аффективно-когнитивных структур и ориентации, которые влияют на восприятие, мышление и действие индивида» [7, с. 131].

Другими словами, эмоциональный обмен является важной составляющей интерличностного взаимодействия вообще и педагогического взаимодействия в частности. Любые эмоции (как положительные, так и отрицательные) остаются в памяти человека. Учащиеся запоминают игровые, необычные, эмоционально насыщенные моменты урока потому, что такие педагогические приемы, прежде всего, нарушают обыденное течение школьной жизни. Даже активизация познавательной деятельности учащихся опирается именно на возбуждение совокупно положительных эмоций, переживаемых учеником в процессе обучения (работы Ш.А. Амонашвили, А.П. Архипова, А.С. Белкина, И.А. Васильева, Я. Райковского, Н.Ф. Талызиной, Г.И. Щукиной и др.).

Между тем организационная «заданность» процесса обучения чаще препятствует проявлению эмоций. Школьник должен соответствовать конкретной роли, следовать определенным правилам и при этом испытывать только *положительные* эмоции — любознательность, заинтересованность, желание самостоятельно продолжать процесс познания, готовность поделиться узнанным с педагогом и одноклассниками и т.д. Очень точно подмечает немецкий психолог К. Фогель: «Прежде важным считалось лишь корректное поведение и мало кого волновало, какие чувства испытывает ребенок. В девяностые голы стало приемлемым проявление любых чувств, но в то же время общество стало сквозь пальцы смотреть на проблематичные и не всегда соответствующие социальным нормам формы поведения. На самом деле детям необходимо *научиться связывать между собой чувства и мораль*, чтобы быть счастливыми в личной и профессиональной жизни».

Именно поэтому в нашей работе перцептивная сторона общения определяется как эмоционально-эмпатийная, где эмпатия (эмпатийная сторона) подчеркивает характер содержания контактов между учителем и учащимся. Ведь естественно, что для развития эмоциональной сферы субъектов образовательного процесса необходима опора как на содержание, так и на форму процесса обучения. Между тем содержание учебного материала (особенно по точным наукам — математике, химии, физике и пр.) не содержит эмоциональной основы для со-переживания и принятия. Потенциальные возможности для развития эмоций учащихся можно обнаружить в материалах предметов гуманитарного цикла (литература, история, русский язык, граждановедение и т.д.), но при этом в школьных учебных планах превалируют естественнонаучные дисциплины. Поэтому учителю отводится особая роль преобразователя «сухих», научных понятий в эмоциональные, яркие, интересные, важные и понятные учащимся образы.

Необходимость эмоционально положительного наполнения учебного процесса диктуется и формой обучения. Для школьника ситуация обучения является обязательной: он вступает в совместную деятельность с педагогом, другими учащимися вне зависимости от того, нравится ему это или нет. Если в этой ситуации учитель не удовлетворен результатами взаимодействия, он высказывает свое мнение в виде отметки, оценки, устного порицания, записи в дневник и т.д. Учащийся же в силу детерминированности ситуации оказывается в «страдательной» роли. Осознание неравновесности позиций педагога и школьника приводит к необходимости искать те средства в процессе общения, которые могут смягчать остроту ситуации долженствования в учебном процессе.

Во многом, даже в большинстве случаев, эмоциональный фон определяется настроением, поведением и речью педагога. В соответствии с последними исследованиями в области лингвограмматики в речи конкретного носителя языка образуются определенные устойчивые фразеологизмы (речевые стереотипы), сигнализирующие окружающим об эмоциях, испытываемых личностью в данной ситуации. Учитель в процессе профессиональной деятельности также обзаводится особыми речевыми моделями, которые в достаточно сильной степени характеризуют ситуацию педагогического общения. Анализируя содержание речевых моделей, можно легко определить их эмоциональную характеристику — положительную, нейтральную, негативную. Все типы эмоционально окрашенных языковых моделей присутствуют в процессе и конкретных ситуациях педагогической коммуникации. Например,

- положительные: «Рада вас всех видеть. Нас ждет сегодня необычный (интереснейший) материал...», «Подобную работу мы уже проделывали, и вы с ней справились прекрасно. Попробуем закрепить наш успех»;

- нейтральные: «Проверьте готовность своих рабочих мест. Настройтесь на серьезную работу. Нам сегодня предстоит...»; «Ребята, не будем отвлекаться, у нас еще много работы», «Откроем

дневники, запишем домашнее задание»;

- негативные: «Опять без тетради? Дома забыл? А почему ты голову свою не забыл?», «Иванов, почему ты все время болтаешь? Если ты такой умный, тогда бери мел и сам объясняй новый материал!» и т.д.

Повторяющиеся из урока в урок речевые модели создают соответствующую эмоциональную атмосферу учебной деятельности, которая прямо влияет на формирование конструктивного или деструктивного видов педагогического взаимодействия.

В этом процессе *речевая деятельность* становится основным средством интериоризации и экстериоризации, т.е. непрерывного перенесения внешнего плана эмоциональных, интеллектуальных, поведенческих действий одной стороны, включенной во взаимодействие, во внутренний план другой стороны и обратно. Традиционно выделяют вербальные и невербальные средства, способствующие полноценному общению или затрудняющие его (вспомним работы А.А. Бодалева, А.Д. Добрович, К.М. Левитана, Я.Л. Коломинского, А.Н. Леонтьева, Л.Д. Столяренко, В.И. Слободчикова и Е.И. Исаева и др.).

Речь – это не просто способ передачи знаний и опыта от педагога к учащемуся, это особая форма взаимосвязи субъектов образовательного процесса. Полнота взаимопонимания педагога и ребенка зависит от представленности всех видов речевой деятельности в практике первого. Вербальное общение осуществляется в образовательном процессе во всем его многообразии: в устной и письменной, монологической и диалогической, внешней и внутренней речи учителя и учащихся.

Невербальные средства общения как особое «направление» в психолого-педагогической деятельности стали выделять только в последние десятилетия. В структуру этих средств сегодня включены: - кинетическая система: характерные позы, жесты и движения, располагающие к совместной деятельности (угрожающие, игнорирующие и т.д.); - проксемическая система: предпочитаемое «пространство общения» на уроке (интимное, личное, социальное, публичное); расположение мест учащихся и педагога в классе; умение «просчитывать» оптимальное время монологов, диалогов на уроке и т.д.; - визуальный контакт: выражение лиц учителя и учащихся (заинтересованное, равнодушное, отчужденное); контакт глаз и т.д.

Все это надо учитывать, так как сама ситуация обучения усиливает именно учебное воздействие, а не взаимодействие. Тем самым формируется поле деструктивного напряжения, затрудняющее эмпатийное восприятие и взаимодействие.

Далее. Необходимо видеть ещё и те группы факторов, которые выступают *своеобразными усилителями* как вербальных, так и невербальных средств в педагогическом общении: пара- и экстралингвистические средства языка. Многие исследователи относят эти факторы к невербальным средствам общения. Однако нужно помнить о том, что интонация, мелодичность, тембр, темп речи присущи прежде всего вербальной (словесной) стороне деятельности. Классная аудитория достаточно большая, поэтому учитель повышает голос, чтобы его услышали все ученики. Громкий, резкий голос, повышенный тон, поучающие интонации обычно неприятны не только ученикам, но и окружающим людям.

Психологи отмечают, что напряженный, резкий голос наталкивается на эмоциональное отчуждение, в то время как низкая тональность, спокойная, убедительная речь оказываются более действенными. Данные факторы связаны и с невербальной стороной общения: акустическая назидательность, дополненная соответствующей мимикой и пантомимикой, зачастую только усиливает любое эмоциональное состояние как учащихся, так и педагогов. К ним также относят речевые повторы, многозначительные покашливания, паузы и т.д.

В учебной ситуации, в частности, паузы могут стать фактором, влияющим на продуктивность учения. Можно использоватъ паузы как форму эмоционального напряжения: «К доске пойдет...». Но есть и другие возможности пауз, позитивно влияющие на педагогическое взаимодействие. М.В. Кларин приводит данные о том, что «такая “мелочь”, как продолжительность паузы, которую делает учитель, заметно сказывается на характере учебного диалога, взаимодействия в классе» [5]. Если «пауза ожидания» выдерживается учителем от трех до пяти секунд, то увеличивается число высказываний, возрастает длительность ответов, суждения становятся более доказательными, повышается уверенность детей, усиливается взаимодействие между детьми и т.д.

Однако внимание к речевой стороне педагогического взаимодействия не должно подменить необходимость формирования у субъектов образовательного процесса эмоционально-волевой сферы в целом, включающей такие чувства как интерес, радость, удивление, уважение, сопереживание, печаль, открытость, тревога, смущение, искренность, совесть, любовь, юмор и т.д. (работы В.К. Вилюнаса, Б.И. Додонова и др.). Согласно обобщению К. Изарда, современная теория эмоций опирается на следующие позиции: «Во-первых, общепризнанно, что эмоциональная экспрессия выполняет важные коммуникативные функции... Во-вторых, все ученые согласны с тем, что эмоциональные переживания влияют на восприятие, мышление, поведение. В-третьих, эмо-

ции лежат в основе социальных связей и являются интегральными составляющими теории темперамента и личности».

Таким образом, значение эмоционально-эмпатийной стороны в ситуации педагогического взаимодействия трудно переоценить. Неслучайно отмечается повышенный интерес к данной области исследований в последние 15-20 лет (работы А.П. Ершовой, В.М. Букатова, А.А. Реана, Я. А. Коломинского, Н.И. Рыдановой, В.Д. Ширшова, Н.Е. Щурковой и др.). Но все же стоит подчеркнуть, что формирование конструктивного педагогического взаимодействия зависит от того, насколько оказываются представленными в педагогическом процессе все основные стороны общения, т.е. их система. Усиление какой-либо одной стороны приводит к деформации базиса педагогических взаимодействий. Так, неоправданное усиление интерактивной стороны чревато развитием деструктивного взаимодействия; излишнее внимание к эмоционально-эмпатийной составляющей может оправдать решение тактических педагогических задач в ущерб стратегическим.

В зависимости от конкретных обстоятельств та или иная сторона процесса может занимать приоритетное положение, но она не должна вытеснять собой все остальные. Учитывая «крен» учебной ситуации в информативную сторону, необходимо искать пути совершенствования содержания и форм образовательного процесса через продуманную системную организацию учебной и воспитательной деятельности, подкрепляемую эмоционально-эмпатийной коммуникацией. Осознание значимости и стремление к адекватной реализации всех сторон педагогического общения оптимизирует и общие, и конкретные ситуации взаимодействия педагогов и учащихся, а эта оптимизация способствует полноценному развитию личности всех субъектов образовательного процесса в современном российском обществе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Андреева Г.М. Социальная психология. – М.: Наука, 1996. – 284 с.
2. Белозерцев Е.П. Гуманистические основания педагогической подготовки учителя // Гуманизация образования, 1994. – № 2. – С. 32-34.
3. Васильева З.И. Сотрудничество педагогов и учащихся как педагогическое явление. – Л.: ЛГУ, 1988. – 101 с.
4. Гребенюк О.С. Педагогика индивидуальности. – Калининград: КГУ, 1995. – 93 с.
5. Иванова Л.А. Организационно-педагогические условия стимулирования инновационной деятельности в муниципальной системе образования: Автореферат дис... канд. пед. наук. – Новгород, 1998. – 19 с.
6. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: ТК «Петрополис» 1996. – 414 с.
7. Казакова Е.И. Теоретические основы развития общеобразовательной школы (системно-ориентационный подход): Автореф. дис. ...д. пед. наук. – СПб., 1995. – 34 с.
8. Коджаспирова Г.М., Коджаспиров А.Ю. Педагогический словарь. – М.: Академия, 2001. – 176 с.
9. Колесникова И.А. Педагогическая реальность: опыт межпарадигмальной рефлексии. Курс лекций по философии педагогики. – СПб.: Детство-Пресс, 2001.
10. Левитан К.М. Педагогическая деонтология. – Екатеринбург: Деловая книга, 1999. – 272 с.
11. Маркова А.К. Психология профессионализма. – М.: Международный гуманитарный фонд «Знание», 1996.
12. Муравьев Е.М. Психолого-педагогические условия подготовки учителя к исследовательской работе: Автореферат дис. …к. пед. н. – М.: ИОО МО РФ, 1996.
13. Панасюк А.Ю. Система повышения квалификации и психологическая перестройка кадров. – М.: Высшая школа, 1991. – 78 с.
14. Психологический словарь / Под ред. В.П. Зинченко, Б.Г. Мещерякова. – М: Педагогика-пресс, 1996. – С. 232.
15. Психология: Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – М.: Политиздат, 1990. – С. 244.
16. Степанов С.С. Словарь для родителей. – М: Академия, 1996. – С. 66.
17. Сунцов Н.С. Управление общеобразовательной школой. Вопросы теории и практики. – М.: Педагогика, 1982.
18. Чернилевский Д.В. Дидактические технологии в высшей школе. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – 436 с.
19. Шакуров Р.Х. Исследования социально-психологических механизмов в руководстве педколлективом: Автореф. дис. ... д-ра пед. наук. – Л, 1978. – С. 21-22.

N. Zabytova

SOCIOCULTURAL, PSYCHOLOGICAL AND PEDAGOGICAL BASIS OF INTERACTION OF THE "TEACHER - STUDENT" SYSTEM

Abstract: The problem of interaction of sides "teacher- student" is analyzed in the paper. The complex dialectical connection of communication and interaction is studied as the basis of teaching, upbringing and socializing of a student.

Key words: interaction, the dialectics, communication, the pedagogical process, the connection, a student, a teacher, the training, the system.

УДК 1(091)"19/20"

Постнов В.А.

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК: ПРОБЛЕМЫ ТОЛКОВАНИЯ ЯВЛЕНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ*

Аннотация. Эпоха Серебряного века отмечена феноменальными достижениями. Создавая художественный образ времени, творцы проникали во все проблемы общества. Их идеи объединяли народ за социальное равенство. Совершенные по форме и глубокие по содержанию произведения призывали общество к нравственному очищению. Смелые концепции деятелей Серебряного века актуальны и сегодня в деле возрождения России.

Ключевые слова: образ, время, проблемы, Россия, идеи.

Серебряный век – особое явление в духовной жизни России, представленное во всех сферах творчества, зиждительными силами которого были философские теории, религиозные искания, поэтические школы, новаторство в живописи, музыке, театральном искусстве, гуманитарных и естественных науках. Для осмысления такого уникального явления как Серебряный век русской культуры сначала доверимся высказываниям его деятелей, которые, не прибегая к теоретическим рассуждениям, емко и образно говорили о своем времени высоким поэтическим слогом:

И серебряный месяц ярко
Над серебряным веком стыл…
А.Ахматова [1]

И нет серебряннее звука
в Серебряном ушедшем веке
К.Бальмонт [2]

Слова А.А.Ахматовой и К.Д.Бальмонта «легким голосом иного мира» подтверждали поэты Г.Адамович и М.Волошин, считавшие Серебряный век явлением, при котором поэты становились совестью народа, способные утолить неполноту человеческой души:

Отступник, жрец, себя забывший бог,
Он тот, кому погибель не дана.
М.Волошин [3]

Об испепеляющих годах вечного боя, покрытых «снежным серебром стези», когда покой только снится, А.Блок, обращаясь к поэту, писал:

Твой взгляд – да будет тверд и ясен
Сотри случайные черты –
И ты увидишь: мир прекрасен.
А.Блок [4]

Начало XX века – это время космического восприятия жизни, когда творили одержимые поэты, вдохновленные лирикой, как чистейшей водой,- в чем убеждены были А.Белый и М.Цветаева:

Каждый стих – дитя любви,
На поклон ветрам положенный
М. Цветаева [5]

Новый век у В.Маяковского обозначен новым периодом в истории России – бунтом баррикадных сердец и душ, о котором поэт, владея магией бунтаря и оратора, писал:

Мой стих трудом громаду лет прорвет
И явится весомо, грубо, зримо…
В. Маяковский [6]

Очевиден тот факт, что Серебряный век был этапом царственного слова, которое, как у А.Ахматовой, должно быть точным, ярким, конкретным, долговечным и необходимым людям:

Всего прочнее на землю – печаль
И долговечней – царственное слово
А. Ахматова [7]

Ни В.Хлебников, ни Н.Гумилёв не сомневались в том, что их век был веком тысячи вер мятежных и богоищущих изобретателей и приобретателей, пытавшихся обмануть медлительное время:

И если я волей себе покоряю людей,
и если слетает ко мне по ночам вдохновенье,
И если я ведаю тайны – поэт, чародей
Властитель вселенной
Н. Гумилев [8]

Наконец Серебряный век – это эпоха изысков, помешательств и увлечений, отчаянных гонок, когда в душах творцов, - писал С.Есенин, - гнездились черти, а жили ангелы:

Блажен, - кто радостью отметил
Твою пастушескую грусть.
Звени, звени, златая Русь.
С. Есенин [9]

* © Постнов В.А.

Итак, Серебряный век это:

– явление иного мира (К.Бальмонт, Г.Адамович, М.Волошин);

– годы вечного боя (А.Блок);

– время космического восприятия жизни (А.Белый, М.Цветаева);

– период бунта баррикадных сердец и душ (В.Маяковский);

– этап царственного слова (А.Ахматова);

– век тысячи вер изобретателей и приобретателей (В.Хлебников, Н.Гумилёв);

– эпоха изысков, увлечений и отчаянных гонок (И.Северянин, А.Вертинский, С.Есенин);

Эти, определения встречающиеся в творчестве поэтов Серебряного века, подтверждают мысль о непростом времени, когда у каждого из его деятелей был свой взгляд на происходящие события, свое видение времени, свои отношения с современниками, свои счеты с веком и свое право на самовыражение и самоутверждение. Каждый из творцов, безупречно владея поэтическим, живописным и другим мастерством, так же как О.Мандельштам, с завидной заносчивостью мог предупредить потомков:

Попробуйте меня от века оторвать,-
Ручаюсь вам – себе свернете шею!
О. Мандельштам [10]

Подобные слова могли сказать А.Блок и М.Гумилев, М.Волошин и А.Белый, В.Маяковский и М.Цветаева, И.Северянин и В.Хлебников, А.Ахматова и М.Кузьмин, С.Есенин и В.Ходасевич, чье творчество по разным соображениям искажалось или замалчивалось, создавая трудности в изучении культуры Серебряного века. В настоящее время в сферу научного рассмотрения возвращаются поэты Серебряного века, словно серебряный дождь, о котором В.Ольгин напишет:

Поэтам суждено воспеть все тайны мироздания,
Наполнить душу смыслом, раствориться
В земной любви священного познанья,
Серебряным дождём в Россию возвратиться.
В. Ольгин [11]

Что бы полнее представить «дух времени» осуществим попытку систематизации высказываний о Серебряном веке наших современников, сохранив при этом уже предложенную последовательность обозначающую понятие Серебряный век, как явление, годы, время, период, этап, век, эпоха.

Серебряный век это явление, проходившее на грани веков, при смене всех, характеризующееся многомерностью, серединностью между рациональным и иррациональным, неустанным движением духа, когда сошлись лучи всех тревог и ожиданий;

Серебряный век – это роковые годы трансформирующие сознание, допускающие в творчестве озорной импульс, новый трепет, скандалы, поиск новых средств самовыражения, новой литературы, нового искусства, в котором каждый держал экзамен на исключительность;

Серебряный век – это время великих перемен, страстей, пороков, великой путаницы балов, театров, откровенной рекламы, артистических натур, помешательств и увлечений, апроприации прошлого и зачина великих будущих революций;

Серебряный век – это период преодоления односторонности, сомнений в нравственных критериях, самолюбования, появление интереса к западным и отечественным духовидцам, опьянение искусством, поиска выхода и порывов, как средства постижения судьбы России;

Серебряный век – это этап причудливого воображения, пестроты и блесткости, форсированной тонкости, когда люди творили легенду из своей жизни и свою жизнь из легенд;

Серебряный век – это век переосмысления традиций, противоречивых воспоминаний, потрясающих мистификаций, великих измен, людей мятежных, богоищущих эстетов, бредящих красотой, творцов углубленного проникновения в судьбы национальные с безграничным правом на самоутверждение;

Серебряный век – это эпоха переоценки ценностей, отточенного стиля, интереса к философии, ощущения дисгармонии мира, разрыва с традициями разума, бунтарско-эпатирующим восприятием действительности, это время одиночества, иллюзорной свободы художника, трёх главных поэтических направлений – символизма, акмеизма и футуризма, культурного хаоса, разлитого яда в воздухе, проторившего дорогу к революции, когда слепая интеллигенция накликала беду.

Целостность эпохи со всеми её положительными и отрицательными сторонами, неповторимая атмосфера творчества, поиск смысла жизни, переживания о судьбе России, достижения ученых и всех творческих деятелей Серебряного века отражены в работах: Акимова Б., Банникова Н.В., Богомолова Н.В., Воронцова К.П., Гришунина А.Л., Долгополова Л., Ермилова Е.В., Исаева М.И., Карабчиевской Ю.А., Кедрова К., Князевой С.П., Колобова Л., Кондакова И.В., Корина А.А., Коровина В.И., Кошечкина С.П., Купченко В.П., Курганова Е.Я., Лосской В., Лаврова А.В., Макарова А.С., Минераловой И.Г., Мурина Е.Б., Обойминовой Е.Н., Пинаева С.М., Рапацкой Л.А., Фокина П.Е., Фортунова Н.М., Черных Р.М., Шахаловой Н.В., Шаховой В.В. и др.

Итак, образ такого явления как Серебряный век неоднозначен и представлял из себя бунтарс-

ко-эпатирующее время великих перемен. Он был периодом опьянения искусством, этапом причудливого воображения, веком переосмысления традиций, эпохой мятежных и богоищущих людей, искавших достойный выход для России из «бесконечных пропастей – к недоступной весне»

Художественный образ эпохи Серебряного века складывался из творческих исканий Андрея Белого и Максима Горького, Дмитрия Мережковского и Иннокентия Анненского, Александра Скрябина и Сергея Рахманинова, Михаила Врубеля и Ильи Репина, Александра Блока и Николая Гумилева, Владимира Маяковского и Игоря Северянина, Константина Станиславского и Всеволода Мейерхольда, Николая Бердяева и Ивана Ильина, Веры Холодной и Ивана Мозжухина…

Таким образом, понятие Серебряный век означает период времени на рубеже XIX-XX веков, в котором жили и творили выдающиеся деятели отечественной культуры, выдвигавшие смелые идеи, небывалые для того времени проекты, прогрессивные концепции, парадигмальная установка которых была выражена в словах Велимира Хлебникова:

Взломать в страну из серебра
Стать звонким вестником добра
В. Хлебников [12]

Вдохновенный призыв В.Хлебникова «стать звонким вестником добра» совпадая с желанием передовых людей того времени преодолеть тревогу, боль, страх перед будущим, и по совету В.Брюсова взять на себя ответственность за:

Воплощение мечтаний,
Жизни с грезою игра,
Этот мир очарований,
Этот мир из серебра!
В. Брюсов [13]

Рассматривая «мир из серебра» как живой организм творцы Серебряного века в основе своих исканий видели связь с:

– достижениями в научной сфере (Вернадский В.И., Циолковский К.Э., Чижевский А.Д.);

– с появлением нового религиозного сознания (Федоров Н.Ф., Мережковский Д.С.);

– поиском основ духовной жизни (Толстой Л.Н., Чехов А.П., Бунин И.А., Куприн А.И.);

– целостной одушевленной космической системой единства природы и духа (Соловьев В.С., Розанов В.В., Флоренский П.Н., Булгаков С.Н.);

– приближением вселенской катастрофы нравственного очищения общества (Блок А.А., Брюсов В.Я., Волошин М.А., Белый А., Гумилев Н.С., Хлебников В.)

– музыкальным началом мировой гармонии (Скрябин А.Н., Рахманинов С.В.);

– системой надвременных связей раскрывающей творческую волю художника (Врубель М.А., Чюрленис М.К., Сомов К.А.).

Рассуждая об уникальном явлении русской культуры, Павел Флоренский выделял такие периоды в истории, в которых сама биосфера особым состоянием духа может придать культурной деятельности «высший планетарный смысл» и заставить будущие поколения пристальнее всматриваться в свои действия. Особую значимость возвращение «высшего планетарного смысла» приобретает в периоды кризиса национального и культурного самопознания.

Поэтому осмысление Серебряного века как явления в русской культуре, может повлиять на возвращение норм и идеалов и послужить основанием для современного нравственного возрождения России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ахматова А.А. Сочинения в 2-х т., т. 1. – М.: Правда, 1990. – С. 137.
2. Бальмонт К.Д. Избранное. – М.: Правда, 1991. – с.117.
3. Волошин М.А. Стихотворения. – М.: Книга, 1988. – С. 127.
4. Блок А.А. Стихотворения и поэмы. Собр. соч. в 6-ти т., т. 2. – М.: Худ. лит., 1980. – с. 274.
5. Цветаева М.И. Стихотворения и поэмы. – Л.: Сов. писатель, 1990. – С. 141.
6. Маяковский В.В. Собрание сочинений в 12-ти т., т. 6 – М.: Правда, 1978. – С. 176.
7. Ахматова А.А. Стихи и поэмы. Соч. в 2-х т., т. 1. – М.: Худ. лит., 1987. – С. 329.
8. Гумилев Н.С. Стихи и поэмы. – Волгоград: Н.- Воронеж-е. кн. изд., 1988. – с. 334.
9. Есенин С.А. Собрание сочинений в 2-х. т., т.1. – М.: Современник, 1990. – с.102.
10. Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в 4-х т., т.1. – М.: Терра, 1991. – с. 184.
11. Ольгин В.А. Серебряный век в русской культуре. – Н-Новгород: Ремарк, 2009. – с. 36.
12. Хлебников В. Творения. – М.: Сов. писат., 1986. – с. 78.
13. Брюсов В.Я. Сочинения, т. 1. – М.: Худ. лит., 1987. – с. 45.

V. Postnov

SILVER AGE: THE PROBLEM OF INTERPRETATION OF THE PHENOMENON

Abstract. Age of the Silver Age marked a phenomenal achievement. By creating an artistic image of the time, the creators penetrated into all the problems of society. Their idea of uniting the people for social equality. Perfect in form and deep in content works encourages society to moral purification. Bold concept figures of the Silver Age today topical sistem revival of Russia.

Key word: image, time, problems, Russia, ideas.

УДК 1:316

Фащенко А.Н.

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ МИРА ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ ЗНАНИЯ*

Аннотация. В статье анализируется многомерность феномена ценности. Представлены различные подходы в понимании ценностного мира личности: метафизический, неокантианство, позитивистский, деятельностный. Особое внимание уделяется системе ценностей в современном обществе, основанном на знании. В традициях аксиологии осознается неоднородность научного знания, его социальная и культурная значимость. Научное знание рассматривается как важнейшая характеристика в иерархии ценностей информационного общества.

Ключевые слова: ценность, иерархия ценностей, мир личности, диалог, информационное общество, научное знание.

Человеческий мир наполнен ценностными представлениями. Ценности природного и социокультурного плана обладают для субъекта неодинаковой значимостью. Межличностные связи фиксируют те ценности, которые принимаются в данной культуре, придают им статус общезначимых. Ценность – это, в первую очередь, итог коммуникации, итог диалогических отношений. Разумеется, что ценности являются на свет через индивидуальное творчество, но их бытие в культуре, неосознанное присутствие в жизненном мире зависят от признания человеческим сообществом. Сквозь призму общества удается понять и историческую жизнь ценностей, и мотивационные факторы, и сам процесс переоценки ценностей.

Интерпретация понятия ценности имеет давнюю историю. С эпохи античности бытие и его ценности отождествлялись с благом. Новое понимание ценности связано с пересмотром обоснования этики И. Кантом, который противопоставил сферу нравственности и свободы, сфере природы и необходимости. Это повлекло за собой возникновение целой проблемы разграничения должного и сущего. В осмыслении ценностей пытались найти некоторый устойчивый онтологический пласт морального бытия. Так, Н.О. Лосский объявляет ценности особой реальностью, существующей наряду и независимо от материального мира и мира смыслов, порожденных сознанием. В утверждении мира ценностей как особой метафизической реальности прослеживается желание противопоставить ценность и оценку, найти основание морально должного, которое было бы более значимым, чем относительная оценка, производимая тем или иным конкретным историческим субъектом [5, с. 286].

Проблематика ценности у неокантианцев, теоретизирующих в ключе трансцендентальной философии, стала отождествляться с «царством смысла». С посыла одного из ярких представителей Баденской школы Г. Риккерта ценности перестали рассматриваться как феномены физической или психической действительности. Их сущность стали искать в значимости, а не в фактичности. Однако ценности взаимосвязаны с действительностью, что можно выразить через двоякий смысл: во-первых, ценность может иметь отношение к объекту, который именно в силу этого становится благом, во-вторых, ценность может быть связана с актуализацией субъекта, который в таком случае начинает выполнять оценочную роль.

