

ISSN 2072-8549



# Вестник

МОСКОВСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
ОБЛАСТНОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

*Серия*

**Ф**ИЛОСОФСКИЕ  
НАУКИ

**2011 / № 1**

## СОДЕРЖАНИЕ

### РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

- Воденко К.В.* Наука и религия: возможность когнитивно-когитального единства .....5  
*Гуляева И.Г.* Идея света и её отражение в религиозной онтологии .....11

### РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

- Андрейчук Н.И., Макеев С.В.* Типы техногенных ситуаций в социально-философском контексте .....16  
*Андрейчук Н.И.* Техногенные ситуации как феномен и категория: социально-философские аспекты .....21  
*Китаев Д.Г.* Свобода и духовность .....25  
*Князева И.В.* Манипуляция общественным сознанием и свобода человека .....29  
*Сачкова В.А.* Урбанистическая цивилизация: этапы становления .....34  
*Силюянова И.В., Алёхина Е.В.* Христианский смысл жизни как мировоззренческая основа решения этических проблем современных биомедицинских технологий .....40  
*Швачкина Л.А.* Об универсальном в культуре: гуманность .....52

### РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

- Бузук Н.Г.* Основные аспекты философско-правовой концепции евразийства Н.Н. Алексева .....58  
*Гуляев П.С.* О социально-философских воззрениях Ф.А. Степуна .....64  
*Картавцев В.В.* Философема в отечественной научной литературе второй половины XX – начала XXI века .....69  
*Клинова Н.В.* Значение понятия “пассионарность” этногенетической концепции Л.Н. Гумилева .....78  
*Омар А.Т.* Понятие нуминозного опыта (на материале мифологии доисламских тюрков) .....85  
*Ундров К.В.* Прудон в контексте историко-философской экспозиции анархических идей .....89

### РАЗДЕЛ IV. ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИИ

- Орлова Е.В.* «Публичная политика» в современной России: теоретическое осмысление отсутствующей практики .....99  
*Сердобинцев К.С.* Проблемы взаимодействия правоохранительной системы с институтами гражданского общества .....106  
НАШИ АВТОРЫ .....111

## CONTENTS

### SECTION I. QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

- K. Vodenko.* Science and religion: possibility of cognitive and cogital integrity .....5  
*I. Gulyayeva.* The idea of light and its reflection in religious ontology .....11

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

- N. Andreychuk.* Types of man-caused situations in social and philosophical context .....16  
*N. Andreychuk.* Man-caused situations as a phenomenon and category: social and philosophical aspects .....21  
*D. Kitayev.* Freedom and spirituality .....25  
*I. Knyazeva.* Manipulation of public consciousness and man's freedom .....29  
*V. Sachkova.* Urban civilization: stages of formation .....34  
*I. Siluyanova. Y. Alyokhina.* Christian sense of life as philosophical basis for solving ethical problems of modern biomedical technologies .....40  
*L. Shvachkina.* On universal in culture: humanity .....52

### SECTION III. QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

- N. Buzuk.* Basic aspects of philosophical and legal concept of evraziistvo by N.N. Alekseyev .....58  
*P. Gulyaev.* About social philosophical views of F.A. Stepun .....64  
*V. Kartavtsev.* Philosophy in late 20th – early 21st century Russian scientific literature .....69  
*N. Klinova.* The meaning of the concept 'passionarnost' of L.N. Gumilyov's ethnogenetic conception .....78  
*A. Omar.* The notion of numen experience (on the material of pre-Islamic Turks' mythology) .....85  
*K. Undrov.* P.-J. Proudhon in the context of historical and philosophical exposition of anarchical ideas .....89

### SECTION IV. QUESTIONS OF PHILOSOPHY OF A POLICY AND POLITICAL SCIENCE

- Y. Orlova.* "Public policy" in modern Russia: the theoretical understanding of absent practice .....99  
*K. Serdobintsev.* Problems of interaction between law-enforcement system and civil institutes .....106  
OUR AUTHORS .....111

## РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 215

**Воденко К.В.**

*Южно-Российский государственный технический университет  
(Новочеркасский политехнический институт)*

### **НАУКА И РЕЛИГИЯ: ВОЗМОЖНОСТЬ КОГНИТИВНО-КОГИТАЛЬНОГО ЕДИНСТВА\***

**K. Vodenko**

*South Russian State Technical University  
(The Novocherkassk Polytechnical Institute)*

#### **SCIENCE AND RELIGION: POSSIBILITY OF COGNITIVE AND COGITAL INTEGRITY**

*Аннотация.* Статья посвящена выявлению общих оснований науки и религии. Отмечается возможность сосуществования научного и религиозного знаний, однако не представляется уместной интеграция научной и религиозной онтологий, так как они выражают разные способы постижения реальности и взаимодействия с ней. Показано, что наиболее продуктивным является поиск когнитивно-когитального единства науки и религии. Осмысление взаимодействия науки и культуры связано с исследованием фундаментальных оснований и предпосылок науки. В качестве основополагающей анализируется концепция В. Степина о том, что основания науки существуют в виде трёх блоков: идеалы и нормы исследования, научная картина мира и философские основания. В структуру философских оснований науки включена философско-гносеологическая вера как особый источник мировосприятия, знания и познания. Вера в её философско-гносеологическом аспекте является важной составляющей мировосприятия человека и представляет собой центральное основание любых когнитивных практик, в том числе, и научно-познавательных. В то же время, вера является центральным основанием религии. Поэтому в данной статье выдвигается идея о вере как общем метафизическом основании науки и религии.