Таким образом, блага и оценки Риккерт предложил рассматривать с точки зрения значимости связанных с ними ценностей. По мысли Риккерта, не только нравственность или эстетическое сознание, но и акты познания имеют аксиологическое измерение. Отношение к ценности коренится в сфере чистого сознаниия, проявляясь в самых вариабельных формах. Разработанный Риккертом способ определения значимости объекта именуется самим автором, как метод «отнесения к ценности» и противопоставляется методу «оценивания». Процесс соотнесения ценностей, считал Риккерт, всегда остается в области установления фактов, оценка же этих ценностей уже выходит за пределы эмпирической сферы. Человек в своей повседневной жизни сознательно или бессознательно признает некие ценности и в соответствии с ними стремится создать блага. Тем самым действительность сама распадается для человека на существенные и несущественные элементы. Такой подход, по замыслу Риккерта, должен был помочь избежать спекулятивных умозрительных обобщений и оценок [8, с. 40].

В понимании представителей Баденской школы ценность предстает в качестве порождения чистого сознания, является некоторым идеальным бытием. В этом ключе рассуждений, любой акт познания так или иначе связан с отношением к ценности. Ценностные эталоны проецируются сознанием над миром данного и подчас явно не выражены в акте оценки. Акт отнесения к ценности, рассуждает Риккерт, выявляет для нас значимость

* © Фащенко А.Н.

того или иного предмета [8, с. 55]. Избираемый ценностный эталон «высвечивает» значимость соизмеряемой с ним предметности. В границах формирующегося таким образом ценностного отношения и выносятся разнообразные оценки, несущие на себе печать тех или иных предпочтений их авторов.

Неокантианцы Баденской школы справедливо заключают об изначальности ценностного отношения к самым несхожим феноменам. Они связывают это с тем обстоятельством, что человек не может уйти от попытки различить истинное и ложное, доброе и злое, прекрасное и безобразное. Вместе с тем предложенный Риккертом и его последователями анализ бытия ценностей в сфере чистого сознания оставляет без ответа вопрос об их источнике. Ответ на него предполагает либо видоизменение самого стиля теоретизирования в ключе трансцендентальной философии, либо возрождение известных стереотипов классического идеализма, переосмысленных сквозь призму антропологической и культурцентристской установок.

Экзистенциальная философия обратила трансцедентальную рефлексию на область бытия-сознания человека. Большинство представителей этого направления стали рассматривать проблематику ценности в свете специфики человеческого существования. Ж.-П. Сартр считает ценность непременным результатом столкновения человеческой экцистенции – бытия-для-себя с инертной тотальностью существующего, именуемой им бытие-в-себе. Существование ценности не является в собственном смысле бытием. Ценность существует особым нормативным образом. Провозглашая это, Сартр возвращается к известной нам неокантианской логике рассмотрения этого вопроса. Расхождения начинаются там, где он декларирует ценность неотъемлемым компонентом бытия человека, его смысообразующей составляющей. Человек всегда существует по направлению к определенной цели, а это, в свою очередь, означает присутствие ценности как фактора, который обусловливает ориентир самоопределения [9, с.117-127].

Сартр справедливо связал ценностное измерение вещей с экзистенциальной активностью субъекта. В целеполагании появляются субъективные ценности, с которыми затем соизмеряются все явления, становящиеся предметными ценностями. Однако этого описания через диалектику бытия-для-себя и бытия-в-себе оказалось недостаточно, ибо оставался еще вопрос о ценностях, разделяемых в том или ином человеческом сообществе. Позиция крайнего индивидуализма, на которой стоял Сартр, не могла дать объяснения, почему люди, разделенные цивилизационными, национальными, политическими, религиозными границами, могут понимать друг друга. Ценности могут варьироваться по степени их универсальности, но так или иначе они становятся достоянием человеческих сообществ. В своем позднем творчестве Сартр попытался найти объяснение этому обстоятельству через синтез экзистенциализма и марксизма. Он соглашается с Марксом, что ценность приходит в личностный мир человека вместе с его практическими усилиями.

Постановка проблематики ценности видится схожей в философии позитивизма и марксизма. Теоретики этих направлений считают, что вещи демонстрируют свою способность приносить пользу, потребительскую стоимость, и одновременно люди открывают их способность к обмену – меновую стоимость. Возникает необходимость в поиске эквивалента различных ценностей, который и обнаруживается в золоте и деньгах как идеальном символе. Один из основоположников западноевропейского позитивизма Дж.Ст. Милль в известной работе «Основания политической экономии» отводит рассмотрению этой проблемы около тридцати глав. Он говорит об относительности ценности и видит уместным раскрывать ее содержание через сопоставление с ценой. Понятие общей меновой ценности, рассуждает Милль, вытекает из факта существования причин, содействующих изменению ценности одной вещи в обмен ее на вещи, которые сами не находятся под влиянием однородных причин. Все товары могут повышаться в денежной цене. Но не может быть «общего повышения ценностей». Единственная вещь, действительно изменяющая свою ценность в процессе обмена – это деньги. Чтобы вещь имела какую-нибудь меновую ценность, необходимо, по мнению Милля, соблюдение двух важных условий: во-первых, вещь должна служить для какой-нибудь цели, во-вторых, получение ее должно быть сопряжено с некими трудностями; полученная даром вещь никогда не приобретет своей меновой ценности [6, с. 392-396]. На примере этих рассуждений мы видим попытку обосновать относительность феномена ценности с методологической позиции многофакторного анализа, в ключе целеполагания и целедостижения.

В русском позитивизме, также базирующемся на многофакторном анализе, начинает остро звучать гуманистическая нота, акцентируется внимание на ценностных основаниях жизненного мира человека. Наиболее значимой в иерархии культурных ценностей считается личность: она является выразителем и одновременно двигателем исторического процесса, она же соединяет в себе нравственно-антропологическое и социально-психологические начала. Существенным признаком личности видится ее творческое начало.

Если жизнь есть непрерывная смена культурных форм во времени и пространстве, то человек, наделенный свободой воли, способен формировать и изменять эти условия. Примером служат рассуждения К.Д. Кавелина, который предлагает рассматривать самопроизвольность и свободу человека как психические факторы социокультурного развития. Бытие в его подлинной реальности остается многомерным, психическая и материальная жизнь развиваются на одной почве. Общим началом тому служит внутренний мир человека.

Отдавая, согласно давним традициям русской философской мысли, особое значение нравственным началам природы человека, К.Д. Кавелин задается поистине кантовским вопросом: «Что такое «Я», человеческая единица посреди природы, других людей, общества и в своем теле?» [4, с. 929]. Человек и природа есть несомненная реальность, но их взаимодействие окружено «непроницаемой тайной». В попытках приоткрыть эту завесу мыслитель пытается разграничить эти реальности. То, что отличает человека от его животной природы, именуется Кавелиным как сознательная психическая жизнь и деятельность. Человек наделен способностью перерабатывать внешние впечатления и внутренние ощущения в новые формы, трансформировать их и создавать собственную систему ценностей. В этом видится Кавелину проявление творческого начала личности, ее культурсозидательная роль в историческом процессе.

Гуманистический фактор в творчестве К.Д. Кавелина и большинства русских позитивистов оказывается решающим в иерархии культурных ценностей. Он же является главным и при определении прогрессивности исторического развития. Вставленный определенным образом в кадр социума, гуманистический фактор влияет на исторически изменяющиеся социальные связи и институты, и, наоборот, последние оказывают воздействие на формы и свойства культуры. Человек как носитель и творец культуры, как субъект и одновременно объект власти в этой системе выполняет культурсозидательную роль. И эта его роль устойчиво нарастает и способствует формированию в обществе ценностей как базовых элементов культуры.

В настоящее время ценностные основания мира личности интерпретируются исследователями по-разному. Ценности определяются через их значение, в этом случае феномен ценности предстает как объективное отношение, а его оценка представляется субъективным выражением. Подчеркивается соотношение ценности и того значения, которые они имеют для человека [7, с.408]. В широком смысле слова *ценностями* называются обобщенные, устойчивые представления о чем-то как о предпочитаемом, как о благе, т.е. о том, что отвечает каким-то потребностям, интересам, намерениям, целям, планам человека или группы людей, общества [2, с. 228].

Ценность – это не природное свойство внешнего предмета, события или явления; в ценности отражено *отношение* индивида к предмету, событию или явлению; а именно, отношение, в котором проявляется признание этого чего-то как важного, значимого для человека. В своем поведении, в принятии решений, в суждениях человек исходит из тех или иных ценностей, ориентируется на ценности. Важнейшие для индивида ценности определяют его «систему координат» – систему *ценностных ориентаций*. А ценностные ориентации, как показывают данные современной философской антропологии и психологии, представляют собой одну из важнейших потребностей человека.

Феномен ценности классифицируется по разному: по содержанию - *наслаждение, польза, слава, власть, безопасность, красота, истина, добро, счастье* и т.д.; по знаку - *положительные* и *отрицательные:* наслаждение – страдание, польза – вред, слава – позор, власть – подвластность, безопасность – опасность, красота – безобразие, истина – ложь, добро – зло, счастье – несчастье и т.д.; по принадлежности с сфере общественного развития - *практические, духовные. Имеет также место градация высших и низших ценностей. Среди критериев для подобных классификаций нередко выдвигаются: рациональное стремление к благу (аристотелевская традиция), идентификация себя с Другим (психоаналитические версии),* вопросы *духовного* содержания жизни человека (религиозные версии).

К настоящему моменту остается открытым вопрос о том, как, говоря о некой совокупности объектов как ценности, поместить их в единое смысловое пространство, прежде чем начинать искать отличия? Подобная операция будет предполагать поиск сходства порой разнородных предметов, с тем, чтобы отнести их к единому семантическому полю. Б.Л. Губман предлагает ключом к разгадке считать символическое воображение. Именно этот феномен способен создать разделяемые множеством субъектов ценности [1, с. 336-337]. Ценности, обладающие в данной среде статусом общезначимых, появляются в процессе коммуникации. Метафора позволяет исследователю осуществить перенос значений, объединяя, казалось бы, ничем несхожие явления под знаком символического единства. Символ объединяет разнородное во всех сферах культуры, указывая одновременно на некоторое основание смыслового единства. Одновременно он как бы дифференцирует ареал ценностей в качественном и количественном отношении, порождая эту реальность как отмеченную многообразием вариаций.

Символ представляет единство семантического поля, которое проявляется в коммуникативном взаимодействии между людьми при посредстве воображения. Он иконически зримо выражает ценностно-смысловое единство, суммируемое в некотором эталоне, стандарте. Этот стандарт вбирает в себя полноту смысла, распыленного в предполагаемой совокупности явлений, отмеченных знаком единообразия.

Обратимся в данной связи к современному информационному типу общества. Почему оно получило *название «общество знания»*? Научное знание утрачивает свой чисто академический характер и становится высшей социально-культурной ценностью информационного общества. В современном значении знание понимается как систематическая, организованная и целенаправленная информация, имеющая социальную и культурную направленность. В огромном информационном океане сетевого общества знание (его природа, производство, распространение, обмен и потребление) подвергается существенной трансформации. Появление информационных и коммуникационных технологий, в частности Интернета и беспроводных технологий привело к беспрецедентному возрастанию скорости накопления и передачи информация, и, главное, к усилению потребности в осмыслении ее гуманистической направленности. Информация и знание начинают пониматься как ключевые ресурсы жизнедеятельности человека, способные оказать влияние на решение многих социокультурных проблем. Последнее может оказаться действительно реальным при соблюдении важного условия: должны создаваться возможности для соблюдения равноправного обмена информацией.

В каждом социуме складывается некоторая система ценностей, отражающая его самобытность и представляющая ядро культурного развития общества. Эта система формируется в виде иерархии, предполагающей нарастание значимости ценностей. Государственное устройство, экономическая жизнь, социальные и правовые взаимоотношения, нравственно-этические ориентации личности в обществе, интеллектуальный уровень, идейные настроения, национальное самосознание, наличие коллективных интересов и целей, – все это предполагает единую ценностную базу.

В различных культурных типах складываются порой несхожие ценностные иерархии. Вокруг доминирующих в данной культуре ценностей группируется все остальное, составляя иерархическое целое. Культурное единство результирует из определенного порядка взаимоотношения между ценностными сферами. Иерархия ценностей является устойчивым образованием, которое формируется и функционирует длительный период времени, однако и она подвергается изменениям, особенно в кризисные периоды развития общества. Критически настроенным людям в любом сообществе свойственно задумываться над тем, насколько неоспоримы принимаемые ими ценности, не коренится ли в их некритическом прочтении источник переживаемых ими в кризисные эпохи глубинных потрясений. Тогда ценности традиции становятся предметом критической переоценки.

В ценностных основаниях современного общества *научное знание* является одним из важнейших показателей социокультурного развития. В условиях информационного общества и ускорения процессов глобализации его *ценность приобретает особый характер*. Природа, получение, распространение и назначение знания подвергаются существенной трансформации. Появление информационных и коммуникационных технологий, в частности Интернета и беспроводных технологий привело к беспрецедентному возрастанию скорости накопления и передачи информация, и, главное, к усилению потребности в осмыслении ее гуманистической направленности. Знание постепенно утрачивает свой чисто академический характер и начинает приобретать значение ключевого ресурса жизнедеятельности человека, способного оказать влияние на решение многих социокультурных проблем. Последнее может оказаться действительно реальным только при соблюдении одного важного условия: должны быть созданы максимальные возможности для соблюдения равноправного информационного обмена.

В эпоху информатизации проблема знания сопряжена с расширением сети властно-нормативных отношений, действующих в современном обществе. Специфика этих отношений состоит в том, что они пронизывают все сферы жизнедеятельности человека, не локализуясь надолго ни в одной из них. Множество видов властей как «точки сопротивления» пронизывают сообщество индивидов. Стратегическое кодирование этих точек поможет реализовать социокультурные перемены [10, с. 193-196]. Поэтому на витке создания современного информационного общества именно вопросы знания, сопряженные с вопросами управления, становятся в полной мере важнейшим ресурсом социальной и системной интеграции. Разноплановое научное знание и возникающие на его основе технологии становятся опорой современного национального государства, ресурсом разрешения многоплановых социальных противоречий, культурной интеграции.

Научные сообщества, система университетов и исследовательских центров, контролируемых современным государством, оказываются сегодня опорой постоянной самонастройки властных институтов государства. Экспертное знание

становится важной базой макровласти, хотя его субъекты, в отличие от бюрократического аппарата, никогда не могут быть стопроцентными сторонниками принимаемых управленческих решений, если они не соответствуют ситуации, неадекватны реальному положению дел, малоэффективны или же имеют негативные социальные последствия при всей своей инструментальной эффективности. Имеющиеся научные базы данных и сведения относительно принимаемых управленческих решений при условии их потенциальной доступности массе граждан в СМИ и Интернете могут быть ресурсом реакции широких слоев населения, мобилизуя активность гражданского общества, его реакцию на деятельность государства.

Словом, аксиологические основания мира личности в современном *обществе знания* базируются на способности людей коммуницировать и находить общие ценностные предпочтения вне зависимости от своей культурной принадлежности. Диалог с другими раскрывает не только расхождения, но и возможные точки в принятии взаимоприемлемых ценностных установок.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Губман Б.Л. Современная философия культуры. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 336-337.
2. Гусейнов А.Н., Апресян Р.Г. Этика. – М.: Гардарики, 2006. – 472 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – М.: Наука, 2006. – 224 с.
4. Кавелин К.Д. Задачи этики // Собр. соч. Т. 3. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. – С. 375-948.
5. Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 250-314.
6. Милль Дж.Ст. Основания политической экономии с некоторыми при менениями к общественной философии: Пер. с англ. Е.И. Остроградского / Под ред. О.И. Остоградского. – Киев-Харьков: Изд-во Ф.А. Логансона, 1896. – 866 с.
7. Разин А.В. Этика. – М.: Академический Проект, 2004. – 624 с.
8. Риккерт Г. Науки о природе и о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.:Терра; Республика, 2002. – 638 с.
10. Фуко М. Воля к знанию. Т.1 // Статьи разных лет. – М.: Прогресс, 1996. – С. 193-196.

A. Fachshenko

THE VALUABLE BASES OF THE WORLD OF THE PERSON IN A MODERN SOCIETY OF KNOWLEDGE

Abstract. The article is devoted to the multimeaning phenomenon of value analysis. There are presented different approaches to the understanding of the person's value world: metaphysical, newkantiant, positivist, action approachable. Special attention is devoted to the system of values in the modern society, based on knowledge. Heterogeneity of scientific knowledge, it's social and cultural significance is realized in the traditions of acsiology. Scientific knowledge is regarded as the most important feature in the hierarchy of the information society values.

Key words: value, hierarchy of values, person's world, dialogue, information society, scientific knowledge.

РАЗДЕЛ III.
ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 14/33 (1)

Абдуллаева М.А.

ВОСТОЧНЫЕ СРЕДНЕВЕКОВЫЕ МЫСЛИТЕЛИ О САКРАЛЬНОМ*

Аннотация. Восточные мыслители, и в частности выдающиеся представители азербайджанской поэтической мысли средних веков, оставили нам драгоценнейшее наследие – сакральную информацию о человеке и Вселенной, их взаимовлиянии и путях достижения гармонии между ними. Постигнуть подобные знания можно посредством раскрытия метафорического смысла их произведений. Можно смело утверждать, что для современного читателя философская поэзия средних веков является богатой духовной пищей, впитавшей в себя энергию духа их создателей.

Ключевые слова: божественная любовь, духовное эволюция, экзотерические законы Космоса, сакральные знание, божественный нектар, суфий, Мастер.

Лирическим героем философской поэзии всегда был человек. Взаимоотношение между человеком и Всевышним, а также связанные с этим все эстетические, психологические, эмоциональные категории и качества иносказательно отражены в восточной философской поэзии. С этой точки зрения, не ошибемся, сказав, что восточная философская мысль, отражая в себе как в зеркале эманации Всевышнего, а также видимые и не видимые атрибуты и качества Его, является богатейшей художественной сокровищницей, хранящей сакраментальные знания «за семью печатями».

Восточные мыслители, мастера художественного слова пытались переправить в будущее накопленную ими сакральную информацию и знания, а также, пытаясь предостеречь их от невежественного отношения непосвященных, разработали специальную зашифрованную, кодовую систему для использования ее в поэзии с целью передачи «запретной, недопустимой» информации, являющейся, в свою очередь, ничем иным, как способом, помогающим нашему сознанию воспринимать подтекст данного произведения.

Метафоры и другие иносказания являются как замком, так и ключом к зашифрованной информации. Метафорический и, особенно, мистический смысл, не воспринимающийся рациональным умом, может быть познан только иррационально. По этой причине с того момента, когда метафоры начинают толковать в буквальном смысле, возникают споры, так как буквальный смысл философско-мистических произведений является их первым уровнем, узким смыслом, а истинный смысл – цель автора сокрыт в подтексте. «Не вдаваясь в подробности этой сложной методики, выросшей на скрещении традиционной филологии и новой философии, отметим, что при понимании сакрального текста углубляющееся самопонимание читателя раскрывает в нем через «повороты» новые латентные уровни сигнификации». (1, с. 23)

Восток всегда считался символом мудрости. Восточные мыслители, и в частности выдающиеся представители азербайджанской поэтической мысли средних веков, умело использовали сакральные знания в своих произведениях. В этом мы каждый раз убеждаемся, обращаясь к произведениям, вышедшим из-под пера выдающихся мастеров слова, таких как Низами Гянджеви, Имадеддин Насими, Мухаммед Физули и мн. др. Свои мистические познания о микрокосмосе и макрокосмосе поэты - мыслители прятали в самых глубоких пластах своих произведений. Поэтому можно смело утверждать, что для современных читателей философская поэзия средних веков является богатством, духовной пищей, впитавшей в себя всю энергию духа их создателей.

Примером этому служит в первую очередь суфийская литература – вершина восточного словесного искусства. Суть суфийской поэзии составляет Человек и его духовное развитие, осознание сути божественной любви, путь духовной эволюции, т.е. мистический путь. Для суфиев мистика – это непосредственное общение с Богом, созерцание Бога и слияние с Богом.

Кроме «механических» знаний о природе, которые мы получаем вооружившись техникой, необходимо познать эзотерические законы космоса, его структуру. Для этого помимо рациональ-

* © Абдуллаева М.А.

ного ума, необходимо развить иррациональное мышление, иметь развитое сознание. Так, великий азербайджанский мыслитель и поэт Мухаммед Физули (1494-1556) написал:

Настолько глубоко и надежно скрыта от глаз Истина,

Что мудрецы не в состоянии раскрыть ее посредством ума (8, с. 229).

Развитое сознание может познать мир сути, ум же исследует вещественный мир. Даже мудрецам не под силу раскрыть тайны мира сути посредством рационального ума, так как имеющий предел не способен познать беспредельное.

На вопрос Физули о том, почему жизнь угнетает и приносит страдания человеку, – старый мудрец отвечает, что причиной всех страданий является ум, ведь ум и печаль близнецы – братья в этом бренном мире, если исчезнет ум, человек избавится и от страданий». (8, с. 157) В данном случае Физули, говоря об отсутствии ума, конечно же, имеет в виду процесс трансформации человека на определенных этапах мистического странствования души, когда ум преобретает качества, свойственные просветленным людям. Грех и добродетель не оказывают никакого воздействия на человека, если ум не принял этих впечатлений. Также не повлияют на внешнее тело ни хорошие, ни плохие мысли, если впечатления от этого будут немедленно стираться в уме. Мудрецы на Востоке поэтому и овладевают различными методами концентрации, чтобы с ее помощью стирать то, что нежелательно, так как человеку свойственно ошибаться. Но достигается эта сила собиранием в уме только хорошего, и таким образом зло, естественно, вытесняется. Постоянно практикуясь в этом, человек становится мастером.

Единство ума и души в мистическом мире приводит к иррациональному сознанию, способному исследовать и познать мир сути. Осознание наличия души в физическом теле является одним из наиболее высоких показателей пути эволюции индивидуума. У человека, не прошедшего духовную эволюцию, ум и душа находятся в противоречии, поэтому ум живет в ловушке низменных страстей. Все мечты (побуждения) возникают в уме, попавшем в капкан страстей. Подобный ум является препятствием на пути духовного развития человека. Пока присутствует ум, нет никакой надежды, что человек поймет что- либо об истинном «Я». Другой выдающийся азербайджанский поэт и мыслитель Низами Гянжеви подобный ум сравнивает с дьяволом: «Дьявол желания меня не обманет, желание грехом моим не станет». (9, с. 81)

Чтобы освободить ум от капкана обусловленности, непрерывный диалог в человеческом мозгу должен быть остановлен. У каждого человека, даже выглядящего внешне абсолютно спокойным, непрерывно ведется внутренний диалог. До тех пор, пока этот диалог ведется, соединение ума с душой невозможно. Для того чтобы успокоить ум, необходимо сначала достичь ментального (психического) спокойствия. По этой причине, все эзотерические учения акцентируют внимание не столько на том, как получить новые знания, а скорее, как освободиться от старых. Суфии говорят, чтобы наполнить чашу божественным нектаром, надо ее вначале освободить и очистить. Человек, уравновесивший свою психику, обуздавший (подобно укрощению строптивого коня) свои низменные страсти и достигший спокойствия ума, отделив его от чувств, подобен чаше, готовой наполниться божественным нектаром. Чаша, наполненная нектаром, т.е. просветленный человек имеет доступ к тайнам мироздания.

Именно поэтому во всех эзотерических учениях язык (внутренняя речь) считается врагом человека на пути к познанию сути мира (вселенной). Язык, словно сеть, опутав человека, удерживает его в мире образов. Поэтому нужно отказаться от вещей, удерживающих человека в этом мире, в том числе и от языка. По этому поводу Физули говорит:

Откажись от всего, что тебя держит в мире бренном,

Будь единым во всем, останови речь, мучающую сердце (8, 354).

Великий представитель тюркского мира, гениальный поэт-мистик Джалаледдин Руми считает внутреннее безмолвие наиболее важным показателем в поисках Истины. Вставшим на путь поиска, он советует «отказаться от речи, очистить зеркало души» (3, с. 73). Отказ от внутреннего диалога не является конечной целью духовного поиска – это лишь способ его достижения. Одним из эффективных способов, помогающих прервать внутренний диалог, является мистический опыт зикр (повторение имя Аллаха) и тафаккур (поминание, размышление об Аллахе). Во время молитвы (намаза) посредством повторения одного из имен Аллаха, либо повторение слогов имени Его в последовательном порядке, ум успокаивается, внимание сосредотачивается на сути слогов, и тем самым, диалог сам собой прерывается. «Молитва является столпом мистицизма. Именам и словам придается высший, специальный смысл, во время их произношений Божественная энергия проникает в само существо произносящего и изменяет его». (4, с. 60) «Мир крашен твоим зикром» (6, с. 28),- говорил Физули.

Чем глубже зикр – обращение к сути, тем эффективнее работа, после чего начинаются мистические процессы. «А кто уклоняется от понимания Милосердного, к тому Мы приставим сатану, и он для него – спутник». (Коран 43:36)

«Искатель, который заставил замолчать свой разум и больше не становится жертвой идей, а также успокоил свое витальное (жизненное – М.А.) и больше не захватывается и не уносится потоком чувств и желаний, открывает во вновь обретенной прозрачности своего существа как бы новую молодость, новый толчок к свободе». (11, с. 57) В итоге усмирения речи, ум сливается с душой. Следствием этого слияния является сознание, которое освещает дорогу мудрости. По своей сущности сознание является иррациональным и живет в душе, которая расположена в области груди. Только с помощью сознания суфии проникали в тайны микро – и макрокосмоса.

Восточные эзотерики постигали скрытые знания благодаря иррациональному мышлению, которое рождалось с помощью развитого сознания. Человек с помощью разума постигает мировые (светские) знания, благодаря рациональному мышлению он исследует мир, анализирует его, а с помощью иррационального приобщается к божественным знаниям. Очень интересно отношение к этой проблеме видного теолога XI века Абу-Хамид аль-Газали. Он разделяет знания на две категории: «Знания, полученные с помощью божественных законов» и «Знания, принадлежащие разуму». «Большинство законов наук от Божественного закона причисляются сведущими в них к рациональным, точно так же, как большинство рациональных наук у разбирающихся в них, представляют собой знания от Божественного закона». (2, с. 182) Далее он приводит из Корана пример: «Кому Аллах не посылает света, тому – нет света». (24:40) Последняя цель сознания, или, иначе говоря, последнее пристанище оного – Божественная любовь. В миг достижения любви сознание растворяется и исчезает. Чтобы достичь подобных высот сознания, путник должен пройти все стадии – стоянки мистического пути Любви.

Выдающийся мыслитель мусульманского средневековья – Ибн аль-Араби, «учению которого было суждено сыграть огромную роль в истории не только мусульманского мистицизма (суфизма), величайшим представителем которого его по праву считают, но и в развитии духовной культуры ислама в целом» (5, с. 7), считал, что разум и рациональные доводы могут дать лишь неполное, приблизительное знание о бытии и Боге. «Не будучи подтвержденным сверхразумной интуицией, или «вкушением», как называл ее сам Ибн аль-Араби, рациональное знание способно выполнять лишь вспомогательные функции». (5, с. 15) Поэтому мистики Востока – суфии говорили, что все созданное в мыслях связано с материальным миром, а все относящееся к мистическому миру создано сердцем. «Инструментом познания служит не разум, а сердце мистика, воспринимающее все бесчисленные Богоявления (таджаллиат), но не привязывающееся, подобно разуму, ни к одному из них». (5, с. 30)

Если мир образов можно исследовать и понять с помощью ума и пяти органов чувств, то мир сути не доступен подобному восприятию. В главе «Разговор о познании души и хвале ночи» из поэмы «Сокровищница тайн» Низами Гянджеви, мы встречаемся с призывом к освобождению от оков пяти органов чувств. Каждый из пяти органов чувств дает информацию о видимом, однако ум, успокоенный сведениями, полученными с помощью пяти органов чувств, не способен овладеть секретами бытия и познать Бога. Информация о мире воспринимается умом и органами чувств. Божественная же истина – «Сокровищница тайн» - познается путем внутреннего озарения. Последнее связано с миропониманием, т.к. человек путем интеллектуального и нравственного усовершенствования достигает уровня постижения и внутреннего озарения. (12, с. 321)

Итак, единство ума и страсти является ловушкой для духовного развития человека, и подобное единство как омут удерживает его в рамках физического мира. Восточные эзотерики провозглашают возможность достичь сути мира путем успокоения разума и приобщения к сакральным знаниям. Разум существует в пределах границ материи (в границах понимания материального мира), а сознание изучает то, что находится вне рамок материи. Однако, достичь долины высшего сознания, можно лишь преодолев мост разума. Поэтому утверждается, что на пути божественных знаний ум является преградой, что очень сложна и трудна задача отучить ум от привычных ему вещей. Если человек сможет изменить свою природу (натуру), только тогда его ум сможет освободиться и очиститься. «Ум, достигший такого покоя, может начать действовать, причем даже мощно и интенсивно, но он будет хранить свой фундаментальный покой – ничего не вызывая сам, а только получая свыше и придавая полученному ментальную форму, не добавляя от себя ничего, спокойно, бесстрастно, хотя и с радостью Истины, со счастливой мощью и светом ее явления». (11, с. 49) Уровень высшего сознания можно достичь путем самопожертвования, путем внутренней борьбы с собственным эго, борьбы с низменными страстями и алчными влечениями в бренном миру, тем что так сильно привязывает человека ко всем соблазнам материального мира. Борьба эта в мусульманском мире называется «джихадом».

Коль хочешь к царству вечному стремиться, как мир, свое

именье уничтожь,

И словно солнце, избегай касаться того, на что ты взор

свой наведешь. (7, с. 205)

Человек, достигнувший уровня высшего сознанием, приобщается к религии, и может познать, как происхождение божественного мироздания, так и своего собственного, а также познать внутреннюю сущность и эзотерические знания, одним словом, приобщиться к мистическим знаниям. Приобщенный к подобным знаниям, влюбленный в божественную суть мироздания, не преследует никакие иные цели в материальном мире. Физули пишет:

Нет вовсе цели у меня иной, чем та, какую дал мне, боже ты.

От целей всех, что не ведут к тебе, молю тебя, освободи меня.

Скорбит в темнице страсти Физули, в плен внешности его не

отдавай,

Веди меня путем небытия, от долгой спячки разбуди меня. (7, с. 51)

Развитие сознания зависит от глубины осознания и глубины приобретенных религиозных знаний. Лишь те, у кого расширенное сознание, т.е. открыто око души, могут приобщиться к религиозным знаниям и мистическим способностям, т.е. достичь рубежа совершенства. В поэме «Сокровищница тайн» Низами Гянджеви говорит, что пророк Мухаммед видел Истину не обычными глазами, а глазами сознания. (10, с. 31)

«Как только отворяются врата мысли и разума, человек начинает познавать, что представляет собой размышление, проницательность и внимание к искомому и возжеланному, Его грудь расширяется, а око становится видящим. Тогда потенциальные знания его духа без затрат и усилий достигают стадии воплощения». (2, с. 189) В восточной эзотерике считается, что лишь тот, у кого открыто зрение души , может считаться достигшим рубежа совершенства.

«Ужель им по земле ходить (не приходилось),
Чтоб их сердца познали мудрость,
А уши – слышать научились?
Но нет, не взоры их слепы
Слепы сердца в груди у нечестивых!»
(Коран, 22:46)

Человек, смотрящий на себя с помощью сознания, видит не столько свой физический облик, сколько свою настоящую сущность – «видит» свою душу. Акцентируя внимание на божественном происхождении души и бренности физического тела, Низами говорил, что человек, «не познавший свою истинную сущность» способен достичь лишь самого низшего уровеня в процессе достижения границ совершенства.

Подчеркивая факт неотъемлемой связи сознания и мистических способностей человека, необходимо отметить также и общепризнанное в философской мысли утверждение о проявлении сознания в душе человека. В 1 аяте суры «Ашшарх» («Разве мы не раскрыли») Корана написано: «Разве мы (чтобы познать истину, глубину науки и мудрости) не раскрыли грудь твою?, (в душу того, кто открыл божественную основу и развил, дьявол не может зародить сомнение)». (Коран 94:1)

Знания, полученные через мистический опыт, непосредственно ведут к Высшему Источнику Света. Путь каждого суфия индивидуален, он окрашен различными оттенками любви. Последняя стоянка на мистическом пути, которая называется растворением в Боге трансформирует мистика, настраивая его энергетическое поле на более высокие частоты. На таком уровне сознания суфий расширяя границы ощущения собственного «я» сливается с Бесконечным; он, как бы, рождается в новом качестве – в сознании Бога.

Сентенция «Ян ял- Щягг»(«Я Есмь!») была произнесена суфийским мистиком Мансуром Халладжом (ум. в 922 г.) именно на этой стадии пути. Это и есть процесс «алхимии души», который проживали на своем веку не один десяток мудрецов Востока. В азербайджанской философской поэзии человек, постигший Божественное сознание, сравнивается с каплей, слившейся с океаном. *Я – Физули несчастливый, мыслью к тебе обращенный, Пусть я ничтожная капля, но я океана достиг* (7, с. 238).

Да, в произведениях выдающихся мастеров азербайджанской философской поэзии, таких как Низами Гянджеви, Имадеддина Насими, Мухаммеда Физули (но и мн. др.) описывается мистический опыт самих авторов. И, несмотря на то, что язык этих произведений метафоричен и закодирован символами и аллегорическими фигурами, всегда есть шанс найти ключ к ним и войти в их прекрасный и очаровывающий мир Божественной Красоты, Любви и Истины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бертельс А.Е. Поэтический комментарий Шаха Ниматуллаха Вали на философскую касыду Насир-и Хусрау // Сад одного цветка. – М.: Наука, 1991. – 294 с.
2. Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям. Божественное знание. – М.: Ансар, 2005. – 336 с.
3. Руми Дж. Сокровища вспоминания. – М.: Гелиос, 2002. – 208 с.

4. Тримингем Дж. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
5. Ибн аль-Араби. Мекканские откровения. – СПб., 1995. – 288 с.
6. Физули Мухаммед. Избранные произведения. – Т. IV. – Баку: Азернешр, 1961. – 391 с.
7. Физули Мухаммед. Избранное. – Баку: Эльм, 1958. – 563 с.
8. Физули Мухаммед. Избранные произведения. – Баку: Азернешр, 1988. – Т. I. – 581с.
9. Гянджеви Низами. Семь красавиц (Филологический перевод). – Баку: Эльм, 1981. – 293 с.
10. Гянджеви Низами. Сокровщница тайн (Филологический перевод). – Баку: Эльм, 1981. – 246 с.
11. Ауробиндо Шри. Путешествие сознания. – Нижний Новгород: Декон, 2006. – 320 с.
12. История азербайджанской философии. – Баку: Эльм, 2002. – 360 с.

M. Abdulayeva

ORIENTAL THINKERS ABOUT THE SACRED

Abstract. The oriental thinkers, the greatest representatives of the Azerbaijani poetical thought in particularly, have left us precious heritage-sacred information about the human being and the Universe, about their inter-influence and ways of reaching their inter-harmony. Such knowledge can be obtained through comprehension of the metaphorical meaning of their works. For the contemporary reader medieval philosophical poetry is the rich spiritual "food" which absorbed in itself spiritual energy of their creators.

Key words: Divine love, spiritual evolution, sacred knowledge, esoterical laws of the cosmos, divine nectar, sufi, the master.

УДК 1(091)

Виноградов А.И.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА О СУБЪЕКТЕ ИСТОРИИ*

Аннотация: В статье проанализировано обоснование В.С. Соловьевым человечества в качестве субъекта истории. Выделены отличия соловьевского представления о человечестве как едином организме, от аналогичных позитивистских взглядов. Раскрыта сущность метафизического понимания субъекта истории Соловьевым. Определено понимание философом исторической роли народов и отдельных личностей в развитии субъекта истории. Дана характеристика соловьевского провиденциализма.

Ключевые слова: русская философия, субъект истории, цель, развитие, человечество, народ, личность.

Свое понимание субъекта истории В.С. Соловьев развивал на протяжении всего своего творчества, и в этом понятии, как в фокусе, сконцентрирована суть соловьевской историософии. В его трактовке нашли свое концептуальное отражение основные черты философии всеединства применительно к историческому процессу.

Специально о субъекте истории Соловьев рассуждал в самом начале одной из своих самых значительных работ «Философские начала цельного знания» (1877). Понятие «субъект истории» раскрывается здесь через два других понятия: «цель» и «развитие», характер понимания которых Соловьевым и дает возможность раскрыть трактовку понятия «субъект истории» выдающимся мыслителем России последней трети XIX века.

Философ прежде всего отказывается исходить в своем рассуждении из индивидуальных целей человеческого существования.

Для него этот личный вопрос необходимо превращается в вопрос общий, так как, во-первых, «все мыслящие существа находятся приблизительно в одинаковом положении относительно этого вопроса», а, во-вторых, «каждое из них может существовать только вместе с другими, так что цель его жизни неразрывно связана с жизненною целью всех остальных» [1, 140]. Таким образом, решающее значение в концепции Соловьева придается общей цели существования всего человечества. Только эта общая цель придает смысл жизненным целям отдельных людей и определяет их ценность. Само по себе существование отдельных людей в таком подходе рассматривается как лишенное собственного, самоценного смысла.

Кроме того, обращает на себя внимание внеисторичность и «нематериальность» соловьевского понимания цели истории. Уже в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874), Соловьев написал: «цель мирового развития - уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного» [2, 121].

Через 20 лет в своем фундаментальном труде «Оправдание добра» (1895) Соловьев деталь-

* © Виноградов А.И.

но конкретизирует собственное понимание цели истории и раскрывает идею о том, что она представляет собой окончательное воплощение метафизической, божественной сущности мира, появление Царствия Божия на Земле. Здесь философ объяснял, что цель истории или Царство Божие он понимает как «установление совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством» и что вся история после Христа есть подготовка внешних условий для установления этого порядка [3, 279]. Благодаря наличию у истории цели она превращается в процесс, направленный к ее достижению: человечество совершенствуется, «организуя добро в общих формах религиозной, политической и социально-экономической культуры, все более и более соответствующих окончательной цели - сделать человечество готовым к безусловному нравственному порядку или Царству Божию» [3, 546].

Понятие цели существования человечества необходимо предполагает, по Соловьеву, другое понятие - «развитие». Причем, со всеобщим характером понимания цели развития согласуется и всеобщий характер трактовки самого развития. Совершая движение в сторону единой, совершенно одинаковой для всех частей такого субъекта цели, он не может не представлять собой объективного единства своих составляющих. Это единство, заключенное в субъекте, при всей его кажущейся пестроте, объясняется Соловьевым тем, что такой субъект представляет из себя живой организм. И это вновь обосновывается тем, что субъект совершает развитие, так как подлежащим развитию не может быть «механическое внешнее соединение элементов», но «им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть *живой организм*» [3, 141].

Перенося логику приведенных рассуждений на историю, Соловьев находит в ней тот «живой организм», который и выступает субъектом ее развития. Им является человечество, которое философ называет действительным, хотя и собирательным организмом [3, 145]. Причем, собирательный характер человечества не превращает его в пустую абстракцию, оно является именно единым существом. То обстоятельство, что человечество состоит из отдельных элементов, по мысли Соловьева, не мешает ему быть самостоятельным образованием, подобно тому, как наличие отдельных элементов в теле человека не мешает ему быть самостоятельным организмом. Именно человечество он признает как «настоящий органический субъект исторического развития» [3, 145].

Для выражения того, как соотносятся между собой весь субъект исторического развития и те части, из которых он состоит, Соловьев использовал все ту же аналогию с человеческим организмом. При этом надо иметь в виду, что данная аналогия использовалась философом только как пример для пояснения его мысли, для наглядности, но не в качестве обоснования для построения его системы. Это обстоятельство отличает представления Соловьева от подходов его оппонентов, особенно из позитивистского лагеря. Ведь сама идея проведения параллелей между организмами человека и человечества не была новой. Целый ряд мыслителей плодотворно использовали ее.

Но если современник Соловьева Герберт Спенсер выводил характеристики «социального организма» из характеристик его частей или «клеточек», то русский мыслитель подчеркивал, что «организм человечества» нельзя свести к организмам низшего порядка или, как это делал Спенсер, вывести из них. В соответствии с его взглядами общечеловеческий организм нельзя рассматривать как разросшийся меньший организм, потому что между ними существует непреодолимое качественное различие, которое не может быть получено никаким количественным усложнением. Еще одно принципиальное отличие представлений Соловьева от взглядов Спенсера заключается в том, что «организм человечества» существует «у него» не в материальной, а в идеальной сфере, представляет собой духовный, а не физический организм [1, 177].

Одна из аналогий, которые Соловьев допускает в области установления параллелей между организмом человека и человечества, была использована им при выделении в них двух принципиальных разновидностей элементов. Как в организме человека можно выделить, с одной стороны, отдельные части (голова, руки, грудь и т.д.) и, с другой стороны, органические системы, общие для всего тела (нервная, кровеносная, мускульная), так и в организме человечества в качестве составных частей выделяются племена и народы. Системами же, общими для всего «тела человечества», объединяющими все его части и, тем самым, придающими реальность «общечеловеческому существованию», являются три сферы его жизни: сфера творчества, сфера знания и сфера практической деятельности.

При этом в рассмотрении Соловьевым субъекта истории в аспекте его составных частей выделяются две характерные особенности. Они вполне согласуются с отмеченным выше характером понимания Соловьевым соотношения между человеческим организмом и организмом человечества, а также качественным отличием последнего.

Во-первых, философ не придавал большого значения отдельным частям общечеловеческого организма – племенам и народам, упоминая о них

«вскользь», только для того, чтобы подчеркнуть, что они представляют собой нечто совершенно отличное от общечеловеческих форм существования – творчества, знаний и практической деятельности. Его не интересует материальная сторона жизни человечества в ее конкретном многообразии, но только духовная сфера и те процессы, которые в ней происходят. Недаром же, говоря о человечестве, он употребляет понятие «духовный организм».

Вторая особенность данного представления – это его всеобщий характер. На основе анализа развития общих для всего человечества сфер жизни Соловьевым выделяется общая схема такого развития. Человечество во всех областях своей жизни последовательно проходит одинаковые этапы первоначального единства и нерасчлененности всех элементов, когда они находятся в «безразличии и смешении», затем наступает период, когда низшие элементы вырываются из-под власти высшего и «стремятся к безусловной свободе» и, наконец, между элементами должно наступить органическое соединение, основанное на «свободном, сознательном подчинении низших степеней высшей как необходимому центру их собственной жизни» [1, 154-155]. Эти ступени проходятся всеми сферами жизни, независимо от их характера – экономической, политической и духовной.

Идея всеобщности субъекта истории была выражена Соловьевым также и через понимание его иерархической структуры. В этой структуре им выделяются элементы, занимающие подчиненное положение и элементы, подчиняющие, вплоть до главного элемента, имеющего значение верховного начала в жизни общечеловеческого организма. Среди элементов Соловьев в разных своих работах называет сферы человеческого существования – народы, нации, типы культур, отдельные личности. Главная роль в этой структуре принадлежит совершенствующемуся человечеству, причем, тому его элементу, который отвечает за его нравственное развитие, за превращение в Царство Божие. Все остальные элементы общества приобретают свое значение и смысл лишь постольку, поскольку они способствуют достижению этой цели. В результате возникает такое представление о структуре субъекта исторического развития, в котором крайнее положение занимают два элемента. Один из них – это отдельная личность, возможности участия в историческом процессе которой крайне ограничены. Другой элемент – эта та общественная структура, которая является выражением божественных норм и устремлений в земной истории человечества – Церковь, как прообраз его будущего состояния.

Эта идея четко выражена Соловьевым в работе «Философские начала цельного знания». Две, из перечисленных в ней сфер человеческого существования: свободная теургия и свободная теократия, по Соловьеву, имеют настолько обобщенный характер, что «не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица, которое само по себе здесь бессильно» [1, 177]. Настоящим субъектом отдельный человек является лишь в сфере теософии или цельного знания, потому что в этой сфере «личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления» [1, 177-178]. Таким образом, отдельной личности остается только область сознания, творческая же и общественная сферы лежат за пределами ее возможностей.

Данный принцип реализуется Соловьевым при описании долженствующих отношений между церковью, государством и земством. Церковь, напрямую не вмешиваясь в государственные и земские дела, должна давать им высшую цель и безусловную норму их деятельности [1, 175]. Но из сказанного очевидно, что, если государство и земство будут действовать не в соответствии с теми целью и нормой, которые выражала церковь, то они будут действовать неправильно и их действия будут заслуживать осуждения. Соответственно, правильный вариант отношений между этими структурами (и людьми, их составляющими) заключается в общем движении к единой цели, задаваемой представлением о трансцендентной сущности. Такое движение и представляет собой исторический процесс, а тот, кто этот процесс осуществляет и является его субъектом, становящимся таковым именно по мере реального осуществления самого процесса.

В объяснении причин того, что субъект истории претерпевает изменения (по сути, причин исторического движения) Соловьев также исходит из его всеобщности и обращается к аргументам, имеющим метафизический и теологический характер. Единство всех людей, выраженное в «общечеловеческом организме», Соловьев называет также «Софией» или «душой мира». Обстоятельства существования души мира, по Соловьеву, таковы, что она не может покоиться, но стремится к определенной цели. Поэтому и возникает процесс истории, так как человечество, будучи ее субъектом, не может покоиться, но переживает процесс развития, стремясь к своей сущности, имеющей совершенство в Боге. Таким образом, процесс исторического развития человечества, как субъекта истории, по Соловьеву, представляет собой движение от несовершенства к совершенству, обретение человечеством божественной сущности, утерянной им вследствие отпадения от Бога.

Размышления об исторической роли разных народов приводили Соловьева к выводу о том, что

эта роль имеет подчиненный характер и полностью зависит от того, насколько каждый из народов способствует достижению общечеловеческой цели. При этом он указывал на двойную санкцию своего представления о соотношении народов и человечества: этическую и религиозную. Прежде всего, примат человечества перед народами обосновывается им универсальностью нравственных норм. Согласно ему: «добро обнимает собою все частности жизни, но само оно *неделимо*» [3, 505]. Добро не зависит от национальных, территориальных, языковых или каких-либо иных различий, оно едино и, тем самым, оно сплачивает все народы в единство, называемое человечеством. Во-вторых, человечество, по Соловьеву, является носителем действительного нравственного порядка, обращенного Богом ко всем людям или Царства Божия. Поэтому внесение дифференциации между народами, например, признание какого-либо одного из них более добрым, чем другие, означало бы покушение на роль Бога, установившего единство, что с христианской точки зрения недопустимо.

Наиболее развернутое объяснение отношения Соловьева к исторической роли народов содержится в его работе «Русская идея» (1888). В ней, прежде всего, обращает на себя внимание метафизический характер этого отношения: философ искал ответы на вопросы об исторических судьбах народов не в их политических, военных или иных материальных интересах, но в области религии. Религиозный, а конкретно – христианский взгляд на проблему видит в истории не самобытность и уникальность каждого народа, а фиксирует общечеловеческое в их жизни, то, что их объединяет, причем, это объединяющее начало он усматривает в надисторической сфере: «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [4, 187]. С этой точки зрения ситуация, складывающаяся в политической истории того или иного народа и во взаимоотношениях между народами не имеет самостоятельного значения. Это значение той или иной исторической ситуацией приобретается лишь исходя из общего плана, предначертанного Богом для общей жизни человечества: «органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, - вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога» [4, 187].

Последнее обстоятельство раскрывает еще один важный момент в понимании Соловьевым субъекта истории. При том, что таким субъектом, согласно его взглядам, является человечество в целом, роль отдельных народов совсем им не упраздняется. Соловьев никогда не предлагал уничтожить национальные различия, он лишь выступал против обособления исторической роли народов, против «эпидемического безумия национализма», которое толкает народы на «поклонение своему собственному образу вместо высшего и вселенского божества» [4, 198]. Народы должны оставаться обособленными частями «общечеловеческого организма», но своим существованием они должны способствовать жизни организма в целом.

Итак, живой, развивающийся организм человечества обретает себя по мере того, как он движется к высшей цели своего существования, лежащей за пределами земной действительности. Существование любой части этого субъекта не имеет собственного значения, а приобретает его, участвуя в общем движении всех остальных частей.

И, наконец, следует охарактеризовать понимание Соловьевым роли отдельных личностей в истории, их места и роли в субъекте исторического развития. Этот вопрос Соловьев связывал с представлением о смысле истории. Философ исходил из того, что человеку не дано обладать «безусловным Добром», но он может стремиться к нему, может совершать усилия по его достижению [5, 596], преодолевая зло и способствуя, тем самым, приближению конца истории. Мыслитель видел смысл истории в том, что идеальное начало мира все глубже проникает в противодействующую ему материальную среду и все полнее овладевает ею [6, 343]. Это проявляется в том, что божественное осознает себя в человеке: «В мире внечеловеческом, природном, абсолютный, божественный элемент мировой души - всеединство - существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении, в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую» [7, 713].

Таким образом, нравственный смысл жизни человека и смысл истории заключен в стремлении ко все большей реализации в действительности божественного порядка, в совершенствовании всего существующего, «он сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом» [3, 547]. Эта борьба в конечном итоге должна привести к переходу от «*зверочеловечества к богочеловечеству*» [3, 257], завершив историю в ее обычном понимании и открыв возможности для иного существования мира.

Это обстоятельство указывает на то, что Соловьев, несмотря на признание первенствующей роли человечества, придавал человеческой личности важное значение в истории. Историческое развитие, по нему, может осуществляться только при сохранении личности, только в том случае, если она не подавлена социальной средой. Соловьев указывал на то, что общественный прогресс возможен только при том условии, что личность

будет иметь возможности для активного воздействия на общество.

Совершенно очевидно, что для Соловьева влияние этих личностей может быть позитивным только в том случае, если они выражают в своей деятельности нравственные идеалы. В завершении своего труда «Оправдание добра» он указывает на обретение человеком смысла своего существования следующим путем: «Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром устанавливается совершенствующаяся связь. По самому понятию совершенного Добра всякая жизнь и всякое бытие с ним связаны и в этой связи имеют свой смысл» [3, 543]. Это положение вполне последовательно и логично вытекает из всей системы Соловьева, которая, как основа истории имеет у него идеальный характер, понимается им как «становящийся Абсолют», который только в человеке осознаёт себя действенной силой. История предстает здесь как возвышение человека, обретение им своей духовной сущности, совпадающей с Абсолютом.

Необходимо снова констатировать, что процесс обретения смысла жизни происходит не столько в душе отдельного человека, сколько в масштабе всего человечества. Усилия отдельных людей по обретению духовной сущности будут иметь историческое значение лишь в том случае, если будут сливаться с такими же усилиями других людей, многократно умножатся и, тем самым, смогут привести к достижению общей цели человечества.

Закономерным в развитии субъекта истории по Соловьеву является только ее финал - переход человечества в иное, постисторическое состояние, но для его наступления необходимы усилия свободной воли человека. Соловьев подчеркивает, что Царствие Божие не есть произведение христианской истории, что история вырабатывала и вырабатывает только необходимые естественные и нравственные условия для явления Богочеловека и богочеловечества [3, 279]. Для явления Царствия Божия по Соловьеву необходимо согласие собирательной воли в человечестве на воссоединение всего с Богом, причем, это согласие должно быть совершенно свободным, оно должно представлять из себя нравственный акт или исполнение внутренней правды [3, 280].

Таким образом, можно констатировать, что, по мнению Соловьева предопределенность условий осуществления истории сочетается с необходимостью свободы воли человека. Акцент при объяснении исторического процесса перенесен Соловьевым с совершенствования социальных или иных общих форм на нравственное совершенствование человека, он рассматривает историю как обретение личностью своей духовной сущности, как раскрытие ее духовной природы.

На основании сказанного выше можно сделать вывод о том, что представления Соловьева о субъекте истории во многом носят провиденциальный характер. Но это был не ортодоксальный, церковный провиденциализм. Соловьев выработал собственную форму провиденциализма, опираясь на свою нравственную философию. Человечество, в его изображении, не является чисто физическим организмом, но представляет собой также и, прежде всего, носителя нравственности. Это обстоятельство порождает невозможность механического обращения с ним. Поэтому жесткие рамки традиционного христианского провиденциализма Соловьева не устраивают. Более того, те элементы, из которых состоит человечество: народы и индивидов, Соловьев также рассматривал как моральные существа. При этом он отмечал, что «коренное условие морального существа лежит в том, что особая функция, которую оно призвано выполнять во вселенской жизни, идея, которою определяется его существование в мысли Бога, никогда не выступает в качестве материальной необходимости, но только в форме морального обязательства» [4, 187]. Это означает, что те требования, которые Бог обращает к действительности, находящейся вне человека, носят характер абсолютной необходимости и не допускают никаких отклонений. Для моральных же существ, какими, по Соловьеву, являются человек, народы и человечество, эти требования носят характер долга. Поэтому бытие таких существ, согласно Соловьеву, определяется Богом не напрямую, а косвенно, двумя противоположными способами: «как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места» [4,.187].

Такой вариант провиденциализма, который был выработан Соловьевым, принципиально отличался от того варианта, который существовал в теологии. В традиционном провиденциализме Бог выступает в качестве субъекта истории, так как вмешивается в ход конкретных исторических событий, направляет или изменяет их течение. У Соловьева же Бог только установил те правила, по которым может совершаться история, но лично в ней не участвует. Он хотел бы, чтобы человечество достигло совершенного состояния, но так как оно обладает свободой, то это дело самого человечества и выбор, в конечном итоге, остается только за ним самим. Таким образом, историческая роль Бога, по Соловьеву, выглядит, как довольно пассивная, в виде установления объективных условий протекания исторического процесса. Всю активность философ усматривает за действиями человечества, складывающимися из совокупных усилий духовно связанных между собой людей.

Благодаря описанному подходу у Соловьева

складывается принципиально иной – «моральный провиденциализм» в представлении о субъекте истории. С точки зрения такого провиденциализма, субъект истории может отклоняться от цели, предначертанной для него Богом, а может совсем не принимать ее. Правда, при этом, субъект берет на себя ответственность за последствия своего выбора. Подобный провиденциализм сохраняет императивность божественных требований, обращенных к субъекту истории, но сочетает ее со свободой воли последнего. Кроме того, данный подход указывает на особую внутреннюю сложность структуры субъекта истории. Эта сложность порождена тем, что в концепции Соловьева статусом морального существа наделен не только сам субъект истории – человечество, но и составляющие его части – народы и отдельные люди. Благодаря этому всегда имеется возможность того, что какие-либо части человечества не захотят следовать предписанному им долгу, в результате чего, весь субъект не сможет достичь установленной для него цели исторического движения. Здесь очевидно противоречие между обязательностью конца истории и необходимостью для человечества, в качестве субъекта истории, согласовать для достижения конца бесчисленное количество воль отдельных людей и тех народов, к которым они принадлежат.

В соответствие с соловьевской концепцией влияние на исторический процесс может оказывать не отдельная личность или группа личностей, но единство собирательной воли всех людей, человечества в целом. В силу этого только человечество и представляет собой по Соловьеву реальный субъект истории, только оно способно выступать деятельной силой исторического процесса. Можно отчетливо сказать, что христианский универсализм в его концепции субъекта истории преобладает над значением личного начала.

Подводя итог рассмотрению представления В.С. Соловьева о субъекте истории, можно выделить черты, наиболее характерные для такого представления. Прежде всего, следует отметить, что на данный статус в его концепции может претендовать только человечество. Оно имеет цель своего существования, придавая, тем самым, смысл существованию всем входящим в него элементам. Человечество представляет собой единый, живой организм, не сводимый ко множеству составляющих его частей. Появление человечества и его историческое движение предопределены свыше, как реализация божественной сущности. Метафизический план истории человечества является главным, а материальный – второстепенным, производным от первого. Причиной развития субъекта истории является его естественное желание обрести утраченное состояние всеединства, перейти от несовершенства к совершенству.

Для реализации стоящей перед человечеством цели необходимы совокупные усилия всех его частей: народов и отдельных людей. Не смешиваясь между собой и не поглощаясь без остатка человечеством, народы и люди должны осознать объективную цель своего существования, как выполнение долга перед своим Создателем и, тем самым, сделать выбор между жизнью и смертью. Этот выбор осуществляется первоначально в лице наиболее нравственно-активных людей, которые меняют социальные условия с тем, чтобы они способствовали нравственному развитию всех остальных членов общества. Так, совокупными усилиями человечество должно достичь совершенного нравственного порядка, или Царства Божьего.

При этом Соловьев видел и проблемы осуществления этой задачи, которые содержатся уже в самом субъекте истории. Эти проблемы были порождены наличием нравственных характеристик у его структурных элементов, прежде всего, у людей – обстоятельство, наделяющее их свободой выбора, но проблематизирующее как отношения между ними, так и достижение общей цели истории. Тем не менее, «моральный провиденциализм» Соловьева отличался оптимистическим характером и философ верил в то, что субъект истории в виде единого человечества достигнет поставленной цели.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1990, Т. 2. – С. 139-288.
2. Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Сочинения в 2-х т. - М.: Мысль, 1990, Т.2. – С. 3-138.
3. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990, т. 1. – С. 47-548.
4. Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея. – М.: Республика, 1992. – С. 186-204.
5. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1990, Т. 2. – С. 582-625.
6. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1990, Т. 2. – С. 339-350.
7. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1990, Т. 1. – С. 581-756.