*Ключевые слова:* наука, религия, вера, знание, культура, основания науки, познание.

*Abstract.* The paper is concerned with revealing the common grounds of science and religion. The possibility of co-existence of scientific and religious knowledge has been marked as they expressed different forms of studying reality and interaction with it. It has been shown that the most productive is the search of cognitive and cogital integrity of science and religion. The article analyses V. Styopin's concept saying that the foundations of science consist of three blocs: ideals and standards of research, world scientific picture and philosophical bases. The latter include philosophical and epistemological faith as a special source of world outlook, knowledge and cognition. Faith in its philosophical and epistemological aspect is a constituent of man's world outlook and is a core of any cognitive practices, including research. Simultaneously faith is the core of religion. Hence this paper suggests an idea of faith as a common metaphysical ground for science and religion.

*Key words:* science, religion, faith, knowledge, culture, scientific grounds, cognition.

---

\* © Воденко К.В.

Размышления о «судьбах» рациональности и науки неизбежно приводят к констатации так называемого *кризиса рациональности*, в связи с чем ряд видных западных исследователей поднимают сегодня вопрос о кризисе науки и цивилизации, отражающемся в таких концепциях, как «конец науки» (Дж. Хорган), «конец истории» (Ф. Фукуяма), «постистория» (Ж. Бодрийяр), и других. Абсолютизация научной рациональности ставится под сомнение и подвергается разного рода критике, что приводит к актуализации в современной гуманитарной мысли и активизации социокультурного анализа истоков и сущности научного познания. Ученые также стали признавать необходимость выхода за пределы узких дисциплинарных подходов и поиска мировоззренческого обоснования научных исследований [5]. В современной эпистемологии акцент сместился к рассмотрению внерациональных форм познания и их сущности. Актуализирован анализ гносеологической и эпистемологической функций религиозной мысли (П. Гайденок, И. Касавин, Т. Матяш, Л. Микешина, В. Порус, В. Степин и другие исследователи).

Критически-рефлексивный анализ вопросов генезиса и легитимизации научного знания привёл многих исследователей (И. Барбур, Дж. Брук, Л. Косарева, Л. Микешина, В. Порус, В. Степин и др.) к выводу о том, что наука есть социокультурный феномен, а потому ее возникновение обусловлено многообразными формами духовного опыта человечества. Среди этих форм особое место занимает религия как специфическая форма познавательной деятельности человека. Поэтому обращение к проблеме соотношения научного и вненаучного знания вполне оправданно, поскольку представляет определённый и достаточно важный эвристический потенциал для современной философии науки.

Итак, к мысли о тесной связи научного и вненаучного знаний приходят и современные методологи и гносеологи. Так, В.А. Лекторский пишет: «Способ понимания науки и научного мышления, который сложил-

ся в европейской культуре в новое время и который как будто бы является прямым отрицанием «философии субъективности», в действительности разделяет с последней некоторые исходные позиции, которые вполне вненаучны и научными быть не могут, ибо определяют сам характер научной практики. Европейская наука последних столетий и философская мысль, которой отказывают в статусе научности, в действительности, оказываются двумя сторонами некоего единого целого, разрабатывая две формы приложения единой ценностно-познавательной установки: к исследованию природы, с одной стороны, и к изучению человека, мира его сознания, его ценностей, его свободы, с другой. От смены этой установки зависит изменение взаимоотношений научных и вненаучных форм мышления, их места в системе культуры, способов их взаимодействия» [5, 44-45]. Приведённая мысль В.А. Лекторского свидетельствует о том, что он вскрывает истоки имманентности вненаучности в научном знании.