A. Vinogradov

V. SOLOVJOV'S VIEWS ON THE SUBJECT OF HISTORY

Abstract: This article analyses Solovjov's idea of the subject of history. The difference of the Solovjov's view on humanity as human organism from the simmilar positivists' views is shown by the author. The article runs about the philosopher's understanding of histori-

cal role of peoples and personalities in the development of the subject of history. The author also writes on the essence of metaphysical understanding of the subject of history by V. Solovjov. The characteristic of Solovjov's providentiolism is also given in the article.

Key words: Russian philosophy, subject of history, purpose, development, humanity, peoples, personality.

УДК 1(100)(091)

Никонов Л.А.

ДИСКУССИЯ О ПРИРОДЕ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА И ПОЗИТИВИЗМ*

Аннотация. В статье анализируется содержательная сторона дискуссии о природе государства и общества в немецкой классической философии и ее продолжение в рамках позитивистской методологии. Показываются общие точки метафизического и позитивистского видения этой проблемы: взгляд на государство как синтез морали и права, признание автономии личности и значимости культурного диалога. Одновременно раскрываются противоречия методологического характера: с одной стороны, субстанциональное видение природы государства и общества, с другой - многофакторный анализ их эволюции.

Ключевые слова: государство, общество, немецкая классическая философия, западноевропейский позитивизм.

Обращение к содержанию дискуссии о природе государства и общества, растянувшейся в свое время почти на целое девятнадцатое столетие, видится актуальным в ключе кризиса идентичности, охватившего сегодня широкие слои населения России. Речь идет о непрекращающемся поиске базовых ценностных ориентиров, определяющих осознание людьми своего места в обществе и в государстве, возможности их позиционирования в отечественной политике. Обращение к философской традиции прошлого помогает «перебросить мостик» между умонастроением людей современного общества и традиционными ценностями, осознание важности которых так не хватает современному духовному состоянию российского общества.

Термин «дискуссия» имеет латинские корни (< discussio - рассмотрение, исследование) и предполагает обсуждение спорного вопроса, исследование какой-либо проблемы. В данной статье мы используем термин «дискуссия» в самом широком значении этого слова: как способ сопоставления несхожих взглядов на государство и общество, в частности, с позиции представителей немецкой классической философии и западноевропейского позитивизма XIX столетия.

В современной социальной философии государство рассматривается как особая форма политической организации власти, которая образовывается в пластах национальной или многонациональной общности на определенной территории, обладает суверенитетом и осуществляет управление обществом на основе права с помощью специального механизма (государственного аппарата) и материально-финансовых ресурсов (налогов). В горизонтах информационного типа общества, когда вопросы знания и вопросы управления становятся тождественными, видится возможным решение особой задачи – «социально обуздать» государство, обладающее на протяжении долгого времени интервенционистским потенциалом [9, с. 372].

История проблематики взаимосвязи государства и общества уходит в традиции античной и средневековой философии, где власть рисуется как онтологически заданный феномен. Так, в сочинениях Аристотеля властные отношения представляют определенную бытийную иерархию: вечный божественный закон, далее - естественный закон, дарованный творцом космическому целому, и, наконец, позитивный закон, регулирующий отношения в человеческом обществе. Начиная с эпохи Ренессанса властные отношения мыслятся производными от сознательных усилий действующих свободных субъектов. В договорных теориях общества Т. Гоббса, Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо сфера политико-государственного устройства оказывается результатом соглашения людей, уступающих часть своей суверенности и поступающихся своими властными амбициями во имя социального мира и согласия.

В дальнейшем именно эта мысль получила творческое продолжение в сочинениях И. Канта. Величайшая проблема для человеческого рода, считает мыслитель, разрешить которую его вынуждает природа, заключается в достижении все-

* © Никонов Л.А.

общего правового гражданского общества. Самым справедливым гражданским устройством признается такое, где «максимальная свобода под внешними законами сочеталась бы с непреодолимым принуждением» [3, с. 428]. Проблема создания совершенного государственного устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами. По Канту, войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создания новых отношений между государствами: посредством разрушения или дробления образовываются новые объединения, которые в свою очередь вновь разъединяются и претерпевают все новые революции до тех пор, пока, не возникнут условия, благодаря которым гражданское общество сможет существовать самостоятельно.

К таковым условиям Кант относит, с одной стороны, складывание «наилучшей внутренней системы гражданского устройства», с другой – «общее соглашение» между государствами и принятие международного законодательства. Специально для тех, кто сомневается в возможности реализации идеи «объединенной воли» всех государств, Кант задается логическим вопросом, «разумно ли признавать устройство природы целесообразным в частях и бесцельным в целом?». Войны, опустошения, трудности – все это задерживает развитие природных задатков человека. Но, с другой стороны, именно невзгоды заставляют людей найти закон равновесия, создать тем самым «всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности». Властолюбие, полагает Кант, непременное зло, присущее человеку. Порядок морали, составляющий суть культурного развития, должен реализовываться в политике и ограничивать страсть властолюбия. Благодаря искусству и науке человек достиг высокой степени культуры, но до нравственного совершенства еще далеко, заключает немецкий классик. Для этого необходимо, «долгое внутреннее совершенствование каждого общества ради воспитания своих граждан» [3, с. 430-431].

Принятие подобной перспективы дает возможность Канту рассматривать историю человеческого рода как выполнение тайного плана природы. Для этой цели становится необходимым совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором смогут развиться все задатки, вложенные природой в человечество. Императив мирного сосуществования различных стран и народов должен стать определяющим лейтмотивом социальной жизни и культуры, несмотря на то, что они всегда будут полны имманентных противоречий.

Гегель, следуя в направлении мысли Канта, усматривает в природе государства синтез права и морали, считает, что образование государства представляет собой степень развития идеи отдельного народа на основе комплекса исторических условий в течение многих веков. Гражданин существует для государства. Каждый член общества существует не иначе как в качестве члена государства. Проблематичность государства и каждого гражданина Гегель объясняет с точки зрения «частного»: государство есть частное, человек есть частное, общество есть частное, семья есть частное и т.д. Следовательно, частное несовершенно и в борьбе с другим частным постепенно погибает, и над обломками всех этих «частных» непоколебимо торжествует «всеобщее» [2, с. 211, 271, 299].

Государство, в воззрениях Гегеля, равно как и религия, искусство, философия, являются общими идеями, которые олицетворяют в данную эпоху степень развития абсолютного духа на его пути к самопознанию. Согласно интенциям немецкого мыслителя, государство есть только временная форма, осуществляющая свободу позитивным образом, поэтому граждане, повинуясь его законам, повинуются, по сути, своему разуму и, следовательно, остаются вполне свободными. Государство как диалектическое единство противоположностей общества и индивида выступает предпосылкой для всех дальнейших развертываний ценностей разума – религии, искусства, науки. При таком воззрении на исторический процесс Гегель исключает догосударственный быт, олицетворяющий полное отсутствие свободы, а также целые страны, где человек живет только в борьбе с элементами природы. Исходя из этого, театром развития абсолютного духа в гегелевской философии становятся только Европа и Азия.

В рассуждениях Гегеля присутствует установка на необходимость познания конкретного духа народа. Каждая ступень развития как неповторимая сущность имеет свой определенный принцип. Таковым, по мысли Гегеля, и является некая определенность духа. Она выражает конкретные стороны сознания и деятельности народа; является общей отличительной чертой национальной религии, политического строя, нравственности, правовой системы, нравов, науки, искусства и технического умения [1, с. 61]. В этой связи историческое право, по Гегелю, принадлежит только тем нациям, чей дух способен выразить новую форму самопознания.

Как видим, философия права Гегеля базируется на мощных логических обоснованиях государства и общества. Однако видна неоправданная теоретизация избранного народа и переоценка роли государства. Синтезируя право и мораль в вопросе о природе государства, немецкий философ приписывает человеку иллюзорную возмож-

ность обладать абсолютным знанием.

Представители позитивизма встали на позицию отказа от глобальных схем, разглядев перспективу изучения многообразия национальных организмов. Под сильным воздействием естественных наук позитивистская философия призывала отказаться от выяснения сущностей и ограничиться исследованием мира явлений, в отношении которого признавалась возможность поиска определенных закономерностей. Термин «позитивный» Конт определяет как «особый способ философского мышления, который признает, что все теории, к какой бы области идей они не принадлежали, имеют целью согласование наблюдаемых фактов» [4, с. 193]. Наиболее противоречиво, при кажущейся логичности, выглядит «закон трех стадий» развития общества, выведенный Контом в «Курсе положительной философии».

Он включает телеологическую стадию, где все явления объясняются действием сверхъестественных сил, метафизическую, с ее объяснением сущего посредством абстрактных идей и причин, и позитивную, с применением научных объяснений и доказательств. Наступление позитивной стадии связывается с эпохой научной революции Нового времени, где «под воздействием правил Бэкона, идей Декарта и открытий Галилея» наблюдалось «сильное движение ума человеческого» [4, с. 204]. Естественный прогресс общества, согласно Конту, заключается в возрастающем развитии человеческих свойств, стремлении «восторжествовать» над животной стороной. К этому состоянию человек неизменно приближается, но осуществить его в полной мере никогда не удается. Такой характер человеческого развития Конт называет «цивилизацией».

Попытка Конта оторваться от априорных схем при написании истории человечества, его государства и общества так и осталась незавершенной. Как последователь позитивистских идей, Г. Спенсер в своей разработке теории эволюционного развития общества попытался избежать подобных ошибок. Эволюция, по Спенсеру, есть процесс качественных постепенных изменений от неопределенной бессвязной однородности к определенной связной разнородности. Она выступает и в роли философского «первопринципа» всех наук и обусловлена универсальными законами постоянства количества силы. Лейтмотивом звучит мысль ученого о том, что эволюция вселенной есть необратимый и необходимый процесс; даже условия хаоса и распада нельзя считать окончательными, ибо с них может начаться новая стадия развития. Согласно этому «закону всеобщего изменения», вселенная проходит три последовательных стадии развития: от менее связной формы к более связной; от гомогенного состояния к гетерогенному; от неопределенного к определенному. На основании этого Спенсер выводит три фазы «большой эволюции»: неорганическую, органическую и надорганическую (или сверхорганическую). Плавно переходящие друг в друга, они на определенной ступени зрелости приобретают новое качество сложности и не могут быть сведена одна к другой. Социальная эволюция – это часть надорганической эволюции, представленная в виде системы взаимодействия людей, скоординированных коллективной деятельностью. По своим последствиям эта система превышает возможности любых индивидуальных действий.

Общественные изменения, по Спенсеру, являются одновременно и следствием, и причиной социального прогресса. Спенсер очерчивает круг внешних и внутренних факторов, стимулирующих развитие общества. К первым он относит традиционные условия, сформулированные еще в свое время Монтескье, – климат, поверхность земли, флора и фауна. Ко вторым – причисляет «физические, эмоциональные и интеллектуальные качества социальных единиц, индивидов» [8, с. 253]. Помещая психологию между биологией и социологией, выстраивая тем самым здание общественного организма на фундаменте человеческих чувств и эмоций, Спенсер, по сути, показывает внутреннее противоречие теории стадиального развития.

Общество, по Спенсеру, есть организм, характеризующийся непрерывным ростом, усложнением строения, прогрессивной дифференциацией социальных отношений и институтов, их взаимопомощью и взаимозависимостью. «Политическое тело» (так именуется общество в терминологии Спенсера) отличается от живого индивида по ряду принципиальных позиций: во-первых, общество имеет тенденцию «нечувствительно увеличиваться», т.е. разрастаться до размеров, многократно превышающих его первоначальную стадию; во-вторых, общество неизменно усложняется; в-третьих, с развитием общества усиливается взаимозависимость его частей.

В итоге, резюмирует Спенсер, жизнь общества становится независимой от жизни отдельного индивида: «Индивиды рождаются, развиваются, действуют, воспроизводятся и умирают; политическое тело, состоящее из них, переживает одно поколение за другим, увеличиваясь в массе своей, совершенствуясь в своем строении и деятельности своих систем» [7, с. 421]

Следует отметить, что Спенсер содержательно разводит понятия «общество» и «организм», особенно, когда речь идет о личности и ее целях. Личность отличается относительной свободой действий и целей. Поэтому физическая связь, присущая частям любого организма, в обществе заменяется психической связью его членов. Другой

контраст между обществом и организмом связан с целеполаганием. Благосостояние общества как системы, рассматриваемого независимо от благосостояния составляющих его единиц, никогда не может считаться целью общественных стремлений. Здесь мы видим принципиальное отличие взглядов Гегеля и Спенсера: в первом случае члены общества существуют для блага общества, во втором – само общество существует для блага своих членов. Такая позиция спенсеровского индивидуализма впоследствии глубоко проникнет и в творчество русских позитивистов, например, Н.К. Михайловского, Н.И. Кареева [6, с. 21].

Говоря о природе происхождения общества и государства, Спенсер довольно убедительно доказывает первичность и приоритет первого. Государство как политический («управляющий») орган он сравнивает с функционированием нервной системы жизнедеятельности человека. По версии Спенсера, сословия, из которого властная организация берет свое начало, превращаются со временем в «управительно-исполнительную» систему общества. Сначала такая система имеет местное значение, затем она усложняется, дифференцируется, постепенно попадая под власть главного управляющего центра. Такие же аналогии проводит Спенсер в отношении формирования представительного органа власти. В его рассуждениях отчетливо видна линия появления так называемых «проводников» интересов власти, а затем и интересов населения: от первых «советников» вождя племени в первобытную эпоху до депутатов парламента в капиталистическую эпоху. Сначала эти «проводники» несут в массы волю государя, а со временем начинает осуществляться и обратная связь, выраженная уже в форме волеизъявления народа. Образно сравнивая роль парламента в жизнедеятельности целого государства с аккумулирующей функцией коры головного мозга в жизни отдельного человека, Спенсер называет этот орган представительной власти своеобразным «исчислителем» средних величин интересов различных сословий [7, с. 452-454].

Другой теоретик западноевропейского позитивизма Д.-С. Милль в «Размышлениях о представительном правлении» (1861) обсуждает проблему, как помешать ситуации, когда большинство, придя к власти, вынуждает остальных к маргинальному существованию в политической жизни, контролируя законодательство и управление в собственных интересах. Не исключено, что и большинство может встать на путь тирании. «Если ни у кого или только у немногих есть доля сочувствия к общественным интересам, то тот небольшой класс, который добился господства в представительном собрании, употребляет по большей части свое влияние только как средство нажиться», - пишет Милль [5, с 51].

Поэтому основная проблема представительной власти заключается в том, чтобы предотвратить коррупцию и воспрепятствовать злоупотреблениям, не принося в жертву достижения народного самоуправления. Представительная демократия, полагает Милль, является правильной, когда не только большинство, но и меньшинство может быть услышано и принято. Демократия, в его интерпретации, есть равенство, беспристрастность и управление всех для всех. Это форма народного правления, которая может удовлетворить всем требованиям гражданского общества, где народ допускается к участию в управлении, где благотворным является всякое участие, даже на уровне самых мелких общественных должностей. Следовательно, «идеально лучший образ народного правления есть правление представительное» [5, с. 48].

В духе кантианской традиции Милль выступает в защиту автономии личности. Он не устает подчеркивать важность для человека и общества максимального разнообразия свободы развития человеческой природы. Свобода защищает не только от тирании власти, она страхует от тирании мнений, идей и привычек. Именно в свободе усматривает Милль предел легитимного проникновения общественного мнения в индивидуальную независимость. Милль защищает право индивида жить так, как ему нравится. Вслед за Спенсером он рассуждает, что социальный рост есть следствие развития всех разнообразных индивидуальных инициатив. Ясно, что свобода каждого находит свой предел в свободе другого. Индивид не должен ущемлять интересы общественной группы, те интересы, которые легитимны или в соответствии с законом, или почитаются как правовые по общему молчаливому согласию. Индивид вынужден принять свою часть ответственности и необходимых жертв для защиты общества и всех его членов. Таким образом, идеалом Милля является «возможная свобода каждого для процветания всех». Государство, пытающееся снизить ценность индивидов, чтобы сделать из них послушные инструменты своих проектов (даже в лучших целях), очень скоро поймет, что нельзя осуществить великие цели маленькими людьми, что попытка создать «совершенный механизм», которому все привнесено в жертву, изначально обречена на провал. Из этих рассуждений ясно, как далек Милль не только от метафизических построений Гегеля, но даже от позитивизма Конта с характерной для обоих мыслителей установкой на объективизм.

Как видим, представители позитивизма встали на позицию отказа от глобальных субстанциональных схем государства и общества. Предметом их критики стало гегелевское видение

государства как общей идеи, олицетворяющей в конкретно данную эпоху степень развития абсолютного духа на его пути к самопознанию; необоснованной считалась идея целесообразности исторического процесса, а также произвольный выбор «главных наций» в истории человечества. С другой стороны, целый ряд гегелевских положений был воспринят позитивистами и включен в собственные интерпретации, в числе таковых: образование государства представляет собой степень развития идеи отдельного народа на основе комплекса исторических условий в течение многих веков; гражданское общество, развиваясь позднее, занимает впоследствии промежуточное место между семьей и государством; в отношении сфер частного права, семьи и гражданского общества государство является, с одной стороны, внешней необходимостью и высшей властью, с другой стороны – имманентной целью. Постулируя мысль о том, что государством пронизаны все сферы общества, в том числе и жизнь индивида, позитивисты предлагают не ограничиваться исключительно правовой и политической основой в объяснении природы государства и общества, предлагают использовать многофакторный анализ, активно включая в разработку данной проблемы социальные и психологические факторы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гегель Г. Философия истории // Собр. соч. В 13 т. М.-Л.: Госиздат, 1935. Т.8. С. 61.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права // Собр. соч. В 13-ти т. М.-Л.: Госиздат, 1934. Т.7. С. 211, 271, 299.
3. Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 1995. С. 421-435, 460.
4. Конт О. Курс положительной философии // Философия и общество. 1998. № 6. С. 193, 204.
5. Милль Дж.Ст. Размышления о представительном правлении. СПб.: Изд-во Яковлева, 1863. С. 38-76.
6. Михайлова Е.Е. Русский позитивизм на рубеже XIX - XX веков: Проблема социокультурного развития. М.: Изд-во МГОУ, 2004. С. 11-26.
7. Спенсер Г. Научные, политические и философские опыты. Вып. 2-3. СПб.: Тип. Н. Тиблина, 1866. С. 421, 452-454.
8. Спенсер Г. Синтетическая философия. Киев, 1997. С. 253.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. С. 372.

L. Nikonov

DISCUSSION ABOUT THE STATE AND SOCIETY NATURE IN THE WEST EUROPEAN PHILOSOPHY OF XIX CENTURY AND POSITIVISM

Abstract. In the article there is analyzed the sustentative aspect of the discussion of the nature of state and society in the German philosophy and its continuation in the limits of the positivist methodology. There are revealed shared points of metaphysical and positivist viewing of that problem: the notion of state as a synthesis of morale and law, acknowledgement of the person's autonomy and significance of cultural dialogue. Simultaneously there are disclosed some antagonisms of methodological kind: substantive notion of the nature of state and society on the one hand and multiple-factor analysis of their evolution on the other hand.

Key words: state, society, German classical philosophy, the West European positivism.

УДК 09.00.03

Петухова И.А.

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ А.А.КОЗЛОВА (ПОСЛЕДНЯЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX ВЕКА)*

Аннотация. Статья раскрывает эволюцию идеи духовно-нравственного развития личности в философских исканиях А.А.Козлова, актуальные в свое время и в современном образовании: он предлагает заниматься духовно-нравственным развитием своей личности путем самопознания и с помощью философского миросозерцания в контексте таких абсолютных ценностей как истина, добро и красота.

Ключевые слова: духовно-нравственное развитие личности; духовные ценности; история философии; философия как наука, систематическая философия, предмет философии, нравственные основания истории философии.

Актуальной проблемой в современной системе образования является вопрос о духовно-нравственном воспитании личности. При написании новых образовательных стандартов для российских учебных заведений разного уровня

* © Петухова И.А.

активно обсуждаются возможности повышения качества образования именно в области формирования духовно-нравственных ценностей российского общества, которые являются важнейшим элементом системы воспитания. Именно эти ценности становятся основополагающими при решении задач, направленных на воспитание свободной, творческой, ответственной и саморазвивающейся личности, обладающей собственным мировоззрением и затребованной современным обществом.

Поиск ответов на вопрос о том, как бороться в Российском государстве с невежеством, грубостью и бескультурьем, имеет долгую историю. Этими проблемами занимаются философия, наука, образование, культура. Обратимся с этой проблемой к истории русской философии. Проблемы и задачи, решением которых занимается история философии как наука, являются актуальными и сейчас. Это изучение научно-познавательной и мировоззренческой функций этой науки, а также уяснение предмета философии и закономерностей и этапов ее развития. Эти проблемы связываются в наше время, прежде всего, с потребностями образовательного характера, где история науки представляет особый интерес.

Таким образом, естественно пробуждается интерес и к отечественным исследователям истории философии. Российские просветители XIX века приступили к серьезному и пристальному изучению сложившихся к тому времени в европейской культуре философских направлений и мировоззрений. Более серьезно и основательно изучать взгляды и системы малоизвестных русских философов, творивших одновременно с такими получившими мировую известность учеными, как Николай Данилевский или Владимир Соловьев, побуждает нас недостаточная осведомленность о глубине и важности тех проблем, которые ставили и решали они в своих работах.

Одним из наиболее интересных в историко-философском процессе этого периода был русский философ Алексей Александрович Козлов (1831-1901). Он шел к изучению философии долго и лишь к сорока восьми годам защитил магистерскую диссертацию («Метод и направление философии Платона»), затем докторскую ("Генезис теории пространства и времени Канта"), трудился с 1879 года на посту профессора Киевского университета. Именно в это время он начал выпускать первый в России философский журнал «Философский трехмесячник». С 1887 года после апоплексического удара и выхода в отставку он продолжал полноценно заниматься философией, переехал в Петербург и стал там издавать собственный непериодический философский журнал «Свое слово», в котором излагал свои взгляды и представил собственную философскую систему, которую назвал панпсихизмом.

Увлеченный вопросами, касающимися социального и нравственного развития общества, А.А.Козлов в 1871 году с позиции позитивизма публикует свою первую научную статью, где критически разбирает «Исторические письма» П.Л.Миртова-Лаврова (Спб, 1870 г.), которые, с точки зрения Алексея Александровича, претендовали на «решение вопроса: что такое прогресс и как его осуществить?» (3, с. 185). Разбирая смысл ключевых в этой проблеме слов, Алексей Александрович обращается к значению слова «прогресс». Уточнив терминологию, философ соглашается с автором, что прогресс – понятие субъективное, и предлагает «строго отличать то, что в одной и той же голове есть достояние науки вообще и что принадлежит этой же голове исключительно как ее личное достояние, только для нее и обязательное» (3, с. 187). Серьезно исследует он и вопрос, насколько то благо, которое является целью прогресса, зависит от воли человеческой личности.

Стремясь привлечь внимание общественности к роли философии в общественной, научной и культурной жизни страны, Козлов пишет первую часть «Философских этюдов» (1876 г.), раскрывая суть этой «науки о науке» и сравнивая ее с ветвистым деревом, которое должно развиваться непременно в условиях свободы творчества. Ответом на поступившие рецензии на первую часть «Философских этюдов» стала его следующая книга под названием «Философия как наука» (1877 г.), в которой философ углубляет и развивает эту тему в полемике с современниками.

В предисловии к «Философским этюдам» (ч.1) мыслитель поддерживает и развивает позицию французского философа-позитивиста О. Конта о необходимости бороться с «умственной анархией» (О. Конт), которая привела современное европейское общество к политическому и нравственному кризису. Алексей Александрович уверен, что это возможно с помощью укрепления позиций философии как науки, так как именно она может выработать общую идею, способную объединить лучшие силы общества, которые, в свою очередь, смогут остановить кризисные тенденции. Сетуя на то, что в России эта наука находится «просто в загоне», Козлов утверждает, «что культура философии в обществе есть самая важная опора против всяческих *измов*, которые, как односторонности, должны быть непременно упразднены философским синтезом и должны утонуть в *едином миросозерцании*» (4, с. XIV).

Алексей Александрович Козлов в своих книгах «Философские этюды» (ч.1,2) и «Очерки из истории философии» уделяет особое внимание философии как науке, а также проблемам истории

философии, вытекающим из предыдущих исследований. А.А.Козлов считает актуальным и необходимым отдельно рассмотреть вопрос о философии как науке, а также ее предмете и задачах. В книге «Очерки из истории философии» он обращается к тезису «философия как наука» с разных точек зрения, как отвергающих его, так и принимающих.

К первым он относит «скептицизм абсолютный», отрицающий любое знание, следовательно, и существование всех наук, включая философию. Приверженцам этой точки зрения он просто отказывает в логике: «Кто говорит: знания нет, тот со ipso утверждает, что он знает, что знание есть» (6, с.1). В этом же разделе он рассматривает «скептицизм относительный», отвергающий существование философии как науки, так как все познаваемое уже распределено между другими науками. Называя это направление позитивизмом, автор уточняет, что позитивисты отрицают чаще всего философию под термином метафизика и противопоставляют свое учение как «научную философию» (Козлов). Принимая философию как науку, Козлов рассуждает о необходимости философии как особого знания, способного выйти из пределов специального знания и «исследовать элемент тождественный во всех науках, а именно, общие начала и формы всяческого знания или всякой науки» (6, с.3).

Исходя из факта существования двух групп наук, а именно «наук о духе и наук о телах» или, как мы теперь их называем соответственно: гуманитарных и естественных, Алексей Александрович дополняет вышесказанное так: «философия есть наука о единстве, связи и взаимном отношении духа и материи» (6, с. 3). Признавая спорность и противоречивость большинства научных понятий, ученый считает, что важная задача разрешать эти противоречия под силу именно философии как науке, то есть она должна их «переработать» и соответственным образом «преобразовать» результаты, исследуя их природу. Кроме того, автор рассматривает основу философии в нравственной потребности человека. Он считает, что потребности людей различны и это тоже требует внимания, терпения и урегулирования, которое под силу именно философии.

Автор утверждает, что философия состоит из двух нераздельных сторон – теории познания и метафизики. Поэтому во всякой философской системе теория познания переходит в метафизику и снова возвращается к теории познания. Опирающаяся на эти две стороны философии этика является учением «об идеале, соответствующем метафизической сущности мира» (6, с.6). О важности этой третьей точки зрения он говорит исходя из смысла самого термина философия, который в переводе с греческого означает любомудрие, подчеркивая особое нравственное значение слова «мудрость» в греческом языке: «Хотя в новое время термин философия понимается более как наука или теоретическое знание, но все-таки и теперь содержание этой науки более, чем содержание других, связано с идеею его практического приложения к жизни, а именно к высшей ее форме, нравственной жизни» (6, с.7). Утверждая, что частные науки могут принимать разный вид, А.Козлов уверен в успешности существования отдельных наук и без философии. Он видел самостоятельное основание в потребности человека в их развитии. В то время как потребность в миросозерцании появляется лишь на следующей, не зоологической, стадии развития «человеческой породы». А также считает, что «для всех философов важнее было самое миросозерцание, а не формальная его обработка». (6,с.44)

Рассмотрим далее, какие проблемы истории философии как науки, и с каких точек зрения рассматривает ученый в своих трудах, посвященных этому вопросу. Прежде всего, Козлов придает решающее значение отношению историка философии к самому предмету и задачам этой науки, его понимания своей роли, придавая ей решающее значение.

Здесь мы снова имеем в виду в основном два направления, которые отражаются в истории философии, «а именно: а) направление, отрицающее систематическую философию и б) направление, признающее ее» (6, с.9). В свою очередь отрицательное отношение он делит на те, которые в истории философии отражаются прямо, и те, что отражаются косвенно. Прямо – это когда история философии излагается как история «заблуждений человеческого ума» (6, с.9). В виде примера такого «скептического направления» Козлов видит работы Секста Эмпирика, жившего во 2 и 3 веках до н.э., который использует «положения различных философов с целью путем сопоставления и критики их показать невозможность философского знания» (6, 13). Позиция историка, который имеет косвенно-отрицательное отношение к философии как науке, встречается чаще всего в «ученом», эмпирическом или в эклектическом направлениях истории философии.

Рассмотрим это подробнее. Ученый-историк, для которого не существует «признанной им философской истины в какой-либо системе», не может критиковать положения философов относительно истинности их положений, так как у автора отсутствуют собственные критерии. Следовательно, у него не может быть критерия и для соотношения систем во времени с точки зрения развития философской истины. Самым ярким примером ученого историка из древних философов Козлов считает Диогена Лаэрция, у которого вся

философия сводится только на историю в виде изложенных выписок из работ философов, характеризующих их мировоззрение, и при всей полноте изложения его труд выглядит «противоречиво» и «беспорядочно» (6, с.13). Что касается историка-эклектика, который находит, что в каждой философской системе заключается что-либо истинное и пытается это истинное выявить и соединить в одно целое, то такому подходу «недостает всесвязующего единства принципа, основной идеи, которая обыкновенно проникает в настоящую философскую систему» (6, с.8-9). К этому типу Алексей Александрович относит работы по истории философии современного ему ученого Кузена, который истинным считал то, «что сообразно с здравым смыслом» (6, с.15).

Настоящими историками философии А.А.Козлов признает лишь тех, кто признает систематическую философию и имеет собственную мировоззренческую позицию, так как они способны видеть направление и развитие в ее истории, «приводящее к той системе, которой держится историк. На смену систем он смотрит, как на естественные усилия ума человеческого разрешить задачи философии и признает истину не в какой-либо части или отдельном положении системы как эклектик, но в каждой целой системе, хотя и считает эту истину не полною, или не ясною, или смешанную с заблуждением» (6, с.10). К таким исследователям русский философ относит Аристотеля с его знаменитой «Метафизикой».

Итак, мы выяснили две важные позиции в философии А.А.Козлова, актуальные в свое время и важные сейчас для понимания его историко-философских взглядов. Первая – философия как наука о мире, познании его и об отношении его к познающему субъекту по отношению к частным наукам стоит над ними соответственно своим задачам. Вторая – в истории философии как науке, по мнению философа, только исследователи, признающие систематическую философию, являются истинными историками.

Во всех философских размышлениях Алексея Александровича просматривается желание найти путь для нравственного совершенствования человеческой личности и методов для его реализации. Написанные им пробные лекции на тему «Два основных положения философии Шопенгауэра», опубликованные в 1877 году, во многом определили философские взгляды самого А.А.Козлова. Здесь он снова подчеркивает значение развития человеческой личности при познании сущности мира и предлагает осуществлять его «путем как бы подземного хода, по выражению А.Шопенгауэра, путем самосознания, и притом вполне a posteriory, во внутреннем опыте» (2, с.7). Одним из выводов этого исследования является утверждение русского философа, что путь к познанию непознаваемой по И.Канту и А.Шопенгауэру действительности – это самопознание.

Сложное устройство нашего сознания Алексей Александрович подробно рассматривает в статье «Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия». В ней он предлагает «подразделить сознание: на первоначальное, непосредственное и простое, с одной стороны, и производное, опосредствованное и сложное, – с другой. Только первое отличается от знания, ибо производное, посредственное и сложное заключает в себе и знание» (7, с. 449). Также русский философ говорит о процессах в нашем сознании: «бессознательное воспоминание переходит в то, что называется памятью в точном смысле этого слова… Деятельность, превращающая сознание в знание, называется мышлением; мышление соотносит друг с другом, сравнивает и связывает в единство понимания (понятия) отдельные элементы сознания человеческих существ» (7, с.562). В основе этой деятельности он называет такие методы, как анализ, сравнение, синтез, которые и приводят к образованию понятия из образа. Козлов видит в этом процессе наличие решения проблемы познания с помощью панпсихизма, которая и заключается в этой функции нашего «я». В той же статье Козлов отстаивает свою точку зрения, что «подобно сейчас перечисленным пунктам сознания, у людей есть еще сознание о высочайшем существе» (7,с.565). Проблема познания в панпсихизме выглядит как самопознание, когда в нашем сознании происходит процесс познания нашей субстанции, ее деятельности и ее отношений.

«Метод и направление философии Платона» - тема первой диссертации по философии А.А.Козлова. Анализируя его методы, Алексей Александрович обращает наше внимание на то, что «Эрос» как влечение к абсолютной красоте, истине и высшему добру, Платон ставит «необходимым условием выработки философской гипотезы и диалектической борьбы с другими системами» (1, с.10). А одним из направлений философии древнегреческого философа он называет «эстетический эвдемонизм, ибо последняя цель, если не мира, макрокосма, то, по крайней мере, полного его представителя, человека, микрокосма, есть полное блаженство, состоящее в обладании совершеннейшею красотой, истиной и гармониею» (1, с.10). А.А.Козлов считает особенно важным наличие нравственного чувства на самых высоких ступенях науки, которые ведут в область философии. И подкрепляет эту позицию тем, что на нравственной почве еще более, чем на теоретической, могут быть преодолены «древняя софистика и скептицизм, новейший эмпиризм и узень-

кий позитивизм» (6, с.136). Здесь Козлов вновь напоминает нам о возможности философии дать фундамент для морали, то самое единое мировоззрение для всех, которое поможет людям «мыслить, смотреть на мир и жизнь одинаково, а затем жить и действовать в гармоническом единстве с своими ближними» (6, с.109).

В 1884 году на диспуте в Петербургском университете А.А.Козлов защищает свою докторскую диссертацию под названием «Генезис теории пространства и времени у Канта» у Михаила Ивановича Владиславлева, что со временем позволяет ему получить звание ординарного профессора. Самые важные мотивы общего течения мысли И.Канта, по А.А.Козлову, коренятся в «умопостигаемом его характере», т.е. «Кант был человек долга, слуга строго и обдуманно выработанных формул нравственности». (Козлов А.А., 1884, 255). Он вырос как христианин, пиетист, на первом плане у которого – христианская мораль, а не догма. Влияние этих убеждений Алексей Александрович сам испытал сначала в гимназии, а потом и в университетские годы. Поэтому он писал сочувственно, что «Кант сохранил на всю жизнь убеждение и веру в бытии нравственной свободы, бессмертной души и Бога, но с внутренним требованием, чтобы они стояли в сознании твердо и не колеблясь под напором скептицизма». (5, с.256) Этот мотив А.А.Козлов считает первым и самым важным в формировании системы И.Канта.

В 1886 году А.А.Козлов пережил апоплексический удар, следствием которого стал правосторонний паралич. Свое философской миросозерцание, к которому пришел Алексей Александрович во время болезни, он выразил главным образом в журнале «Свое слово», который он сам издавал и заполнял своими статьями. В этой работе, которую он назвал «Беседы с Петербургским Сократом», ученый в диалогической форме изложил основные приоритеты своей философской системы.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что идея о духовно нравственном развитии человека привела А.А.Козлова к тем онтологическим представлениям, которые в основе своей имеют идею внутренней человеческой субъективности: «Быть субстанцией - значит вечно иметь свою неизменную и индивидуальную природу, не зависящую от пространства, времени, причинности и т. п. И далее, сообразно этой природе, «действовать»» (Козлов А.А., 1889, 141). Источником бытия, по А.Козлову, выступает «первоначальное сознание» этой субстанции, под бытием которой подразумевается «первоначальная и непосредственная данность и *действительность* субстанций с их деятельностями и *содержанием*» (Козлов А.А., 1889, 106). Из такого понимания активности человеческой личности рождается и сам термин панпсихизма для обозначения философской системы Алексея Александровича.

Исходным пунктом Козлов выбирает ту область нашего сознания, которая различает мир внешний и мир внутренний. Первый из них мы относим к себе, своей душе, а второй – к другим существам. Таким образом, «один состоит из психизма, то есть, из непосредственной данности нам наших состояний, которые потом, при посредстве мышления, образуют роды и виды психических состояний, распадающихся на классы: мысли, чувства, желания и ощущения. Все эти классы составляют внутренний мир, внешний же состоит из образов вещей, которые, как сказано было выше, только по-видимому чужды, а в действительности аналогичны нам. Значит, панпсихизмом я называю такое направление, в котором разоблачена первоначальная безотчетная метафизика, и в котором все сущее признается психическим и в какой бы то ни было малой степени интенсивности сознательным, или, иначе, в котором отрицается бытие абсолютно-бессознательное» (8, с.124).

Исследователи русской философии начала и середины XX века Б.В.Яковенко, Н.О.Лосский и В.В.Зеньковский, давая высокую оценку его трудам, признают А.А.Козлова прежде всего как философа-персоналиста и последователя Г.Лейбница и Г.Тейхмюллера, отводя ему хоть и значительную, но второстепенную роль в развитии русской философии. Современные авторы несколько иначе рассматривают результаты его творческого вклада в нашу культуру, в том числе, как историка философии. Его выделяют среди современников как человека, сумевшего в 60-70-е годы XIX века вырваться из власти модных тогда позитивизма и постпозитивизма, что помогло ему построить собственную систему, опираясь на взгляды известных европейских мыслителей. Историко-философские исследования вывели его на некоторые позиции в области «феноменологии сознания», которые впоследствии разрабатывал Э.Гуссерль. Кроме того, А.А.Козлов первым обратил внимание на значение языка как средства взаимодействия субстанций в виде сознательных человеческих «я». Это особенно сближает позицию русского ученого с элементами философии Дж. Беркли, так же, как многие важные моменты панпсихизма перекликаются с «номинализмом» последнего.

Ко всему этому можно добавить, что во всех своих исследованиях Алексей Александровича вдохновляло желание найти способ духовно-нравственного совершенствования человека и привело его к философскому миросозерцанию, которое дало ему возможность свободно мыслить и творить, осознавая новые возможности развивающейся человеческой личности, возвышающие и освобождающие от узких рамок при восприятии

действительности. Такая внутренняя свобода и стремление к истине, правде, красоте дает человеку возможность относиться к себе подобным с пониманием, принимая их как равных и наделенных способностью к безграничному развитию через самопознание. А.А.Козлов и призывает нас из далекого девятнадцатого столетия заниматься духовно-нравственным развитием своей личности путем самопознания и с помощью философского миросозерцания в контексте таких абсолютных ценностей как истина, добро и красота. Это сделает нас свободными и сильными духом, способными противостоять таким современным «измам», как фашизм, терроризм, экстремизм.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бобров Е.А. Философия в России. Изд. 2-е, исправленное. – Казань, 1900.
2. Козлов А.А. Два основных положения философии Шопенгауэра. – Киев, 1877.
3. Козлов А.А. Исторические письма П.Л.Миртова. Спб, 1880 //Знание. Ежемесячный научный и критико-библиографический журнал. – СПб, 1871. – № 2.
4. Козлов А.А. Философские этюды, ч.I. – СПб., тип. това «Общественная польза»,1876.
5. Козлов А.А.. Генезис теории пространства и времени Канта. – Киев,1884.
6. Козлов А.А.. Философские этюды, ч. II. – СПб.: тип. тов-ва «Общественная польза»,1876.
7. Козлов А. А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Вопросы философии и психологии. – М., 1895. – Кн. 29. – Кн. 30.
8. Козлов А.А. Свое слово. – Вып. II. – СПб, 1889.

I. Petukhova

THE EVOLUTION OF THE IDEA OF A PERSON'S SPIRITUAL AND ETHICAL DEVELOPMENT IN HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONCEPTION BY A.A.KOZLOV

Abstract. The article reveals the evolution of the idea of a person's spiritual and ethical development in philosophical search by A.A.Kozlov, which has been urgent sins his time and which keeps up the urgency in modern education: he offers to take up the spiritual and ethical development of a person by his/her self-knowledge and by Philosophical world contemplation in the context such absolute values as the truth, good and beauty.

Key words: spiritual and ethical development of a person, spiritual values, the history of philosophy, philosophy as a science, systematic philosophy, the history of philosophy ethical bases.

УДК 141.5

Пчелина О.В.

Д. МЕРЕЖКОВСКИЙ И А. МЁЛЛЕР ВАН ДЕН БРУК: ПУТЬ К ТРЕТЬЕМУ ЦАРСТВУ*

Аннотации: В статье проведен сопоставительный анализ творчества и социальных воззрений Д. Мережковского и А. Мёллера. Отображена специфика влияния Д. Мережковского на отношение немецкого мыслителя к творчеству Ф. Достоевского и интерпретацию идей русского классика. Рассмотрены особенности трактовки историко-философской концепции Третьего Завета в утопических проектах будущего Д. Мережковского и А. Мёллера.

Ключевые слова: утопические проекты будущего, консервативная и религиозная революция, историко-философская концепция, Вселенская Церковь, концепция Третьего Завета.

«…от начала времен путь человечества есть путь к божественному Обществу…»

Д. Мережковский

«…смысл сегодняшней и завтрашней жизни … является лишь повторённым смыслом жизни, прожитой нами вчера и позавчера»

А. Мёллер

Имена Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865-1941) и Артура Мёллера ван ден Брука (Arthur Moeller van den Bruck, 1876-1925) если и упоминаются вместе, то, как правило, в связи с творчеством великого русского писателя Ф.М. Достоевского. Именно на этой почве состоялось знакомство двух талантливых мыслителей России и Германии, переросшее в дальнейшем в творческое содружество. Однако, можно с полным основанием предположить, что эта встреча не была случайной и обусловлена не только исключительным влиянием русского классика на становление мировоззрения мыслителей. Представляется, что их судьбы и пересечения более чем интересны, ибо итогом творческого поиска обоих мыслите-

* © Пчелина О.В.

лей стали оригинальные концепции обоих относительно так называемого «Третьего Царства».

Литературные интересы Д. Мережковского и А. Мёллера отличались необычайной широтой и совпадением в направлениях и жанрах: в творческом наследии талантливых литераторов – публицистические и критические статьи, эссе о выдающихся политиках, художниках и философах, переводы. Мыслителей объединяла вера в спасительную миссию литературы, борьба за чистоту языка, убеждение в возрастании роли литературы как важного идеологического оружия, способность «эстетического чувствования», увлечение мистицизмом и умение ценить достоинства иных культур при обостренном чувстве национальной принадлежности. Каждый из них был яркой и разносторонней личностью, один - среди русских, другой - среди немецких, литераторов последней четверти и конца XIX – начала XX веков, их имена были известны и за пределами своей страны.

Указанный временной период только усиливал черты сходства. Духовная атмосфера Германии конца XIX века, также как и России, была насыщена ожиданием грандиозных перемен. Рубеж веков - это эсхатологическая заостренность, апокалиптические предчувствия, понимание того, что современная западноевропейская цивилизация вплотную приблизилась к своему концу. Подобные идейные совпадения возникали независимо друг от друга в политической и культурной жизни Германии и России.

Мыслителей сближало понимание того, что процесс «возрождения *механических* знаний», изучения «тел, материй, но не духа и жизни», «вторжение в жизнь людей бездушной материальной цивилизации» был связан с «возрождением» научных традиций рубежа XVI - XVII в.в. «Мы … слишком увлеклись материальной стороной культуры, могуществом техники, довольно подозрительными дарами цивилизации, которые прославляются печатью», писал Д. Мережковский в 1893 году [1, 173].

Противопоставляя «последние выводы опытных знаний» «последним требованиям религиозного чувства», русский мыслитель полагал, что развитию бесконечного «прогресса» - бесконечного «промышления», «приобретения» и «накопления *мертвого* капитала», мещанству мог противостоять только высокий уровень духовной культуры. Борьба двух диаметрально - противоположных мировоззрений требовала разрешения, и Д. Мережковский задавался вопросом поиска нового средства – нового идеального искусства, нового религиозного сознания.

Идеи отечественного символиста созвучны размышлениям немецкого литератора. Еще в «вильгельмовскую эпоху», когда на фоне успехов технического прогресса проявлялись и признаки кризиса, А. Мёллер почувствовал наступление нового исторического этапа. В своих ранних работах «Варьете» (1902), «Французский театр» (1905) он писал о пагубности прогресса, высказывал сомнение в том, что прогресс приведет к расцвету культуры, презирал «сытое самодовольство» и мещанство [2, 11].

В более поздних работах А. Мёллер продолжал критику «механического» прогресса, результатом которого стал упадок, выражал беспокойство духовным истощением Германием. Убеждение в том, что «материализм воззрений всегда ведет к материализму образа мыслей» и на смену «человеку мыслящему» приходит «человек расчетливый», когда «курс доллара становится подменой молитвы», привело его к мысли о необходимости постановки иной цели, выработке новой идеологии и созидающей силы [2, 189-191]. Обращение к национальным корням, осознание себя как национального социалиста усилилось во время пребывания за границей и вылилось в издание книги «Немцы», цель которой – воспитание нации в отстаивании своих прав. Представителя «молодого поколения» привлекала бисмарковская идея объединения всех немцев, в то же время он сознавал, что эта идея не могла реализоваться на основе достижений современной цивилизации. Органически соединить выработанные ранее культурные ценности с современными требованиями цивилизации сможет лишь новое искусство, новая культура, рожденная после неизбежного краха, полагал А. Мёллер [2, 16-17].

Критическое отношение к современному буржуазному Западу - неприятие базисных ценностей культуры, вера в избранность и великое предназначение своего народа, идея духовного универсализма - именно эти темы великого русского писателя оказались близки Д. Мережковскому и А. Мёллеру. Творчество Ф. Достоевского мыслители восприняли как прообраз и пророчество современного хаоса - писатель жил и творил в кризисное время русской истории, когда погибал старый мир и зарождался новый. В художественных произведениях русского писателя гениально запечатлено катастрофическое столкновение двух эпох, борьба «аполонийского» и «дионисийского» начал, пророчество революции. Кроме того, произведения Ф. Достоевского проникнуты «болезненно-жгучим состраданием» к людям, мучительной жалостью, которая искушает, отмечал Д. Мережковский и считал, что эта сторона таланта великого русского писателя «язвила и смущала покой равнодушных» и более всего поразила молодое поколение писателей Западной Европы [3, 541].

Отношение к России и русской культуре

складывалось у А. Мёллера на почве литературного интереса и личных контактов, но не политических пристрастий, а встреча с Д. Мережковским (Париж, 1906 г.) послужила началом увлечения творчеством Ф. Достоевского (Д. Мережковский познакомил его с первым немецким изданием собрания сочинений классика). Работы Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» и «Пророк русской революции» способствовала более глубокому пониманию и критическому осмыслению творчества русского писателя и интерпретации его идей. Все эти события оказали сильное влияние на внутреннее развитие немецкого мыслителя, которое совпало с периодом становления и его, как было принято оценивать, *националистических* взглядов. Итогом этого знакомства стала публикация статьи А. Мёллера «Толстой, Достоевский и Мережковский» (1904) [2, 87].

Необходимо отметить, что в обширном творческом наследии Д.С. Мережковского исследование «Л. Толстой и Достоевский» занимает особое место. Одним из первых этот фундаментальный труд был переведен на многие языки, что принесло автору громкую известность в Западной Европе. В отечественной историко-философской и религиозной мысли данный труд оценен (пропущено как) «самый ценный его вклад в русскую духовную культуру» (Н. Бердяев) и «талантливое критическое исследование» (А. Мень). В зарубежном литературно-критическом наследии работа заняла достойное место и явилась стимулом для дальнейших многочисленных исследований творчества великих писателей.

Знакомство немецкого и русского мыслителей переросло в совместный творческий проект - первое полное собрание сочинений Ф.М. Достоевского на немецком языке вышло в мюнхенско-лейпцигском издательстве Рейнхарда Пипера (1906 – 1919) под руководством Артура Мёллера ван ден Брука при участии Д. С. Мережковского и Д. В. Философова. А. Мёллер выступил как издатель, переводчик, автор предисловий к нескольким томам и интерпретатор произведений русского писателя. В своих вступительных эссе «коллеги по цеху» задались целью не только передать свое отношение к творчеству Ф. Достоевского, но и раскрыть мысль о религиозной миссии русского народа. Д. Мережковский продолжал развивать идею о грядущей гармонии духа и плоти, «истины неба и истины земли», анализом «символического» и «чувственного» - западноевропейского и славянского мировосприятий - занимался А. Мёллер [4, 334]. Несмотря на то, что Ф. Достоевский предстал в их интерпретации в большей степени как религиозный мыслитель и мистик, издание сыграло важную историческую роль: именно с него начинается признание русского классика в Германии. Октябрьская революция 1917 г. в России закрепила за Ф. Достоевским репутацию «пророка русской революции» - работа Д. Мережковского «Пророк русской революции» была опубликована еще в 1906 году. Мысль Д. Мережковского о «последней сущности» общественных взглядов Достоевского воспроизведена А. Мёллером в его введении к «Бесам» (1919) [4].

Повышенный интерес к русской литературе в целом, и к творчеству Ф. Достоевского, в частности, представляется вполне логичным в период активного распространения социалистических идей в Западной Европе. Кроме того, А. Мёллер являлся одним из родоначальников и крупнейших идеологов «консервативной революции» в Германии, в то время как «русский Лютер», Д. Мережковский, - «религиозной революции» в России. «Общим местом» для обоих мыслителей стало понимание сущности и назначения искусства, катастрофическое восприятие действительности, философское осмысление «хаоса», поиски путей преодоления кризисного сознания, крушение «старых» идеалов и наступление «новой» эпохи. Однако, грядущее обновление мира, которое должно было наступить как неминуемое следствие современной кризисной ситуации, мыслилось Д. Мережковским и А. Мёллером по-разному. Связывая свои надежды с революцией или мечтой о нравственно-духовном перерождении человечества, каждый из них стремился найти себе союзника в лице Ф. Достоевского.

Что касается А. Мёллера, то русская классика стала для него обоснованием собственного критического мышления, источником новых идей, ответом на вопросы, которые интересовали его в процессе осознания немецкой национальной принадлежности. Становится понятным, почему Ф. Достоевский стал для А. Мёллера не только «великим мистиком», но и «великим националистом». Вера в избранность своего народа, видение в нем высшей ценности, пророчество о его всемирно-исторической миссии, понимание России как «молодого» народа, который в состоянии бросить свой вызов «одряхлевшей Европе» - именно эти мотивы оказались наиболее созвучными взглядам А. Мёллера и послужили ему творческим импульсом. Кроме того, у русского писателя он заимствует идею Третьего Рима.

Апокалиптическое видение последней империи легло в основу «духовно-политического» проекта «Das dritte Reich» («Третий рейх») - так автор назвал свою главную работу, которая вышла в свет в 1923 году. Книга состоит из восьми глав, названия семи - революционер, социалист, либерал, демократ, пролетарий, реакционер и консерватор - соотносятся с носителями идей немецкого общества. Автор подвергает критике существующие

партии и их программы. В восьмой главе обосновывается и презентуется основная цель младоконсерваторов - Третья империя.

Представляется не случайным и название заключительной главы, которое повторяет название книги. Согласно А. Мёллеру, Третий рейх - это кульминация и конечная цель «консервативной революции», образец современной культурно-политической утопии, идеальное немецкое государство, смысл которой состоит в наступлении на позиции современной либерально – индустриальной цивилизации. Третий рейх - царство всеобщей красоты и гармонии, с сакральным центром мира и храмом для обожествленной нации. При этом автор соблюдал принцип триединства: Священная Римская империя германских народов - тезис, Бисмарковская империя – антитезис, Третий рейх – синтез. Словом, диалектические рассуждения А. Мёллера находили завершение в синтезе «третьего» - Третьего рейха, что – символически – соответствовало пророчествам Иоахима Флорского. Однако необходимо отметить, что идея «*Троицы, пришествия Духа и Третьего Царства, или Завета*» прежде всего лейтмотивом прошла через все творчество Д.С. Мережковского [5, 247], о чем справедливо написала З. Гиппиус.

На этот источник (учение И. Флорского), из которого Д.С. Мережковским была заимствована идея Третьего Завета, указывают Н.О. Лосский и Н.А. Бердяев [6, 431-433; 7, 348]. Русские философы акцентируют внимание на том, что Д.С. Мережковский не только теоретически разрабатывал религиозные учения, выражая в них собственные философские взгляды, но и оказывал практическое влияние на жизнь общества. Так, Н.О. Лосский находит проблемы пола, святой плоти, социальной справедливости включенными в концепцию Д.С. Мережковского о святой троице, подчеркивает ее актуальность и определяет как творческую задачу христианства. Сам Д.С. Мережковский, апеллируя к учению «ангельского учителя», писал: «…по Иоахимову «вечному Евангелию», в Первом Завете Отца - закон; во Втором Завете Сына - любовь, а в Третьем Завете Духа - свобода» [8, 227].

Мысль о том, что на смену язычеству («царству плоти») и христианству («царству духа») должна прийти религия «Третьего завета» с идеалом, в котором наступит примирение, слияние и соединение духа и плоти, была свойственна ряду позднеантичных и средневековых мыслителей, начиная с Климента Александрийского и Иоахима Фиорского или Флорского. Согласно их теории, судьба мира проходит через три этапа: Бога - Отца, Творца Ветхого Завета, Сына Божьего Христа и в грядущем откроется «Третий Завет» - Царство Духа, когда жизнь будет проходить в полной любви. Идея теологии истории Иоахима Флорского состоит в том, что история содержит тринитарные черты. Первая эпоха - Ветхого Завета, соответствует Богу Отцу, вторая эпоха - Нового Завета установлена Сыном, третья - последняя, наступление которой Иоахим предрекал в 1260 году, есть эпоха Святого Духа.

На основании «трех состояний мира» - «tres status totius saeculi», – которые И. Флорский понимает как «первое, земное, - в Отце; второе, водное, - в Сыне; третье, огненное – в Духе», Д.С. Мережковский приходит к заключению, что весь путь христианства ведет от Сына к Духу, от «крещения водой» к «крещению Огнем» [9, 284-285].

Сравнивая три эпохи с тремя состояниями мира, предписанных Св. Писанием, И. Флорский в работе «Concordia» писал, что «первое состояние определяется знанием, второе – обладанием мудростью, третье - совершенным пониманием» [10, 62]. При этом «совершенное понимание» («plenitudine intelligentiae») трактуется двояко: это окончательное освобождение от закона, эпоха любви и возможность постижения полного смысла Св. Писания. Предсказывая для третьей эпохи nova или moderna religio, средневековый мыслитель не имел в виду «новую религию», как полагали некоторые мыслители, а подразумевал новый вид страха Божьего и благочестия [10, 63]. Что касается Церкви, то он провозглашал «Иоаннову» эпоху, которая придет на смену «Петровой» и принесет с собой исполнение Нагорной проповеди - прекращение насилия и войн. Представляется, что эта мысль была особенно близка Д.С. Мережковскому, отвергавшему насилие в любой форме его проявления.

В ряду многочисленных интерпретаций учения Иоахима Флорского стало понимание новой христианской эпохи как предчувствия реформации. В частности, Томас Мюнцер проявил глубокий интерес к хилиастической концепции исторического мирового процесса калабрийского аббата, изложенную в сочинении «Concordia Novi et Veteris testamenti» и «Enchiridion in Apocalipsin». Суть концепции состояла в учении о трех состояниях мирового развития: «первое состояние, начавшееся с Адама и продолжавшееся до Христа, характеризуется как время, когда люди жили по плоти; второе состояние, которое продолжается «до настоящего времени», характеризуется тем, что люди живут по принципу, промежуточному между плотью и духом; наконец, третье состояние, которое продолжится до конца мира, когда люди будут жить по духу» [11, 83]. Таким образом, следует вывод, что официальное христианство как смешение царства плоти и царства духа, должно уступить место *царству чистой духовности*, стадии господства духа, или «Вечного Евангелия».

Согласно исследованиям Н. Лобковица

(Германия), в Новое время, в эпоху Ренессанса и Просвещения в Европе интерес к учению Иоахима не ослабевал. Идеи И. Флорского он находит в работах Г.В. Гегеля, Г. Лессинга и Ф.В. Шеллинга. В истории русской философии Н. Лобковиц связывает учение о трех эпохах с именами Ф.М. Достоевского и Д.С. Мережковского, в работах которых учение «соединяется с представлением о Москве как «третьем Риме», … с предвидением социализма» [10, 65].

Таким образом, теоретически имея одни и те же источники, концепция Третьей эпохи (Завета, Рима, Царства, Империи) получила различное практическое воплощение. Учение о «троичности мироздания» было развито Д. Мережковским и А. Мёллером в применении к их собственному пониманию метафизической сущности момента, переживаемого в России и Германии на рубеже XIX-XX веков.

Будущее России виделось Д.С. Мережковскому в неразрывном союзе с Европой - «только в Третьем Завете соединится Третья Россия с Третьей Европой» [12, 29]. При этом русский мыслитель верил в возможность религиозного преображения жизни как пути достижения подлинного бытия не в первом и втором христианстве, не в православии и не в католичестве, а «только в Христианстве Третьем». Осознавая всю тяжесть ответственности, которая возлагается на Россию, он верил в ее ведущую роль во всемирном соединении: «мы ведь сейчас, может быть, отвечаем не только за Россию, но и за мир, нами оставленный» [12, 248].

Д.С. Мережковский мечтал о Вселенской церкви, которая объединит всех людей одним духовным идеалом свободного всеединства, «новым религиозным сознанием», а эпоха Третьего Завета соединит свободу и святость плоти со свободой и святостью духа. Отводя России решающую роль в будущем возрождении, Д.С. Мережковский выступал против высокомерного презрения к «безбожному, гнилому Западу» и утверждения России как единственного народа - богоносца. Подобного рода высказывания он расценивал как «безбожный и гнилой национализм» и видел преимущество не в исключительности или превосходстве, а в том, что путь России совпадал с путем объединения человечества. «Мы и они - не две ли половины одного целого, не два ли полюса одной силы? Ежели есть у нас какое - либо преимущество перед ними, то единственно в том, что мы раньше них задумались над этим вопросом», - писал Д. Мережковский [13, 71].

Отмечая непоколебимую веру Д.С. Мережковского в национальное возрождение России, современники мыслителя свидетельствуют о том, что его книги были запрещены в Германии и странах, занятых немцами [14, 460]. Д.С. Мережковский был убежден, что вся жизнь в Третьем Завете станет общинной, социальное неравенство, главное зло века, будет устранено, а частная собственность - упразднена. Для Д.С. Мережковского Третий Завет - это новая заповедь любви, которая утверждает всемирное соединение на любви как на личном и общественном начале вместе, это справедливое общество, которое и есть «царство Божие на земле, как на небе». Таким образом, концепцию русского мыслителя отличала идея всеобщего единения, согласия, примирения, а миссия России представлялась ему исключительно духовной и всечеловеческой и не была связана с экспансией.

Следуя в русле размышлений Д. Мережковского, завершившего мысль Достоевского о русском стремлении к «примирению мировых противоречий», А. Мёллер поставил перед собой *задачу «примирения» антагонизмов, существующих в Германии.* «Мы должны иметь мужество жить в противоположностях», - такой мотив проходит через всю книгу о «Третьем рейхе». В отличие от Мережковского, немецкий мыслитель не задавался целью наполнить свой проект религиозным содержанием. Если для Мережковского культура и религия являли собой единое целое, а революция была окрашена в мистические тона и мыслилась как «религиозная», то для А. Мёллера революция могла быть исключительно «консервативной», носила политический и националистический характер. Д. Мережковский верил, что за уже идущим первым, разрушительным «социальным фазисом» революции последует второй, «религиозный» и созидающий. С третьей стадией он связывал преображение «общества христианского» в «единую вселенскую и владычествующую церковь». Похожую идею о двух фазах немецкого революционного развития, одна из которых будет разрушительной, а другая созидательной, повторит и А. Мёллер. Он будет писать о революции как о движении, которое не успокоится, пока «разбуженные ею силы вновь не придут к связующему результату». Этот второй этап революции, связанный с тотальным преображением сначала немецкого сознания, а затем и окружающего мира, получит у А. Мёллера название «консервативного». Второй этап также должен будет принести «обязующее единение», но уже не в «европейской» или «русской», а в «немецкой» форме «Третьего рейха».

Свои культурологические идеи А. Мёллер также связал с политикой, предвосхитив процесс политизации духовной культуры, который захватил Веймарскую республику и выразился в идее взаимосвязи национальной гармонии и превосходства. Таким образом, речь шла не о религиозном единении человечества, а о политическом сплочении под эгидой Германии соседних с

ней народов. При этом предназначение немцев рассматривалось не во «вселенском», а в более скромном, «центральноевропейском» масштабе.

Миф о «молодых» народах, которые бросают вызов «старым» нациям Европы, был характерной чертой немецкого романтизма, а также получил развитие в творчестве Ф. Достоевского. Идеолог «революционного консерватизма» интерпретировал эти понятия как синонимы: «молодости» народа соответствовал «социализм», «старости» - либерализм. Находясь под влиянием Ф. Достоевского, немецкий мыслитель сместил акценты с идеи русской «богоизбранности» на великое предназначение самих немцев, а призывы «обратиться к Востоку» - на обоснование немецкого «универсализма», способного покорять пространство чужих культур. В результате подобного рода размышлений А. Мёллер пришел к убеждению, что «Россия слишком велика для России», в то время как «Германия слишком мала для Европы» [15, 156]. Во власти над миром проповедник консервативной революции видел «адекватную возможность ... облегчить народу переселенной страны жизнь». При этом «стремления к рискованным предприятиям и захватам» он называет самыми лучшими и сильными немецкими инстинктами [2, 165]. Спустя десятилетие «реально существующий» Третий рейх предпринял попытку осуществления этой программы.

Книга А. Мёллера «Третий рейх» стала манифестом «консервативной революции», итогом которой должно было стать немецкое государство с германским идеалом, берущим начало в апокалипсических пророчествах Иоахима Флорского и других средневековых мистиков. По мысли А. Мёллера, в «третьей империи» должны воплотиться лучшие традиции Священной римской империи германской нации и Второй империи времён Бисмарка, а также реализоваться мечты революционеров - социалистов и националистов - консерваторов. Представив внешнеполитическую сторону программы будущего, автор не конкретизировал ее хозяйственную и политическую системы. Созданная утопическая модель будущего, совершенный немец - «консервативный человек», который должен усвоить истинные «национальные ценности» и на которых выстроится жизнь всего народа, представляли собой, прежде всего, политический и эстетический идеал.

Но как культуролог и политик, А. Мёллер не мог не понимать, какой простор для фантазии представляют такого рода опусы. Об опасности именно такого «соблазна» в прочтении Достоевского в свое время предупреждал и Д. Мережковский. Сам автор (А. Мёллер) писал, что «миллионы людей собраны вместе, так что можно ставить цель о создании движения. Народ лишь ждет повода и знака, который ему должны подать» [2, 235]. Вопрос был в лидере, способном возглавить это движение. Позже о подобной тенденции написал Г. Брох в романе «Die Schlafwandler» («Лунатики», 1932). Роман представлял собой аллегорическое описание духовного кризиса в Веймарской республике, когда любой гражданин в преддверии захвата власти (Machtergreifung) испытывал «вдвое более сильную тоску по Лидеру, который бы нежно и ласково взял бы его за руку и указал ему путь, и все бы встало на свои места ... по Целителю, который бы своими действиями придал смысл непостижимым событиям Эпохи, чтобы Время могло начать новый бег» [16, 548].

Особенный смысл приобрело содержание и название работы «Третий рейх» после прихода к власти нацистов. Несмотря на то, что сотрудничество А. Мёллера с А. Гитлером не состоялось, его имя часто ассоциируется с национал-социализмом и упоминается в ряду идейных наставников будущего рейхсфюрера. Известно, что сам А. Гитлер при личной встрече сказал А. Мёллеру, что младоконсерваторы разрабатывают духовное оружие для обновления Германии и имеют то, чего не имеет он сам [2, 102]. Отчетливо сознавая политические реалии своего времени, автор работы не исключал, что попытка осуществить его утопию может стать самоубийственной для «склонного к иллюзиям» немецкого народа. Практически воплотить немецкий национализм в XX веке было не суждено, не удалось, а добровольно ушедший из жизни автор не увидел предсказанной им самим катастрофы. В современной исследовательской литературе спорными остаются вопросы о том, насколько велико влияние идей А. Мёллера и не спровоцировало ли его творчество убеждённость немецкого народа в его праве решать судьбы остальных народов. А некоторыми авторами последнего десятилетия высказываются сомнения по поводу того, что понятие «Третий рейх» заимствовано было нацистами именно из этого сочинения [17].

Итак, идеи Д. Мережковского и А. Мёллера ван ден Брука всегда были объектом внимания современников, исследователей, представителей различных религиозных и политических течений. Их утопические проекты «будущего» имели множество интерпретаций. Интерес к творчеству Д. Мережковского и А. Мёллера не утрачен и сегодня и это вполне объяснимый факт - содержание их рассуждений легко проецируется на реальную историческую ситуацию. Тем более поучительными представляются уроки, которые заключены в творческом наследии мыслителей, выступающих от имени двух «великих держав». Наша задача - суметь адекватно оценить это наследие, так как «только то поколение, которое научится ценить доброе и прекрасное в своих предшественниках,

прощать их недостатки и признавать их силу, имеет право надеяться на будущее», - завещал Д.С. Мережковский [3, 549].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Мережковский Д.С. Мистическое движение нашего века // Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит. - критич. статьи. – М.: Кн. палата, 1991.
2. А. Мёллер ван ден Брук, А. Васильченко. Миф о вечной империи и Третий рейх / А. Мёллер ван ден Брук, А. Васильченко. – М.: Вече, 2009.
3. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Республика, 1995.
4. Dostojewski F.M. Samtliche Werke. Unter Mitarbeiterschaft von Dmitri Mereschkovski, Dmitri Philosophoff und Anderen herausgegeben von A. Moeller van den Bruck. Bd. 1-22. Munchen und Leipzig. R. Piper, 1906-1919.
5. Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Гиппиус З. Живые лица: В 2-х т. – Тбилиси: Мерани, 1991. – Т. 2.
6. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
7. Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. О русских классиках. – М.: Высшая школа, 1993.
8. Мережковский Д.С. Данте. – Томск: Водолей, 1997.
9. Мережковский Д.С. Франциск Ассизский // Мережковский Д.С. Лица святых от Иисуса к нам. – М.: Фолио, 2000.
10. Лобковиц Н. Иоахим Флорский и Миллениум // Вопросы философии, 2002, №3. – С. 55-68.
11. Смирин М.М. Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война. – М.-Л., 1947.
12. Мережковский Д.С. Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции. – СПб.: Изд. Русск. Христ. Гуманит. ин - та, 2001.
13. Мережковский Д.С. Цветы мещанства // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель,1991.
14. Злобин В.А. Д.С. Мережковский и его борьба с большевизмом. // Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: Антология. – СПб.: РХГИ, 2001.
15. Moeller van den Bruck A. Der politische Mensch. Breslau, 1933.
16. Bloch H. The Sleepwalkers. – N.Y., 1964.
17. Barsch C.- E. Die politische Religion des Nationalsozialismus. Munchen., 1998. См. об этом: Kroll F.- L. Konservative Revolution und Nationalsozialismus. Aspekte und Perspektive ihrer Erforschung // Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus. Hrsgg. von Caspar von Schenk-Notzing. – Berlin, 2000.

O. Pchelina

D. MEREZHKOVSKY AND A. MYOLLER VAN DEN BROOK: THE WAY TO THE THIRD EMPIRE

Abstract: In the article the comparative analysis of D. Merezhkovsky and A. Meller's social views and creative work implemented carried out. It specifies the influence of D. Merezhkovsky on the attitude of the German thinker to F. Dostoevsky's legacy and the nterpretation of his ideas. Features of treatment of the historical and philosophical concept of the Third Precept are considered in D. Merezhkovsky's and A. Myoller's utopian projects of the futures.

Key words: utopian projects of the futures, conservative and religious revolution, historical and philosophical concept, the Universal Church, concept of the Third Precept.

УДК 130.1 «313»

Пчелина О.В.

ВРЕМЯ СИМВОЛА И ВРЕМЯ СИМУЛЯКРА*

Аннотация: В статье рассмотрены понятия «символ» и «симулякр», проведен анализ взаимосвязи между символом, симулякром и современными общественными процессами, рассмотрены особенности трактовки символа и симулякра Д. Мережковским и Ж. Бодрийяром.

Ключевые слова: символ, символизм, симулякр, знак, историко-философская концепция, русская культура, постмодернизм, «общество потребления».

Все преходящее есть только символ.
И.В. Гете
Все преходящее есть только подобие.
О. Мандельштам

Философское осмысление символа имеет давнюю историю: с помощью символов человек пытался выразить свое внешнее и внутреннее «я», осознать свое единство с Космосом. Символы олицетворяют некие образы, направляют деятельность человека, привносят в нее смысл. Можно говорить о том, что каждой исторической эпохе соответствуют определенные символы, которые находятся в прямой зависимости от «духовной ситуации времени» (Ю. Бохенський). Таким образом,

* © Пчелина О.В.

сама жизнь диктует необходимость осмысления значений символического. Как справедливо отметил Ю. Лотман, «любая … система ощущает свою неполноту, если не дает своего определения символа» [1, 191].

Появление отвлеченных смыслов и абстрактного мышления принято связывать с античной культурой: Платон представил трактовку символа как интуитивно постигаемую идеальную форму объекта, которая затем получила развитие у неоплатоников и была положена в основу христианского символизма. Все сущее мыслилось как символ Бога - высшей непознаваемой сущности. Сверхъестественность и интуиция были перенесены в сферу эстетики романтизма, а символизм в литературе передавал состояние, которое невозможно было выразить словом, и соотносилось с мистическим, потусторонним началом. Таким образом, специфика символа состояла в неисчерпаемости косвенного смысла: гетевское «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss» («Все преходящее есть только символ…») понималось как одна из форм творчества, а человек стал рассматриваться как «Animal symbolicum» - «существо символическое» (Э. Кассирер). Символизм был тесно связан и с эсхатологическими настроениями - предчувствие «конца света», «заката Европы», ожидание гибели цивилизации обостряли метафизические настроения.

Раскрывая смысл путем сопоставления предмета и образа, символ стал многозначной и универсальной категорией в философии и культуре. Выдвигая различные концепции символа и трактовки знака, мыслители используют их как синонимы или различают по степени подобия того, что они представляют. Различают символ, имеющий как предметный образ, так и несущий в себе глубинный смысл, и знак, как обозначение материального и соотнесение его с предметом или вещью.

Как художественное течение символизм заявил о себе во Франции, когда Ш. Бодлер опубликовал в 1857 году книгу «Цветы зла». Испытав определенное влияние французских «коллег по цеху», отечественный символизм «оказался не тем, каким он был на Западе: от стилистических, формальных изысканностей и от "соответствий" наши символисты сейчас же ушли в глубины, которые иначе не назовешь, как религиозными» [2, 91].

Возникновение русского символизма ассоциируется, как правило, с именем Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865-1941). «Кажется, я раньше всех в русской литературе употребил это слово», - писал о себе Д.С. Мережковский [3, 321]. Представители этого направления подвергли осмыслению человеческую деятельность во всем ее многообразии, от трактовки символа как знака мыслители пришли к символизму как «миропониманию». «Огромную» заслугу русских символистов Д.С. Мережковский усмотрел в том, что они «заставили нас прислушаться к религиозным вопросам», вернули русскую культуру к поискам «религиозного смысла жизни» [3, 258].

Явление символизма Д.С. Мережковский рассматривал как «*всемирный переворот* в культуре» и трактовал «символ» как художественный образ. Язык символов понимался мыслителем как язык религии. Обряды и таинства - это не что иное, как символы, отсюда и сакральное значение знака: «Нельзя говорить о Боге словами, о Беспредельном – определениями; можно только знаками, … *молчаниями между слов* дать почувствовать несказанное присутствие Божие» [3, 257].

Символизм служил Д.С. Мережковскому не только способом выражения философских и эстетических идей, но и методом интерпретации человека в культуре и истории: символ стал формой преодоления позитивизма, а символизм - новым типом богоискательства. Подобные процессы наблюдались в религиозно- философских обществах, в литературе, искусстве, «религиозных философов и поэтов - символистов называли в прессе людьми нового религиозного сознания» [4, 104].

«Что такое символизм»? - вопрошал Мережковский и дал подробный ответ в своих литературно-критических статьях. «Символ» в понимании Мережковского - это «вещий знак, знамение иного мира», «из того мира в этот поданный знак, перекинутый мост», который соединяет познаваемое явление с непознаваемой сущностью. Взяв за основу перевод с греческого, мыслитель трактует символ как «совпадение», «сравнение», «соответствие», образ «миров иных». При этом тут же уточняет, что не всякий образ есть символ. Согласно Мережковскому, совпадения, сравнения и соответствия должны существовать не только между явлениями чувственного мира, но и между чувственным и сверхчувственным мирами. При этом «т о т м и р» - это не что иное, как «высшая, несомненнейшая, р е а л ь н е й ш а я р е а л ь н о с т ь» [3, 257]. Сравнение используется мыслителем для выявления соответствия и совпадения, которые являются необходимыми составляющими символа. «Бессознательный» символизм всегда существовал в искусстве, считает Мережковский. Однако настало время «сознательного» символизма, который не только «сосредоточит» стихийный символизм, но и совершит переворот в искусстве - «вернет искусство к религии». Понимая культуру как «безнадежный плач о Боге», а знание как «великий дар Божий», Д.С. Мережковский убежден в том, что если научное творчество строится на бездуховной основе, наука превращается в «ученое невежество».

«Мы гордимся нашими знаниями и теряем образ человеческий, становимся подобными варварами среди унылой и нелепой роскоши, среди грандиозных изобретений современной техники», - писал мыслитель [5, 358]. Процесс отдаления культуры от религии приравнивался мыслителем к утрате смысла жизни: «… когда идеальное, религиозное зерно культуры окончательно умирает, когда мистическая связь человека с бесконечным порывается, новые поколения могут продолжать, как обреченные на смерть, только временное, призрачное бытие. Но дух жизни от них отлетел» [3, 125]. Говоря о повторяемости символа и его функции коллективной памяти, с одной стороны, Д. Мережковский демонстрирует трансформацию символа под воздействием современной культурной ситуации: «Как эти древние люди похожи на нас! Как мало меняется самая ткань повседневной человеческой жизни. Только узоры - иные, основа - старая» [5, 371].

Раскрывая понятие символа, Мережковский трактует символ как знак различных культурных эпох и ставит вопрос о его ценности. Символ и символизм - это первоначальное единство, согласие и гармония мира, рассуждает отечественный мыслитель и констатирует нарушение равновесия материального и духовного, божественного и человеческого начал в современном обществе. Ценности и цели жизни заменяются средствами, творчество - научным любопытством и изобретениями, а личная жизнь человека связана с подчинением коллективу и государству. Современный человек из творца становится изобретателем, «бездушным, управляемым автоматом», личности становятся «атомами человеческих масс», общество идет «ко всеобщему упадку, к вырождению». Рассматривая символ как посреднический элемент между божественной и человеческой сферами, Д. Мережковский глубоко и точно понимал его природу и сущность, демонстрировал его антиномичность и многофункциональность. Придав символу социальный смысл, Д. Мережковский использует его для характеристики современной реальности и прогнозирования развития общественных процессов.

Концепция символизма Д. Мережковского органично связана с его философско-религиозными воззрениями, которые он определял как «новое религиозное сознание». Критики называли работу «О причинах упадка и о новых течениях в современной русской литературе» (1893 г.) первым манифестом русского символизма, идеи Д.С. Мережковского - «далеко заброшенным идейным якорем» (П.Б. Струве). Данный трактат ознаменовал новое проблемное поле исследований литературного критика. Имя Мережковского становится известным в России и за рубежом, занимает центральное положение не только в русской литературе, но и в «мире мысли и души». Один из сторонников, а затем и последовательных критиков мыслителя Н.А. Бердяев увидел заслугу Д.С. Мережковского в том, что в его лице «новая русская литература, русский эстетизм, русская культура перешли к новым темам», акцентировал внимание на значительности «великих и вселенских» религиозных тем [6, 370]. Однако!

Несмотря на «разночтения» трактовки символа, большинство отечественных авторов вели речь о возникновении *всеобъемлющей художественной системы*, символизм трактовался как миропонимание, метод интерпретации человека, космоса и истории, своеобразная философия жизни: «Созидаемые символы реальности непрестанно искрятся многообразием жизненных отношений: они по существу соборны» [7, 343]. Критика профессионального символизма за его эстетическую искусственность исходила от О. Мандельштама и была весьма резкой: «Возьмем, к примеру, розу и солнце, голубку и девушку. Для символиста ни один из этих образов сам по себе не интересен, а роза - подобие солнца, солнце - подобие розы, голубка - подобие девушки, а девушка - подобие голубки. Образы выпотрошены, как чучела, и набиты чужим содержанием. Ничего настоящего, подлинного. Вместо символического «леса соответствий» - чучельная мастерская. Вот куда приводит профессиональный символизм. Восприятие деморализовано. Ничего настоящего, подлинного. Страшный контрданс "соответствий", кивающих друг на друга. Вечное подмигивание. Ни одного ясного слова, только намеки, недоговаривания. Роза кивает на девушку, девушка - на розу. Никто не хочет быть самим собой» [8, 182-183].

Итак, подводя некоторые итоги, можно говорить о том, что в начале XX века были заложены основы для дальнейшего развития теории символизма, символизм вышел за рамки философии и литературоведения и предвосхитил осмысление современной постмодернистской ситуации.

В настоящее время в научной мысли просматривается тенденция осмысления символизма в общеевропейском контексте. Современная культурная ситуация представляет собой постмодернистский художественный плюрализм, для которого характерны неоднозначные нравственные оценки, отсутствие критериев ценности и смысловой ориентации. «Истощение метафизической почвы», «утрата духа» и «погоня» за утилитарными ценностями (Д. Мережковский) отозвались в современном обществе «новой этикой потребления», «виртуальной реальностью» (Ж. Бодрийяр) в культурных процессах и мировоззренческих установках.

«Общим местом» для символизма и постмо-

дернизма стало понимание сущности и назначения искусства, восприятие и отражение действительности. Философское осмысление дисгармонии и символисты, и постмодернисты выражали в понятии «хаоса», в котором отсутствуют критерии ценностной и какой-либо смысловой ориентации. И те, и другие ратовали за сохранение духовности как основы существования культуры, все больше подчиняющейся бездуховной цивилизации. Оба направления продемонстрировали кризис сознания современного человека и кризис культуры, однако именно «глубины религиозные» отличают эпоху символизма от «состояния после оргии» (Ж. Бодрийяр), смысл от подобия, символ от симулякра - знака, который пришел на смену символу и стал одной из философских и эстетических категорий постмодернизма и неклассической эстетики конца XX века.

Теория «симулякра» имеет также, как и символ, достаточно давнюю историю. Термин «симулякр» изначально был связан с теорией мимесиса и означал подобие действительности как результат подражания ей. Авторство термина традиционно связывают с именем Платона. В теории античного философа верные подражания-копии характеризуются сходством с идеальной моделью - оригиналом (эйдосом), а неверные, так называемые симулякры, - своим отличием. Усматривая в искусстве «подражание» видимому миру, который сам является лишь подражанием миру идей, Платон считал искусство с этой точки зрения бесполезным.

Происходящий от латинского simulacrum, термин обозначает «образ, призрак, подобие», но подобие обманчивое, копию, заменившую оригинал. Симулятивные теории пришли на смену пониманию культуры как символотворчества, а «человек символический», познающий и созидающий, превратился в «человека функционального», производящего и потребляющего. Если символ подразумевал «иные миры», некую реальность (духовную, психическую или материальную), то симулякр - это всего лишь видимость, имитация реальности, за которой нет никакой действительности. Это «присутствие отсутствия реальности», символ, не имеющий и не несущий смысла. Симулятивные теории зародились в первой трети XX века, одной из которых является концепция фикционализма, представленная немецким философом Гансом Файхингером (1852-1933) в работе «Die Philosophie des Als – Ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen Menschheit, auf Grund eines idealistischen Positivismus» («Философия Как-Если-Бы», 1911 г.). В оборот постмодернизма термин «симулякр» был введён Ж. Батаем, интерпретировался П. Клоссовски, Ж. Делезем, Ж. Бодрийяром и другими исследователями. Так, Ф. Джеймисон определяет симулякр в качестве «…точной копии, оригинал которой никогда не существовал…» [9, 900].

В рамках постмодернистской парадигмы «возрождение симулякра» ассоциируется с именем французского философа, культуролога, литературного критика и переводчика Жана Бодрийяра (1929-2007). Понятие «симулякр» как ложное подобие, условный знак чего-либо, функционирующий в обществе как его заместитель, впервые вводится автором в «Системе вещей» (1968). Системы, развивающиеся по пути утраты символов, смерть реального - такова позиция Ж. Бодрийяра: «Именно принцип симуляции правит нами сегодня вместо прежнего принципа реальности. Целевые установки исчезли, теперь нас порождают модели. Больше нет идеологии, остались одни симулякры» [10, 44]. Три порядка симулякров «подделка - производство - симуляция», последовательно выстроенных французским философом со времен эпохи Возрождения, изменялись параллельно изменениям закона ценности и красноречиво отразили развитие трех эпох [10, 113].

Представляется интересным тот факт, что симулятивные теории возникли в западноевропейских странах и получили своё развитие в современной Франции и в Соединенных Штатах Америки. Одной из возможных причин является та, о которой предупреждал Д. Мережковский: развитие цивилизационного прогресса - «дурной бесконечности» - привело к нарушению «органического единства», к неравномерному развитию духовной и материальной сторон культуры. Увлеченность техническими изобретениями определило новый ключевой идеал - «разумный комфорт» и «утилитарную роскошь». Мысль о том, что «внешнее достижимо без внутреннего, материальное без духовного», стала, согласно Мережковскому, основным принципом развития современного европейского общества: «... не дух господствует над веществом, а вещество - над духом» [11, 14].

Необходимо отметить, что многие русские мыслители отмечали «пустоту» европейской цивилизации, рисовали Париж как «тягостную пустыню», в «движении вечного его кипения и деятельности» усматривали «странную недеятельность, страшное царство слов вместо дел», а французскую нацию называли «блестящей виньеткой, а не картиной великого мастера» [12, 194]. Следуя в русле размышлений отечественных мыслителей, Д. Мережковский написал: «В Париже, Лондоне, Вене, Нью-Йорке в самом центре лихорадочной деятельности какой-нибудь современный капиталист, огражденный деньгами от людей, в полном одиночестве может прожить всю жизнь, как настоящий дикарь, принять даже образ и подобие зверя среди величайшего комфорта, в грандиоз-

ных отелях, похожих на дворцы, среди столь прославленных благ научной техники» [3, 174].

Современное социальное пространство европейского мира предстает не эпохой «Святой плоти» или «Святого Духа», как мыслилось Д. Мережковским, не «обществом изобилия» или «всеобщего благосостояния», о котором на Западе заговорили в конце 50 - начале 60-х гг. прошлого века, а «эпохой Производства» и «эпохой Потребления», обозначенной Ж. Бодрийяром. Французский философ выделяет два вида потребления - удовлетворение потребностей людей и *знаковое потребление*, ставшее своего рода языком общения между людьми. Ж. Бодрийяр констатирует «усталость» от переизбытка во всем и везде, как в потреблении, так и в производстве. При этом он акцентирует внимание на том, что «потребление как бы опережает … производство» и ставит человека в новую форму зависимости – «обязанность покупать, чтобы общество продолжало производить, а сам он мог работать дальше, дабы было чем заплатить за уже купленное» [13, 194].

Таким образом, «размер» личности в потребительском обществе прямо пропорционален количеству вещей, которые эта личность имеет. «Общество потребления» провоцирует людей на то, чтобы их оценивали не по тому, что они умеют, а по тому, что они «имеют». Изобилие, согласно Бодрийяру, - это не количество произведенных вещей, а мироощущение человека, понимание того, что у него достаточно средств для удовлетворения своих потребностей. Рассуждая о роли «знака» в обществе, Ж. Бодрийяр приходит к мысли о том, что потребительское общество культивирует отношение к ценностям как к пустым знакам, тем самым знак заменяет собой реальность. Современное общество, основанное на накоплении, на вере в прогресс и рост производства, на определенной ступени становится обратимым и разрушается: «Все существует в молниеносном ракурсе, где заканчивается полный цикл накопления власти или истины. Нет никогда ни инверсии, ни субверсии: цикл должен быть завершен. В этом ракурсе разыгрывается смерть» [14, 90]. Охватив знаковостью все сферы общественной жизни, Ж. Бодрийяр пришел к мысли о «конце социального, политического, экономического» [15].

На Западе французского мыслителя нередко называют культовым идеологом постмодернизма, авангардным high-tech мыслителем. А «виртуальное» участие в кинофильме «Матрица» (1999) послужило еще большей популярности Ж. Бодрийяра. И всё же. Современная культурная ситуация, открытие новейших нано-био-гено-нейро-информационных технологий диктуют необходимость нового осмысления проблем человечества, осознания того, что может человек обрести, а что потерять.

Неразборчивость в выборе средств, свободное отношение к целям диктует необходимость соответствия не чистому знаку, а смыслу, рассуждает Ж. Бодрийяр. Постигая природу человека развитого индустриального общества, мыслитель делает вывод о том, что «отказ от смысла смысла не имеет» и уповает на некие катастрофические вмешательства, которые разрушат знаковый мир западного человека и вернут его в мир реальных вещей и отношений. Однако каким он будет, этот новый знак?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Символ в системе культуры // *Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах.- Т.I Статьи по семиотике и топологии культуры.* – Таллин: Александра, 1992. – С.191-199.
2. Маковский С.К. Портреты современников. – М., 2000.
3. Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит.- критич. статьи. – М., 1991.
4. Степун Ф. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. 1992. №9. - С.104- 106.
5. Мережковский Д.Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. - М.: Республика, 1995.
6. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. - В 2 - х т. Т. 2. – М.: Искусство, 1994.
7. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М., 1990.
8. Мандельштам Осип. О природе слова. // Осип Мандельштам. Соч. в 2-х т. – Т. 2. – М., 1990.
9. Можейко М.А. Симулякр // Новейший философский словарь. 2-е изд., переработ. и дополн. – Минск, 2001.
10. Бодрийяр Жан. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2009.
11. Мережковский Д.С. Атлантида - Европа: Тайна Запада. – М., 1992.
12. Гоголь Н.В. Собрание сочинений в восьми томах. Т.3. – М.: Правда, 1984.
13. Бодрийяр Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция; Республика, 2006.
14. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб., 2000.
15. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000.

O. Pchelina

TIME OF SYMBOL AND TIME OF SIMULACRUM

Abstract: The article discusses the concepts of «symbol» and «simulacrum», the analysis of the correlation between a symbol, simulacrum and modern social processes. The features of interpreting of symbol and simulacrum by D. Merezhkovsky and J. Baudrillard are considered.

Key words: a symbol, symbolism, simulacrum, a sign, historical and philosophical conception, Russian culture, postmodernism, «consumer society».

УДК 1:94(47+57)

Шиманская О.К., Пушкин С.Н.

СЛАВЯНОФИЛЬСКО-ЕВРАЗИЙСКАЯ ТРАКТОВКА ЛОКАЛЬНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ КАК ВЫРАЖЕНИЕ КРИЗИСА РОССИИ СЕРЕДИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ*

Аннотация. Анализ кризиса России середины XIX – начала XX века является центральной темой размышлений отечественных философов консервативного направления. Его рассмотрение было начато ранними славянофилами, продолжено Н.Я.Данилевским, К.Н.Леонтьевым, евразийцами. Они обосновывают кризисное состояние России, выраженное в «европейничанье» образованных слоёв общества, в утрате отечественных ценностей, среди которых самыми важными являются: русский народ, самобытная русская культура, отечественная православная духовность, общинность жизненного уклада, русское самодержавие. При этом важнейшим аспектом анализа кризиса становится критика петровских реформ, бездумной европеизации России и европоцентризма в политической практике и теории. Всё это придаёт взглядам рассматриваемых в статье мыслителей особую актуальность, порождённую попытками либерализации отечественного национального сознания. Исходя из этого теория локальных цивилизаций, «культурно-исторических типов» не может не привлекать внимания исследователей. Взгляды ранних славянофилов, Данилевского, Леонтьева, евразийцев становятся всё более современными.

Ключевые слова: Кризис, Россия, Европа, Евразия, ранние славянофилы, Н.Я.Данилевский, «европейничанье», культурно-исторический тип, локальная цивилизация, К.Н.Леонтьев, византизм, евразийство, революция.

В творчестве славянофильско-евразийского направления отечественной мысли анализ кризисного мироощущения занимает особое место. Об этом, например, активно рассуждали ранние славянофилы, утверждавшие, что молодая и ещё полная сил Россия призвана осуществить очередной этап развития мировой цивилизации. Для этого она должна перехватить лидерство у неспособной уже к поступательному развитию, переживающей глубокий кризис, потрясаемой революциями и войнами Европы. В этой связи славянофилы постоянно призывали к сохранению собственных основ, в ряду которых ими особо выделялись русское православие, русское самодержавие и русский народ. Их взгляды, сформированные до отмены крепостного права, ещё полны оптимизма. По мнению славянофилов, предстоящие реформы, главным образом, отмена крепостного права, в подготовке которых некоторые из них активно участвовали, в дальнейшем будут способствовать поступательному развитию русского общества, устранят имеющиеся вопиющие противоречия, спасут Россию от кризиса, уже постигшего Европу.

Неудивительно, что к реформам, совершённым Петром I, славянофилы относились достаточно сложно. В известном смысле, признавая их историческую неизбежность, они утверждали, что Пётр, ориентируясь на западноевропейские образцы, при помощи решительных, насильственных средств и методов, изменил ход русской жизни. Поэтому «переворот, совершённый Петром, - утверждает И.Киреевский, - был не столько развитием, сколько переломом нашей национальности; не столько внутренним успехом, сколько внешним нововведением» (1). Таким образом, органический путь развития был прерван, отечественные цивилизационные ценности подвергнуты ревизии.

В результате Россия вступила в затяжной и глубокий кризис, очень для нас болезненный. Признавая, что Пётр I много делал для возвеличивания России, славянофилы полагали: это произошло не благодаря, а вопреки его реформаторской деятельности. Ибо петровская Россия победила, став одной из крупнейших в мировой истории империей, силами России допетровской, в полной мере задействовав и практически исчерпав её потенциал. Пётр же разделил Россию на преобразованные им в западном духе, заговорившие по-иностранному «верхние классы» и сохранившие свои самобытные корни народ.

Славянофилы убеждены: для того чтобы вновь стать русскими, необходимо освободиться от влияния Западной Европы. Однако сделать это непросто, ибо Запад прочно обосновался в России, «если не перерождая, то искажая Русских людей, - писал К.Аксаков, делая их жалкими себе и своей лжи подражателями, отрывая их от самобытности, от их родных, святых начал» (2). Так или иначе, но все славянофилы были убеждены в том, что ложная и опасная привычка подражания Западной Европе разрушала перспективы особого пути исторического развития России, ввергала её в состояние системного кризиса, подрывала идею о её великом всемирном предназначении.

* © Шиманская О.К., Пушкин С.Н.

Однако в тоже время они прекрасно осознавали, что путь, который должна пройти Россия, - это не возврат к допетровской старине, а путь допетровской Руси. Возврат к конкретным формам прежней жизни мог, по их заявлениям, привести лишь к углублению кризиса, разрушению русской жизни. В этом случае «перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее, - пишет И.Киреевский, - было бы тоже, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться или машина» (3). Очевидно, что славянофилы выступали не против достижений европейской культуры и цивилизации, а лишь против раболепного поклонения Западу, ввергающего Россию в тяжелейший, необратимый кризис, из которого нам более вероятен был лишь катастрофический исход.

Неославянофил Н.Я.Данилевский, создающий свою концепцию во второй половине XIX в., по справедливому утверждению Г.Гачева «дитя Крымской войны» (4), в которой Россия потерпела сокрушительное поражение. Это явилось одной из причин системных реформ 60-70-х гг. XIX в., которые, имея ряд неоспоримых достижений, не только не вывели страну из кризиса, но и придали ему новые черты и большую глубину, что способствовало формированию у Данилевского значительно более консервативных взглядов. Поэтому он и критикует славянофилов за их либеральные настроения, прежде всего – за сглаживание противоречий между Россией и Европой, позволяющее им заявлять о линейном развитии единого человечества. Европейский путь, постоянно повторял Н.Я.Данилевский, грозит России кризисом, порождающим тяжелейшее заболевание, названное им «европейничаньем». Прибегая к биологическим метафорам, он пишет:

«Если, однако, мы вглядимся в русскую жизнь, то скоро увидим, что её здоровье – неполное. Она не страдает, правда, неизлечимыми органическими недугами, из которых нет другого исхода, как органическое разложение; но одержима, однако же, весьма серьёзною болезнью, которая так же может сделаться гибельною, постоянно истощая организм, лишая его производительных сил. Болезнь эта тем более ужасна, что (подобно собачьей старости) придаёт вид дряхлости молодому облику полного жизни русского общественного тела и угрожает ему если не смертью, то худшим смерти – бесплодным и бессильным существованием» (5). Болезнь эта достигает по Данилевскому, своего пика. Её излечение, выражает он надежду, может быть позитивным в силу сравнительной молодости русского общественного организма и неисчерпанности его жизненных сил, а может быть и негативным, поскольку возможен различный ход истории.

Определяя причины кризиса России, Данилевский солидаризируется со славянофилами. Он также полагал, что вирусом, возбудившим болезнь российского общественного организма, явились реформы Петра I. Познакомившись с Европой, Пётр «влюбился в неё и захотел во что бы то ни стало сделать Россию Европой» (6). В результате петровских преобразований «русская жизнь была насильственно перевёрнута на иностранный лад» (7) - констатирует наш мыслитель. И если первоначально это затронуло только верхние слои общества, то впоследствии кризисное искажение русской жизни стало распространяться и вширь, и вглубь. Русское общество, пишет Данилевский «обезнародовалось под влиянием европейских соблазнов и принимало какой-то общеевропейский колорит: то с преобладанием французских, то немецких, то английских колеров» (8). Россия тяжело заболела, пораженная недугом «европейничанья», проявлявшегося в нескольких вполне определённых формах.

Во-первых, это искажение, порча народного быта, подмена его, что в совокупности обуславливало извращение всего внутреннего строя национальной жизни. Изменения форм быта приводят, в конечном счёте, к расколу народа на два слоя, отличающихся внешним видом, образом жизни и даже языком: «Низший слой, - указывает Данилевский, - остался русским, высший сделался европейским – европейским до неотличимости» (9). Во-вторых, это бездумное заимствование различных иностранных учреждений («всё хорошее на Западе непременно будет хорошо и у нас»). В результате, Россия получает бюрократизацию управления и судопроизводства. Третья же форма европейничанья предполагала рассмотрение как внешней, так и внутренней национальной политики России через «европейские очки», забота о европейском интересе более чем о собственном. Сравнивая Россию с героем комедии А.С. Грибоедова «Горе от ума» Фамусовым, которого более всего волновало мнение княгини Марьи Алексевны, Данилевский возмущённо замечает: «Мы возвели Европу в сан нашей общей Марьи Алексевны, верховной решительницы достоинства наших поступков. Вместо одобрения народной совести, признали мы нравственным двигателем наших действий трусливый страх перед приговорами Европы, унизительно-тщеславное удовольствие от её похвал» (10).

Подводя под славянофильские идеи серьёзные теоретические основы, свидетельствующие о национальной неповторимости, своеобразии народов, Данилевский создаёт концепцию культурно-исторических типов. Он определяет культурно-исторические типы как целостные совокупности характерных элементов как духовной, так и

материальной жизни этноса, которые проявляются в религии, социально-экономических, политических и других отношениях и могут быть поняты только в своём внутреннем единстве и цикличесском развитии. Данилевский однозначно заявлял, что деление мировой истории на древнюю, среднюю и новую никак не может исчерпать всего её содержания. Ибо все исторические народы, имели свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю, то есть «имели свои фазисы развития» (11). При этом цивилизация - завершение, характеризующееся цветением, кризисом и гибелью, культурно-исторического типа.

Не отрицая Промысел Божий в истории, Данилевский закладывает сомнение в его универсальности. В его теории проявляется кризисное, переходное настроение эпохи. Основными его критиками с позиций христианского универсализма выступали В.С.Соловьёв, В.В.Зеньковский и некоторые другие. Данилевский же разработал коэволюционный подход к идее прогресса, связанный с угасанием одних и зарождением и развитием других культурно-исторических типов. При этом ни один культурно-исторический тип никогда не может представлять собой высшую точку развития человечества. Борьба культурно-исторических типов есть, по утверждению Данилевского, источник исторического развития. Ибо смена на исторической арене старых культурно-исторических типов новыми - неизбежна.

В этой связи Европа, по Данилевскому, – больной, дряхлеющий организм. Предчувствуя свою гибель, она пытается выйти из кризиса, подменяя национальные ценности других народов ценностями европейскими, выдаваемыми за общечеловеческие. Европа, завершая свой жизненный цикл, достигла последнего этапа – цивилизации, плодоношения культурно-исторического типа. В это время расцветают наука и искусство, народ творит и выражает себя в соответствии со своим складом характера. К сожалению, период плодоношения длится недолго. Творческая активность народа быстро иссякает, и цивилизация впадает или в «апатию отчаяния», или «апатию самодовольства», гибнет.

В противоборстве со стареющей Европой Россия должна создать Всеславянский культурно-исторический тип. Извергнуть, излечить «европейничанье», она может лишь в союзе с другими славянскими народами. А поэтому Данилевского возмущало, что не только в Европе, среди славянских народов, но даже и в России, постоянно распространяются идеи европоцентризма. Он усматривал перспективы дальнейшего мирового исторического развития в славянском культурно-историческом типе и крайне негативно относился к любым попыткам подчинения России Европе. Данилевский убеждён: объединённой Европе может противостоять только объединённое Славянство. Выход из кризиса для России он усматривал в создании Всеславянского культурно-исторического типа.

К.Н.Леонтьев существенно обогатил взгляды своего предшественника. По его убеждению, в жизни любого социального организма можно выделить три периода: 1) первичной простоты, 2) цветущей сложности, 3) вторичного смесительного упрощения. Он много писал об угасании жизненной энергии Европы, проявляющейся в появлении «среднего человека», чуждого собственной исторической культуре. Порожденный эгалитаризмом, оторванный от традиционной культуры своего народа он выступает орудием всемирного разрушения. Очевидно, что критика Леонтьева была направлена против нарождающейся буржуазной массовой антикультуры, которая передавалась Европой и России. Его беспокоит, что Россия всё более напоминает разрушающуюся Европу. Это, по Леонтьеву, не могло не породить кризисных тенденций развития России. «Увы! – восклицает он, - до Петра I мы были слишком похожи на Византию, с Александра II - го мы становимся слишком похожи на Европу (не на Францию, не на Англию или Германию, а именно на Европу), на какую-то среднепропорциональную Европу…» (12). Для него Россия сильна: самодержавием, православием, духовно-аскетической традицией нравственного совершенствования, а не принадлежностью к славянству. По мнению Леонтьева, славянские народы уже в значительной мере утратили культурную идентичность, разрушенную эгалитарным западноевропейским прогрессом.

В этой связи он весьма положительно оценивал политическое порабощение некоторых славянских народов, так как уверен, что именно благодаря этому у славян только и сохраняются «истинно славянские» черты. В частности Леонтьев полагал, что за неимением лучшего средства «турецкий презервативный колпак» в достаточной мере эффективно сдерживает разрушительное воздействие западноевропейской цивилизации на южных славян. И если изгнание турецкого султана всё же, по его утверждению, необходимо, то только потому, что султан уже не может эффективно противостоять расширяющемуся кризису, порождённому европейским либерализмом. «Мусульманство везде гибнет под ударами не христианства, с сожалением констатирует Леонтьев, - … но под ударами… прогрессивного европейского мещанства» (13).

К.Н. Леонтьев один из первых в России ощутил необычайно остро, бездуховность западноевропейской цивилизации, связанной с формированием массового общества потребления и

массовой культуры, девальвирующей ценности и национальных культур, и культуры «высокой», элитарной. Отсюда и призывы мыслителя «подморозить» Россию, приостановить процесс её гниения и разложения. Он постоянно призывал не подражать Западной Европе. Его явно страшили различного рода заявления о насущной необходимости для России повторить кризисный путь европейской буржуазной цивилизации, порождающей не духовные, а материальные ценности. Много размышляя о том, как спасти Россию от «иностранной заразы», он приступает к созданию концепции монархического социализма, возглавляемого «Славянским Православным Царём».

Усматривая дальнейшее развитие России не на либерально-буржуазной, а на монархически-социалистической основе, Леонтьев, до удивления верно, предвидел многие его исторические черты. Рассматривая социализм в России как «глубокий и отчасти насильственный переворот», он не сомневался, что его воцарение множество страданий и обид «может причинить побеждённым (т.е. представителям либерально-мещанской цивилизации) … будущие победители устроятся или свободнее, либеральнее нас, или, напротив того, законы и порядки их будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже страшнее» (14). Однако только такой социализм, по многочисленным утверждениям Леонтьева, может приостановить кризис и спасти Россию от гибели. Он предлагал России объединяться не с европеизированными славянскими, а с сохранившими самобытность азиатскими народами, что в начале XX в. активно поддержало евразийство, складывающееся на основе кризисного мироощущения, порождённого «видением исторического трагизма», в европейской послереволюционной эмиграции.

Евразийские мыслители, объединяя славян и туранцев (народы «урало-алтайской группы»), заявляют: русские - не европейцы и не азиаты, а евразийцы, для которых однако Восток значительно ближе, чем Запад. Для них русские – это единство славянского и туранского этносов.
Только путем добровольной русификации туранцев и добровольной туранизации русских и образуется, по мнению евразийцев, своеобразный и оригинальный евразийский национальный тип.

В этой связи западный образ жизни, ввергающий Россию в состояние острейшего кризиса, мог быть усвоен русскими достаточно разнообразно, но чаще всего ущербно для себя. В этом случае, по их наблюдениям, они вполне могли перестать быть самими собой. Как правило, русский отнюдь не становился европейцем, а всего лишь уродовался. А это неизбежно должно изуродовать и Россию-Евразию. Искажение же ее облика неизбежно ведет к утрате, забвению ее исторического предназначения. Она уже не сможет следовать своим естественным путем, став «провинцией европейской цивилизации». Нельзя просто заимствовать чужие ценности. Рассуждая об этом, Г. Флоровский вспоминал афоризм Ницше о том, что «можно быть беременным только собственным ребенком». И утверждал приоритеты национальной самобытности над национальным своеобразием. Последнее понятие, убеждал он, по своему содержанию тождественно понятию «творчество». Следовательно, писал Флоровский, «ударение должно ставиться здесь не на определение – «свой», а на обстоятельство образа действия – «сами» (15). В итоге, мыслители также заявляли, что евразийская цивилизация отнюдь не всегда может безболезненно для себя пользоваться результатами европейской цивилизации. Подражание чужим духовным образцам никак не повышает собственный духовный потенциал, а, напротив, ведет к его резкому снижению, к кризису. В этом евразийцы усматривали важнейший недостаток взаимоотношений Евразии с Европой.

Как и их славянофильские предшественники, евразийцы также были недовольны петровскими реформами. Они были убеждены, что русская революция, как «суд над послепетровской Россией», неизбежна. По их мнению, русская революция разрушила не Россию, а ненавистный им петербургский период её истории. Евразийцы напоминали о том, что многие годы революция в России была тем идеалом, в котором вмещалась любовь ко всем униженным и оскорблённым. Усматривалась в ней ими и «готовность жертвенного заклания на алтарь всеобщего счастья». А поэтому революция не катастрофа, не безысходный кризис, а завершение петербургской России. Это событие, подготовленное веками. В революции, указывал Г.Флоровский, «потерпел крушение замысел обосновать русское могущество на воле и темпераменте «избранного» меньшинства – помимо органического роста народного уклада. Разбилась утопия – вести народ к целям надуманным (16). Евразийцы убеждены: в октябре 1917 г. Россия перестала быть пассивным подражателем европейской цивилизации.

Всем неевропейским народам, утверждали наши мыслители, необходимо освободиться от европейских предрассудков. Наиболее опасным из них они полагали отождествление европейской цивилизации с общечеловеческой. Ибо всюду насаждающие космополитизм европейцы скрывали, маскировали узкоэтническое содержание европейской цивилизации. Неевропейские же народы, воспринимая вместе с европейской цивилизацией и европейскую ее оценку, так или иначе, скатывались на позиции европоцентризма. Чтобы

избежать этого следует помнить два афоризма: «познай самого себя» и «будь самим собой». Только так, проделав «коренной переворот» в своем сознании, Евразия может прийти к выводу, что европейская цивилизация отнюдь не общечеловеческая, а всего лишь цивилизация «определенной этнографической особи», «обязательная» только для европейцев.

Выдаваемая за мировую европейская цивилизация, с точки зрения евразийцев, представляет серьезную угрозу для человечества. Жизненные силы ее уже на исходе, а поэтому она в достаточно скором будущем должна сойти с исторической сцены, погибнуть. Евразийцы неоднократно отмечали, что все цивилизации прошлого, включая и европейскую средневековую, «в принципе построены одинаково». «Любая из них есть единая гармоническая система, все составляющие которой поддерживают и определяют друг друга; в ней они переплетены и взаимозависимы» (17). Современная европейская цивилизация структурирована совершенно иным образом. Для неё в первую очередь, характерна разобщённость отдельных составляющих частей. И если ранее всем цивилизациям, по мнению евразийцев, были присущи, с одной стороны, покой и неподвижность, а с другой – обуздание человеческой индивидуальности, то современная европейская цивилизация, напротив, чрезмерно предрасположена как к подвижности и прогрессу, так и к развитию индивида. Кризис европейской цивилизации выражен в её негармоничности, разобщённости, индивидуализме.

Германо-романскую Европу должны сменить Америка, Азия или Африка. Однако наибольшие шансы, по убеждению наших мыслителей, все же у Евразии. Какие-либо попытки приблизить её к европейской цивилизации не должны вести к утрате ее собственных начал и ценностей. Всякие же увещевания о необходимости отказаться от национальных основ ради слияния с европейской цивилизацией, не только глубоко ошибочны, но и чрезвычайно опасны. Это неизбежно означало бы не только усиление, но и утрату самобытности Евразии, что в конечном итоге неминуемо обусловило бы ее разложение, самоуничтожение.

Понятно, что евразийцы не могли не приветствовать стремления царской России защитить, обезопасить себя от Европы. Но заботящиеся в начале о политической, экономической, культурной независимости Российские самодержцы вскоре «прельстились самой европейской цивилизации». Все их попытки переделать Россию по европейскому образцу в конечном итоге усилили лишь ненависть к европейскому, породившему, по словам мыслителей, кризис, как «капиталистически-буржуазного строя», так и «социализма и экономического материализма». Однако и то, и другое не более чем реализация «европейской цивилизации». В дальнейшем данное умонастроение «сменится,- по Трубецкому, - другим, более сознательным, последовательным и радикальным отвержением не только отрицательных проявлений, но и самой сущности, самого духа европейской цивилизации» (18). И только если этот чуждый России дух будет окончательно отвергнут, она сможет навсегда расстаться с чередой эпох кризисного развития и создать евразийскую цивилизацию, без которой перспектив счастливого будущего, по мнению евразийцев, у неё не предвидится.

Таким образом, славянофильско-евразийская концепция локальных или циклических цивилизаций основывается на анализе как различных фаз кризиса России, так и всемирно-исторического процесса, с характерным многовариантным развитием с фазами роста, спада, способностью к новому возрастанию. Такой подход обуславливает отказ от глобально-эволюционистских построений в исследовании истории, но не от идеи развития. Эволюция стала наблюдаться и фиксироваться в отдельных локальных цивилизациях и во взаимоотношениях между ними, что привело к становлению компаративистики. Циклические теории исторического развития оказали серьезное влияние на историко-философскую и культурфилософскую рефлексию XX в. За славянофильско-евразийскими мыслителями второй половины XIX – начала XX вв. последовали О.Шпенглер, А.Тойнби, П.Сорокин, М.Блок, Л.Февр, Ф.Бродель, Л.Гумилев и др. Циклические теории стали и философской базой развития функционалистской школы в культурантропологии (крупнейшие представители – Б.Малиновский и А.Р.Радклифф-Браун). Они придают исторической науке иной вид, существенно отличный от принятого в эволюционистской парадигме. Каждая локальная цивилизация рассматривается как ценность в себе, для которой возможно достижение как пика, так и кризиса развития, что мощно ударило по европоцентризму в историко-философском сознании.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. – М., 1911. – Т. 1. – С. 48.
2. Аксаков К.С. Полн. собр. соч. – М., 1861. – Т. 1. – С. 21.
3. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. – М., 1911. – Т. 1. – С. 221.
4. Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. – М., 1991. – С. 37.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – СПб., 1995. – С. 222.
6. Там же. – С. 224.
7. Там же. – С. 225.
8. Там же. – С. 225.
9. Там же. – С. 232.

10. Там же. – С. 248.
11. Там же. – С. 69.
12. Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба. Автобиография // Литературное наследство. – М., 1935. – № 22-24. – С. 448.
13. Леонтьев К.Н. Избранные письма. – СПб., 1993. – С. 228.
14. Леонтьев К.Н. Собр. соч. – М., 1912. – Т. 8. – С. 190.
15. Флоровский Г.В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов (Из Пражского Архива) // Начала. – 1991. – № 3. – С. 48.
16. Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. – Берлин, 1922. – С. 278.
17. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995. – С. 545.
18. Там же. – С. 261.

O. Shimanskaya, S. Pushkin

SLAVOPHILO-EURASIANIST INTERPRETATION OF LOCAL CIVILIZATIONS AS A MANIFESTATION OF RUSSIA'S CRISIS IN THE MID-19TH – THE EARLY 20TH CENTURY

Abstract. Analysis of Russia's crisis in the mid-19th – the early 20th century is a central topic of deliberations of the national philosophers of the conservative branch. This topic was first taken up by the early Slavophils and then developed by N.Ya. Danilevskiy, K.N. Leontiyev and the Eurasianists. They reasoned that Russia was in crisis because its educated social classes were imitating Europeans and had lost their national values the most important of which they considered to be the Russian people, the original Russian culture, the national Orthodox spirituality, the communal mode of living, the Russian autocracy. The analysis of the crisis was based on the denunciation of the reforms implemented by Peter the Great, the thoughtless Europeanization of Russia and Europocentrism in the political practice and theory. A particular topicality is also imparted to the views of the thinkers mentioned in this article in the light of the modern attempts to liberalize the Russian national thinking. Therefore, the theory of local civilizations and of "culturohistorical types" cannot but attract the attention of the researcher. The views of the early Slavophils, Danilevskiy, Leontiyev and "Eurasians" are becoming more and more relevant today.

Key words: Crisis, Russia, Europe, Eurasia, early Slavophils, N.Ya. Danilevskiy, "imitation of Europeans", culturohistorical type, local civilization, K.N. Leontiyev, Byzantinism, Eurasianisms, revolution.

РАЗДЕЛ IV. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

(кафедра философии МГОУ и докторский диссертационный совет по философским наукам Д. 212.155.08 при МГОУ)

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.).

Приказом Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки (Рособрнадзор) № 1925-281 от 08.09.2009 г. срок полномочий совета Д 212.155.08 при МГОУ продлен на период действия Номенклатуры специальностей научных работников, утвержденной приказом Минобрнауки России от 25.02.2009 г., № 59.

2. 5 и 19 июня 2008 г. проведены защиты трех 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 Бондарева 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.

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.

2 октября 2008 г. проведены защиты еще двух кандидатских диссертаций: Морозовой Ольгой Евгеньевной «Толерантность как принцип регуляции гендерных отношений» и Огородниковым Александром Юрьевичем «Интериоризация 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 были утверждены (соответственно): АПКППРО РФ и Военный университет МО РФ (г. Москва).

Результаты всех этих защит утверждены Президиумом ВАК России и новым кандидатам философских наук вручены дипломы.

3. 23 октября состоялась зашита 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 выступили доктора философских наук, профессора Делокаров К.Х., Деникин А.В. и Климов С.Н. Ведущая организация - Российский университет дружбы народов (РУДН). По материалам и документам этой защиты состоялось положительное заключение Экспертного совета ВАК по философским наукам. В связи с

этим решение Президиума ВАК России о присуждении Макееву С.В. ученой степени доктора философских наук было принято 20 февраля 2009 г. В этот день мы все рады были поздравить нашего коллегу. Докторский диплом выписан и получен (вручен) в марте 2009 г.

4 декабря 2008 г. в совете состоялась защита кандидатской диссертации Петраковой Ириной Николаевной «Проблема пола в философии В.В. Розанова» по специальности 09.00.03 – история философии. Диссертация была выполнена в Тульском государственном университете (кафедра философии) под научным руководством кандидата философских наук, доцента Троегубова А.Г. Ведущей организацией по этой защите выступил Тульский артиллерийский инженерный институт. Официальными оппонентами были доктор философских наук, профессор Семаева И.И. и кандидат философских наук Джагарова Г.М. Диплом выписан и получен.

Состоялось у нас одно заседание диссертационного совета и в январе 2009 г. На этом заседании (22.01.09 г.) свою кандидатскую диссертацию по специальности 09.00.11 – социальная философия по теме «Проблема духовного в профессиональной деятельности современного российского журналиста» защитила Флорова Елена Вячеславовна. Диссертация была выполнена на кафедре философии МГОУ под научным руководством доктора философских наук, доцента Деминой Л.А. Официальными оппонентами по этой работе выступили доктора философских наук, профессора Огородников Ю.А. и Петрий П.В. Ведущей организацией была Академия ПКППРО РФ (г.Москва). Диплом также выписан и получен.

4. На двух заседаниях диссертационного совета (декабрь 2008 г. и январь 2009 г.) *члены совета обменялись своими мыслями* относительно повышения требовательности к аспирантам и соискателям, их научным руководителям, докторантам и их научным консультантам, экспертам совета и официальным оппонентам *по качеству и полноте отражения в диссертациях, авторефератах, официальных отзывах и других документах по защите* (стенограмма заседания совета, справка о выдаче диплома) *вопросов степени разработанности темы диссертации (аспектов темы) в литературе темы, формулировках задач и указаниях на новизну (конкретность, предметность) результатов исследования, формулировках положений, выносимых на защиту, и их обосновании*. Обмен мнениями и выработка согласованных рекомендаций будет продолжена.

5.Во второй половине 2009 г. в совете состоялись заседания с защитами двух докторских и трех кандидатских философских диссертаций.

22 октября состоялись защиты диссертаций Бузук Лилией Геннадиевной «Гиперпозитивизм Е.В. де Роберти: историко-философский анализ» и Микрюковым Владимиром Олеговичем «Религиозный фактор в современном терроре (социально-философский анализ). Первая диссертация выполнена под научным руководством доктора философских наук, профессора Семаевой И.И. на кафедре истории и философии науки и образования АПК и ППРО РФ. Вторая – под научным руководством кандидата философских наук, доцента Малова А.В. на кафедре гуманитарных наук ФГОУ ВПО «Академии гражданской защиты МЧС России». Официальными оппонентами (соответственно) выступили: доктор философских наук, профессор Деникин А.В. и кандидат философских наук, доцент Тарент И.Г; доктора философских наук, профессора Беркут В.П. и Носков Ю.Г. Ведущими организациями были утверждены (соответственно) РГОТУПС и ФГОУ ВПО «Военная академия Ракетных войск стратегического назначении им.Петра Великого (г.Москва). 29 января 2010 г. состоялось решение ВАК от утверждении, о выписке этим соискателям дипломов.

19 ноября у нас в совете состоялась защита диссертации Мироновой Евгенией Николаевной «Духовные императивы профессионализма и особенности их реализации в подготовке педагогических кадров в условиях модернизации современного образования (социально-философский анализ)». Диссертация первоначально выполнялась в Ставропольском техническом университете под научным консультированием доктора философских наук, профессора Грузкова В.Н., а затем - на кафедре философии МГОУ под научным руководством доктора философских наук Каньшина А.Н. Официальными оппонентами на защите выступили доктор философских наук, профессор Ям К.Е. и кандидат философских наук, доцент Шевченко О.В. Ведущей организацией был утвержден ГОУ ВПО «Армавирский государственный педагогический университет». Документы по защите диссертации Е.Н. Мироновой находятся в ВАКе на контроле для утверждения.

15 октября и 17 декабря у нас состоялись защиты докторских диссертаций: заведующим кафедрой философии Рязанского государственного университета им.С.А. Есенина Подолем Рудольфом Яновичем «Теории исторического процесса в русской историософии 1920-середины 1930 гг.» по специальности 09.00.03 – история философии и доцентом кафедры философии МГОУ Песоцким Владиславом Анатольевичем «Художественная литература как социальное явление и предмет философского анализа» по специальности 09.00.11 – социаль-

ная философия.

По первой из указанных работ официальными оппонентами были утверждены и дали положительные отзывы доктора философских наук, профессора Деникин А.В. и Климов С.Н., а также доктор исторических наук, профессор Семенов Ю.И.; ведущей организацией выступил МГУ им. М.В. Ломоносова (кафедра истории русской философии философского факультета). По второй – доктор филологических наук, профессор Копосов Л.Ф. и доктора философских наук, профессора Петрий П.В. и Чернавин Ю.А., а ведущей организацией выступила АПК и ППРО РФ, кафедра истории и философии науки и образования. Научным консультантом по теме этой диссертации был доктор философских наук, профессор Кокорин А.А. (Академия ФСБ, член докторского диссертационного совета при МГОУ). Документы с ходатайством о присуждении на основе успешно проведенных публичных защит обоим соискателям ученой степени «доктор философских наук» находятся в ВАКе России.

6. 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», состоявшейся 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 юбиляры» (С.141-144).

Редколлегия сообщает, что с обозначенными материалами «ВФВ» (а в их числе и два материала (с.102- 103 и 143 – 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).

В декабре 2008г. вышел второй номер «ВФВ»(152с., 2000 экз.). Журнал открывается статьей его главного редактора доктора философских наук И.С.Даниленко «Заветы русского гения о благе и безопасности Отечества» (о Д.И.Менделееве) –с.3-10. Далее в разделе «Философия безопасности» представлены статьи докторов философских наук С.А.Тюшкевича, А.И.Позднякова, О.А.Белькова (с.12-37), в разделе «Гражданское общество и безопасность» помещены документы и материалы к теме «Повышение роли общества в решении проблем национальной безопасности страны», обсужденной 26.09.2008г. на пленарном заседании Общественной палаты РФ. В том числе – доклад доктора философских наук, члена Общественной палаты А.Н.Каньшина «О некоторых проблемах безопасности страны», ряд выступлений и отчет о работе четырех секций (с.38-76). Завершают этот раздел еще четыре информативных материала об обсуждении в ряде учреждений Москвы проблематики национальной безопасности современной России.

Впрочем, не обошли эту тему и авторы других материалов, помещенных в журнальном разделе «Армия и общество» (с.98-137)- доктора или кандидаты наук В.В.Серебренников, М.Н.Шахов, Б.И.Каверин, В.В.Паршин, Б.П.Уткин, П.В.Петрий. Первый заместитель председателя Совета директоров Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР) Б.И.Волков рассказывает в этом же номере жкрнала (с.138-142) о 15-летии МЕГАПИРа. Информация о презентации первого номера «ВФВ» в Культурном Центре ВС РФ, состоявшейся 20.06.2008г. отражена на с.143-144. Завершает номер трехстраничный библиографический список по теме «Безопасность». И это очень важно - тема ведь сквозная для всех статей второго номера журнала « Военно-философский вестник».

7. В сентябре 2008 г. Издательством «Мегапир» была выпущена монография Дырина А.И. и Дырина И.А. «Патриотическая идея и военная доктрина для будущей России в литературе русского зарубежья первой половины XX века». Эта работа (216 с.; 13.5 п.л.; тираж 1000 экз.) получила определенный резонанс уже хотя бы тем, что ее презентация (26.09.2008 г.) Национальной ассоциацией «Мегапир» была проведена в Общественной палате РФ. Впрочем, книгу эту может представить Председатель Комиссии Общественной палаты Российской Федерации по делам ветеранов, военнослужащих и членов их семей, Председатель Совета директоров Национальной ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР), доктор философских наук Каньшин Александр Николаевич. Это его «представление» открывает и самую книгу (Предисловие, с.5-6). Воспроизводим его полностью.

«Уважаемый читатель! Исследованием тех или иных аспектов темы, которая рассматривается в настоящей монографии, авторы занимаются исследовательской работой многие годы. Свидетельство тому диссертационный труд одного из них (успешно защищен в 1996 г.) и большая (свыше 50 авт.л.) монография другого (издана в 2004-2005 гг. с участием и Ассоциации «Мегапир»), научные статьи и публикации более объемного плана, выполненные ими как индивидуально, так и совместно, в том числе в 90-е годы XX века и современное десятилетие.

И все же настоящая книга не может и не должна быть представлена лишь как объединенное тематически, т.е. по *смыслу содержания и значению*, переиздание прежних публикаций авторов, хотя и с включением новых, существовавших лишь в рукописи материалов. Ибо, если это - в известной части своего объема - и переиздание, то переиздание с изменениями, с уточнениями и многочисленными дополнениями и того, и другого материалов, в том числе взятых из рукописи диссертации И.А. Дырина.

Монография, выпущенная Издательским Домом «Мегапир», на две трети своего объема содержит материалы публикуемые впервые. И, следовательно, она, хотя и состоит из двух смысловых блоков (частей), представляется авторами как нечто единое, *единое именно в концептуальном отношении*. Поэтому заинтересованный читатель найдет в этом труде социально-философскую и философско-политологическую характеристику патриотической идеи и положений о военной доктрине, представленных в литературном наследии русской эмиграции «первой волны» XX века, а также – в дискуссиях по этим вопросам, отраженных в печати дореволюционной России и России советской (СССР) того же периода (первая половина XX века).

И в этой *полноте анализа источниковой базы* особенная ценность книги как в первую очередь для специалистов в области социально-философской и философско-политологической мысли, слушателей и аспирантов, студентов и преподавателей вузов страны, так и для ветеранов войн и вооруженных сил, воинов современной России, российской молодежи.

И еще несколько слов об авторах публикуемой работы.

Дырин Анатолий Иванович – доктор философских наук, профессор, Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, академик Международных академий наук высшей школы и педагогического образования, академик Академии военных наук России. Полковник в отставке. Подготовил 45 кандидатов и 15 докторов философских наук. Список его публикаций включает сегодня 260 работ (285 п.л.), в том числе 15 монографических. Он член Совета Военно-философского общества Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (Мегапир), руководитель проекта (подготовка и издание) Военно-философской энциклопедии, лауреат Форума «Общественное признание» Ассоциации «Мегапир».

Дырин Игорь Анатольевич – кандидат политических наук, автор 7 научных публикаций (16 п.л.), полковник запаса, член Военно-философского общества Ассоциации «Мегапир».

Поле научных интересов соавторов предлагаемой книги действительно обширно, но в последние 10-15 лет у них на первый план выдвинулись именно вопросы *философии политики и военной политики, патриотической идеи и военной доктрины, национальной безопасности России.* В том числе – отраженные в литературе русской эмиграции послереволюционного периода, то есть на основе введения в научный оборот ранее не использовавшейся исследователями страны источниковой базы.

Книга именно такова, и её авторы – уверен - с искренней благодарностью примут слово научной критики заинтересованного читателя».

8. И еще одно сообщение в этой рубрике – сообщение о юбилее докторского диссертационного совета по философским наукам при МГОУ, о его 15-летии.

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 22 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 Дырин А.И., заместителем был сначала профессор Самойленко В.Ф., сегодня - профессор Сейранян Ф.Г; ученым секретарем 10 лет была профессор Семаева И.И., теперь - доктор философских наук, профессор 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 Михал-

кин Н.В. Это те, кто работает в совете 10 лет и больше, или чей стаж в совете приближается в 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 ГЛ., Демина Л.А., Огородников Ю.А, Семаева И.И.).

Но нас сегодня 18. Совсем недавно (январь 2008 г.) в совет были включены профессора, доктора наук Волобуев О.В., Наместникова И.В, Ницевич В.Ф. В 2010 году в диссертационный совет будут введены доктора философских наук, профессора Чугунов В.М. и Макеев С.В., доктор исторических наук профессор Журавлев В.В. (все штатные сотрудники МГОУ). Ученым секретарем совета вместо Деминой Л.А. (она переходит на положение члена совета) представляется к утверждению доцент кафедры философии МГОУ, кандидат философских наук, доцент Бондарева Яна Васильевна. На очереди и ряд других изменений в совете, в том числе в связи с возможностью восстановления за философским советом при МГОУ права принимать к защите работы по специальности 09.00.01 – онтология и теория познания. Как это было с октября 1993 г. по июль 2007 г. Документы отправляются в ВАК России уже в феврале 2010 г. Восстановимся!

9. И еще: очень кратко о двух юбилеях – 75-летии и 60-летии!

«23 ноября 2009 года Анатолию Ивановичу Дырину исполнилось 75 лет!

Уважаемый Анатолий Иванович!

Сердечно и от всей души поздравляем Вас
с юбилеем!
Отрадно осознавать, что свой юбилей
Вы встречаете в добром здравии,
в окружении друзей и коллег, благодарных
учеников, в состоянии востребованности
Ваших научных идей и мыслей!

Двадцать лет назад Вы связали свою жизнь с Московским государственным областным педагогическим институтом им. Н.К. Крупской и до сих пор плодотворно трудитесь здесь. Вас знают и уважают студенты как требовательного преподавателя, на Вас ориентируются коллеги, зная присущий Вам в университете подход к решению вопросов. Благодаря Вам в университете работает диссертационный философский совет по защите докторских и кандидатских диссертаций.

Ваше умение мудро управлять и администрировать позволяет Вам в течение двадцати лет руководить кафедрой философии МОПИ-МПУ-МГОУ. Немаловажен тот факт, что этот период составляет почти четвертую часть жизни самого университета и кафедры.

Вы являетесь одним из лидеров научно-педагогической деятельности, что подтверждено дипломами действительного члена Академии военных наук, Международной академии наук педагогического образования, Международной академии наук высшей школы.

Ваша активная общественная работа позволяет быть в курсе событий, получать признание от ветеранов войны, ветеранов труда и воинской службы, заслуженных людей в научном и педагогическом мире. Вы с гордостью носите знак и звание лауреата фонда «Общественное признание», а также почетное звание «Заслуженный работник высшей школы России», которое еще в 2005 году Вам присвоил Президент страны!

Уважаемый Анатолий Иванович!

Желаем Вам новых свершений
и ярких побед, талантливых учеников.
Пусть никогда не иссякает доброта и мудрость
в Вашем сердце, не гаснет огонь искренней
преданности своему делу!

Ректорат Московского государственного
областного университета.»

(Перепечатано с газеты МГОУ «Народный учитель» № 10 от 21.12.09 г., с.2).

P.S. Поздравительные послания юбиляр получил также: от Начальника Военного университета, в котором (как в своей первой Alma-mater) профессор Дырин А.И. проработал более 40 лет; от Комиссии Общественной Палаты Российской Федерации; от Совета директоров и Правления Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР), в трех структурах которой юбиляр задействован самым активным образом – он член Совета Военно-философского общества, член Редколлегии печатного органа – журнала «Военно-философский вестник» и Руководитель проекта разработки и издания «Военно-философской энциклопедии»; от Ректора Нижегородского госпедуниверситета и кафедры философии этого вуза; от кафедр философии: Военного университета, Рязанского госпедуниверситета им С.А. Есенина, АППКРО РФ, Марийского госуниверситета им Н.П. Огарева, МГТУ им. Н.Э. Баумана; от Президиума Международной академии наук высшей школы и Президиума академии наук педагогического образования, в которых А.И. Дырин избран не только академиком, но и трудится в них академиком-секретарем Отделений философии, а также от руководства Академии военных наук России, ряда других вузов, кафедр, факультетов, от многочисленных коллег и друзей. Всем им юбиляр искренно признателен и благодарен за добрые пожелания.

25 января 2010 года Александру Алек-

сеевичу Кокорину, доктору философских наук, профессору, члену докторского диссертационного философского совета при МГОУ (с момента создания этого совета в октябре 1993 г.!), профессору Академии ФСБ России и Дипломатической академии МИД РФ исполнилось 60 лет!

Горячо и сердечно поздравляя нашего коллегу и друга, высказывая ему самые добрые и лучшие пожелания на будущее сообщаю научно-философской общественности о том важном и своеобразном подарке – это подчеркнуть хочу особо, - который подготовил Александр Алексеевич к своему юбилею для всех нас как читателей философско-педагогической литературы, научно-философских монографий, но и для себя лично.

Дело в том, что в последние несколько лет профессор А.А. Кокорин задумал и создал, разработал и выпустил в 2009 г. своеобразный семитомник. Три монографии впервые опубликованы им в 2009 г., а другие четыре (выходили они одна за другой после 2005 г.) в 2009 г. были переизданы 2-м, дополнительным и доработанным изданием. Вот их перечень со всем необходимым библиографическим описанием:

- Анализ: теория, методология, методика. Изд. 2-е, перераб. и дополн. -М.:Изд-во МГОУ, 2009.-292с.

- Сравнительный анализ: теория, методология, методика. Изд.2-е,перераб. и дополн. –М.:Изд-во МГОУ.-152с.

- Идеология: теория, методология, методика. Изд.2-е, перераб. и дополн. –М.:Изд-во МГОУ, 2009.-304с.

- Политика: теория, методология, методика. Изд.2-е, перераб. и дополн. –М.:Изд-во МГОУ, 2009. -204с.

- Философия и мировоззрение. –М.: Изд-во МГОУ,2009.-224с.

- Философия и наука. –М.: Изд-во МГОУ, 2008.-287 с.

- Экономика: философский анализ. –М.: Изд-во МГОУ,2010 (в печати –примерно 300 с.).

Словом, *семитомник*, хотя последняя из указанных книг «отстала», все еще в печати и, скорее всего, она может выйти уже 2010 годом.

Все книги А.А. Кокорина изданы в авторской редакции. Они лишь рецензировались, в том числе все семь и Дыриным А.И. С ч и т а ю теперь просто обязанным, хотя бы для начала, – дать обзорную рецензию на эти работы Александра Алексеевича как одного из действительно эффективно работающего философа, методолога современности.

10. Вниманию будущих наших авторов, их научных руководителей и/или научных консультантов, экспертов и рецензентов!

Федеральное агентство по техническому регулированию и метрологии в качестве официального документа опубликовало «НАЦИОНАЛЬНЫЙ СТАНДАРТ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ. Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу. Статьи в журналах и сборниках: Издательское оформление» *(Проект).* (М.: Стандартинформ, 2008. -20 с. А -4).

Стандарт разработан Федеральным государственным учреждением «Российская книжная палата» Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям и вносится Техническим комитетом по стандартизации ТК 191 «Научно-техническая информация, библиотечное и издательское дело». Он будет утвержден и введен в действие Приказом Федерального агентства по техническому регулированию и метрологии.

Содержательно документ включает **характеристику**: областей применения стандарта, нормативных ссылок, терминов и определений, издательского оформления статей в журналах и в сборниках статей, издательское оформление раздела «Содержание», нумерации страниц издания (с. 1-9), а также в качестве справочного приложения «Образцы издательского оформления статей» (с. 10-16).

В каждом номере Вестника МГОУ (во всех наших сериях) публикуются (с необходимыми изменениями) ПРАВИЛА для авторов статей и других лиц так или причастных к подготовке научных статей, их оформлению и/или изданию. Но ясно, что с момента введения в действие Стандарта редколлегия серии «Философские науки» Вестника МГОУ (как, разумеется, и все другие редакционные коллегии) примут Национальный стандарт к неукоснительному исполнению. Все что необходимо мы опубликуем в журнале. Следите также, заглядывайте на наш сайт в Интернете. Ибо все статьи авторы обязаны будут готовить, а редколлегии публиковать в самом точном соответствии с требованиями этого документа. Спасибо за внимание.

Профессор Дырин А.И. 20.12.2009 г., 20.01.2010 г.

НАШИ АВТОРЫ

Абдуллаева Матанат Али кызы, кандидат филологических наук, доцент кафедры языкознания Бакинского государственного университета; e-mail: azmbi@mail.ru

Алёхина Евгения Викторовна, кандидат философских наук, доцент Московского государственного областного университета; e-mail:Alekhinaevgenia@yandex.ru

Баянов Квинрай Раевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Удмуртского государственного университета (г. Ижевск), соискатель кафедры философии ИППК МГУ; e-mail: kvinray@mail.ru

Бондарева Яна Васильевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: yanakankou@mail.ru

Бурыкина Надежда Бояновна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теории государства и права и конституционного права Института экономики, права и информатики (г. Южно-Сахалинск); e-mail: Burykinsfamily@bk.ru

Вершилов Сергей Анатольевич, кандидат философских наук, доцент кафедры боевой подготовки и безопасности полётов Краснодарского высшего военного авиационного училища лётчиков (военный институт) (Саратовская область, г. Балашов); e-mail: vershil@mail.ru

Веселкова Елена Олеговна, аспирант кафедры политологии Тверского государственного университета; e-mail: aitem_en@rambler.ru

Виноградов Андрей Иванович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Мурманского государственного педагогического университета; e-mail: andvinogradov00@mail.ru

Глушко Ольга Васильевна, старший преподаватель филиала Санкт-Петербургского инженерно-экономического университета (г. Москва), соискатель кафедры философии и религиоведения Военного университета (г. Москва); e-mail: ikeirj66@mail.ru

Диденко Карина Валерьевна, аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета, преподаватель кафедра гуманитарно-психологических дисциплин Московского областного гуманитарного института; e-mail: kara_2001@rambler.ru

Забытова Наталья Михайловна, соискатель кафедры педагогики Московского государственного областного университета; e-mail: nzabytova@mail.ru

Ионушкина Наталья Юрьевна, ассистент кафедры социологии и связей с общественностью Тверского государственного университета; e-mail:mindliny@mail.ru

Никонов Леонид Александрович, аспирант кафедры теории и истории культуры Тверского государственного университета; e-mail: zimenkova69@yandex.ru

Петухова Ирина Александровна, аспирант кафедры истории и философии образования и науки Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г. Москва); e-mail: petukhova_i@mail.ru

Пчелина Ольга Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальных наук и технологий Марийского государственного технического университета; e-mail: opchelina@yandex.ru

Постнов Вячеслав Александрович, соискатель Волго-Вятской академии государственной службы (Дзержинский филиал); e-mail: mindliny@mail.ru

Пушкин Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета; e-mai: shimansk@mail.ru

Саенко Наталья Ряфиковна, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории и истории культуры Волгоградского государственного педагогического университета; e-mail: rilke@rambler.ru

Шиманская Ольга Константиновна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А.Добролюбова; e-mail: shimansk@mail.ru

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О «ВЕСТНИКЕ МГОУ»

Научный журнал «Вестник Московского государственного областного университета» основан в 1998 году.

Многосерийное издание университета "Вестник МГОУ" включено в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук в соответствии с решением президиума ВАК России.

В настоящее время публикуется 10 серий «Вестника МГОУ», все – в рекомендательном списке ВАК.

Для публикации статей в сериях «Вестник МГОУ» необходимо по электронному адресу **vest_mgou@mail.ru** прислать текст статьи (в формате Microsoft Word, шрифт Times New Roman, кегль 14, поля 2,5 см со всех сторон, интервал полуторный) вместе со следующей информацией:

а) авторская анкета (отдельный файл):

- ❖ фамилия, имя, отчество (полностью);
- ❖ ученые степень и звание, должность и место работы/учебы или соискательства (полное название в именительном падеже, а не аббревиатура);
- ❖ адрес (с указанием почтового индекса);
- ❖ номера контактных телефонов;
- ❖ адрес электронной почты, личный или служебный (обязателен с 25.06.09);
- ❖ желаемый месяц публикации.

б) фамилия, имя на английском языке;

в) название статьи на русском и английском языках;

б) аннотация на русском и английском языках (примерно по 400 знаков с пробелами). На английском под заголовком **Abstract**;

в) ключевые слова на русском и английском языках (примерно 5-7слов) под заголовком **Key words**;

г) список использованной литературы под заголовком **Список Литературы**, оформленный по ГОСТу с указанием авторов всех использованных работ, в т.ч. художественных произведений; при ссылке на их работы и цитировании указываются фамилия авторов (или составителей), год издания, страницы.

Образец оформления статьи

УДК 361.1:8 Иванов И.И.

ВОСТОК И ВОСТОЧНЫЕ РЕАЛИИ В ТВОРЧЕСТВЕ С. МОЭМА И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

Аннотация.……..
Ключевые слова:…….

Текст статьи ……..

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

……..

I. Ivanov

THE EAST AND EASTERN REALITIES IN W.S.MAUGHAM'S WORKS AND THEIR REFLECTION IN RUSSIAN TRANSLATIONS

Abstract.……..
Key words:……

Внутритекстовые примечания (библиографические ссылки) приводятся в квадратных скобках. Например: [Александров А.Ф. 1993, 15] или [1, 15]. В первом случае в скобках приводятся фамилии и инициалы авторов использованных работ и год издания, во втором случае делается ссылка на порядковый номер использованной работы в пристатейном списке литературы. После запятой приводится номер страницы (страниц). Если ссылка включает несколько использованных работ, то внутри квадратных скобок они разделяются точкой с запятой. Затекстовые развернутые примечания и ссылки на архивы, коллекции, частные собрания помещают после основного текста статьи и перед списком литературы.

Обращаем особое внимание на *точность библиографического оформления* статей. Обращаем также внимание на *выверенность статей* в компьютерных наборах и *полное соответствие* файла в электронном и бумажном варианте!

Форматирование текста:

- запрещены переносы в словах

- допускается выделение слов полужирным, шрифтом подчеркивания и использования маркированных и нумерованных (первого уровня) списков;

- наличие рисунков, формул и таблиц допускается только в тех случаях, если описать процесс в текстовой форме невозможно. В этом случае каждый объект не должен превышать указанные размеры страницы, а шрифт в нем – не менее 12 пунктов. Возможно использование только вертикальных таблиц и рисунков. Запрещены рисунки, имеющие залитые цветом области, все объекты должны быть черно-белыми без оттенков. Все формулы должны быть созданы с использованием компонента Microsoft Equation или в виде четких картинок.

Требования к отзывам и рецензиям

К предлагаемым для публикации в «Вестнике МГОУ» статьям прилагается отзыв научного руководителя (консультанта) и рекомендация кафедры, где выполнена работа. Отзыв заверяется в организации, в которой работает рецензент. Кроме того, издательство проводит еще и независимое рецензирование.

В рецензии (отзыве) обязательно раскрывается и конкретизируется исследовательская новизна, научная логика и фундированность наблюдений, оценок, выводов; отмечается научная и практическая значимость статьи. Замечания и предложения рецензента при общей положительной оценке статьи и рекомендации к печати не являются препятствием для ее публикации после доработки.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей. Статьи, не соответствующие указанным требованиям, решением редакционной коллегии серии не публикуются. Авторы получают рецензии с мотивированным отказом в публикации. Автор несет ответственность за точность воспроизведения имен, цитат, формул, цифр. Просим авторов тщательно сверять приводимые данные.

Все статьи проходят проверку в системе «Антиплагиат».

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается. Статьи аспирантов МГОУ печатаются в первую очередь, статьи аспирантов других вузов по мере возможности, определяемой в каждом конкретном случае ответственным редактором. Оплата статей сторонних авторов (не аспирантов) после принятия статьи ответственным редактором предметной серии должна покрыть расходы на ее публикацию.

После принятия статьи к публикации все авторы оформляют подписку на журнал в любом почтовом отделении через каталог Агентства «Роспечать»

Подписные индексы на серии «Вестника МГОУ»
в каталоге «Газеты и журналы», 2010, Агентство «Роспечать».

Серии: «История и политические науки» - 36765; «Экономика» - 36752; «Юриспруденция» - 36756; «Философские науки» - 36759; «Естественные науки» - 36763; «Русская филология» - 36761; «Лингвистика» - 36757; «Физика-математика» - 36766 ; «Психологические науки» - 36764; «Педагогика» - 36758.

В «Вестнике МГОУ» публикуются статьи не только работников МГОУ, но и других научных и образовательных учреждений России и зарубежных стран. **Журнал готов предоставить место на своих страницах и для Ваших материалов!!!**

По финансовым и организационным вопросам публикации статей обращаться в Объединенную редакцию "Вестника МГОУ": vest_mgou@mail.ru, тел. (499) 261-43-41, (495) 723-56-31 (Ефремова Елена Сергеевна, Потапова Ирина Александровна)

Наш адрес: г. Москва, ул. Радио, д.10 а, комн.98

График работы: с 10 до 17 часов, в пятницу - до 16 часов, перерыв с 13 до 14 часов.

Начальник отдела по изданию «Вестника МГОУ» профессор Волобуев Олег Владимирович.

Более подробную информацию можно получить на сайте **www.mgou.ru**

Особенности оформления статей в серии «Философские науки» Вестника МГОУ её редактор

(Правила для авторов серии "Философские науки": рекомендации и требования редакционной коллегии)

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 2006–2009 годах – 16. 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» принимаются статьи на русском языке. При этом публикуются научные материалы преимущественно докторантов, аспирантов, соискателей, преподавателей вузов, докторов и кандидатов наук. Объем статьи не ограничен. Однако рекомендуемый объем 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, подписанных авторами. *Диск должен быть новым или проверенным на вирусы и раскрываться!* Маркировка диска 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! Дискеты не использовать, ибо они зачастую даже не раскрываются.

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 половины листа А4) на русском языке помещается в *начале* статьи, после наименования ее темы. Затем следует абзац Ключевые слова: (5-7 терминов). Фамилия и инициалы автора (п/ж, кегль 14) размещаются в правом верхнем углу, выше названия статьи. Название статьи (п/ж, кегль 14). Текст статьи содержит абзацы, но в диске подается без разбивки на страницы. Страницы бумажного носителя нумеруются от руки простым карандашом. Диски не возвращаются (почтовой пересылкой).

Сведения об авторе (на отдельном листе А-4, кегль 14) должны содержать обязательно: фамилию, имя, отчество автора (авторов) и полное наименование статьи (п/ж!, на русском языке и одном из иностранных, чаще всего - на английском). Далее - название учреждения, где работает (учится) автор, должность, ученая степень, ученое звание, электронный адрес и телефон для свя-

зи - все это необходимо для журнальной страницы “Наши авторы”. Оглавление (содержание) - с.3 в журнале подается на русском языке, с.4 - на иностранном.

И еще. Не забывайте проставить УДК Вашей статьи.

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 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.

УДК...

Иванов И.И.

Ноосферный анализ общества

Аннотация.....
Ключевые слова (понятия, категории).....
Текст статьи.....
Список литературы (примечания).....
Аннотация (на иностр. яз.).....
Ключевые слова (на иностр. яз.).....

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, 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 редколегией 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 Агенство «Роспечать». За дополнительную плату можно заказать (до печатания тиража) необходимое число экземпляров журнала (или – при их наличии - приобрести в Издательстве МГОУ). Статьи аспирантов МГОУ публикуются за счет университета. Но рецензирование статей и подписка на журнал – на общих основаниях.

Таким образом, оплата подписки и независимой рецензии осуществляется всеми авторами статей (в том числе и аспирантами МГОУ), но оплата для них «бесплатная»: она проводится за счет университета. Все остальные авторы установленную издательством и оговоренную с отделом Издательско-информационного центра МГОУ по изданию серий Вестника МГОУ и/или с ответственными редакторами серий оплату осуществляют в обязательном порядке. До поступления оплаты никакая работа по подготовке статей к опубликованию проводится не может.

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

ВЕСТНИК
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 1

Выпуск в серии восемнадцатый

Подписано в печать: 05.02.10.
Формат бумаги 60x86 /8. Бумага офсетная. Гарнитура “Myriad Pro”.
Уч.-изд. л. 15. Усл.п.л. 8,5. Тираж 257 экз. Заказ № 239.

Издательство МГОУ
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10а,
т. (495) 723-56-31