Дело в том, что классическая концепция рациональности, которая противопоставила рациональное и иррациональное, не даёт возможности понимать в действительности неоднозначные, с точки зрения познавательного процесса, феномены. Философское и научное познание, ограниченное рамками классической концепции рациональности, сталкивается с проявлениями тесной взаимозависимости рационального и иррационального, позволяющей говорить об их сосуществовании. Наиболее ярко специфика соотношения научного и вненаучного знаний проявляется в корреляции науки и религии. Следует отметить, что тема соотношения науки и религии – весьма актуальная в зарубежных исследованиях (Дж.Х. Брук, И. Барбур, Дж. Полкинхорн, D.R. Alexander, J.F. Haught, M. Stenmark, J.M. Templeton и другие). В целом, исследователи предлагают следующие модели соотношения науки и религии: конфликт, независимость, диалог и интеграция. Мыслители, которые настаивают на диалогичности естественнонаучного и

религиозного знания, считают, что их соотношение основано на существовании общих черт, свойственных как науке, так и религии, и что полное адекватное постижение действительности возможно только при условии интеграции религиозного и научного путей её познания. Признаётся возможность построения единой целостной картины мира на основе синтеза науки и религии.

Далее нас будет интересовать концепция диалогичности естественнонаучного и религиозного знаний в различных аспектах. Так, Л.А. Маркова считает, что проблема соотношения науки и религии может рассматриваться, во-первых, как проблема соотношения религии и науки в точке генезиса науки, и, во-вторых, как проблема влияния религиозного мировоззрения ученого на формирование его уверенности в упорядоченности мира природы, в возможности его познания [4, 73].

Мы разделяем идею А. Лемени о том, что религиозное и научное познание *дополняют друг друга на эпистемологическом уровне*. Истинное научное познание признаёт пределы человеческого разума, отсутствие у него способности проникнуть в тайны мира и человека, и в поисках последней правды о них «рано или поздно сближается с богословием, начинает нуждаться в нём» [6, 92]. Диалог естественнонаучного и религиозного знаний, на наш взгляд, возможен в смысле соотношения естественных наук и богословия, в ходе выявления влияния религиозно-философского знания на генезис науки (историко-генетический аспект) и т. д. Однако наиболее продуктивным представляется нам поиск когнитивно-когитального единства науки и религии, веры и разума.

Рассматриваемая проблема соотношения науки и религии связана с характером самой современной науки, выросшей в атмосфере секуляризма и сориентированной на свободу человеческого действия. Поэтому необходим пересмотр экзистенциально-бытийной подоплеку всё ещё возникающего конфликта науки и веры. Устранение культурного дуализма науки и религии возможно лишь

путем *пересмотра основ теоретического знания*, что ставит вопрос, прежде всего, о переосмыслении понятия *разума*, концепции истины, идеи общезначимости знания. Необходим поиск новых подходов к согласованию веры и знания, но не путем их простого подчинения, а путем построения новых концепций их объединения.

С целью разрешения обозначенной проблемы обратимся к детальному анализу когнитивно-познавательных аспектов соотношения научного и религиозного знаний, к выявлению их общих оснований. Дело в том, что более глубокое осмысление взаимодействия науки с философией и культурой связано с принципиальным изменением понимания структуры научного знания в XX веке, что вызвало интерес к исследованию *фундаментальных оснований и предпосылок науки*.

Некоторые аспекты оснований науки были зафиксированы постпозитивистами в понятиях «парадигма» (Т. Кун), «исследовательская программа» (И. Лакатос), «идеалы естественного порядка» (С. Тулмин), «тематическое пространство науки» (Дж. Холтон), «исследовательская традиция» (Л. Лаудан) и т. д. В настоящее время в философско-методологической литературе понятие «основание» рассматривается в нескольких планах: «основания» в системе «онтологических категорий» (материалистическая диалектика), логико-методологические функции «основания» в процедуре обоснования (Е.П. Никитин, А.Е. Конверский и др.); диалектико-материалистическое понимание оснований научного знания, в частности – математики и физики (В.И. Метлов, Г.И. Рузавин, И.С. Алексеев, Н.Ф. Овчинников, А.И. Кравченко), основание как идеальный объект и процедура сознания, установление связи между идеальными объектами [3, 8]. Указанное употребление во многом детерминировано многоплановостью проблемы основания: гносеологического, логического, методологического и других аспектов рассмотрения этого понятия.

Итак, в отечественной философии науки особый блок знаний, играющий огромную

роль в генезисе и развитии научных теорий, получил название *оснований науки*. Они понимаются как «системообразующие факторы, обеспечивающие целостность научных дисциплин» [7]. Последнее определение, которое оказалось наиболее распространённым в отечественной философской литературе, мы рассматриваем в качестве базового для нашего исследования.

Идеалы и нормы науки носят исторический характер, как показал академик В.С. Степин, который поставил проблему перестройки оснований как закономерной фазы развития науки, смены стратегии исследования – осуществления научной революции, что предполагает обязательную философско-методологическую работу в каждой научной дисциплине в ходе её развития. В.С. Степин считает, что эти основания науки организуют все разнородные знания в некоторую целостность, определяют стратегию научного поиска и во многом обеспечивают включение его результатов в культуру соответствующей эпохи. По мнению В.С. Степина, можно выделить три основных блока оснований науки: *идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания* [7, 188].

Третий блок оснований науки образуют *философские идеи и принципы*, которые обосновывают как *идеалы и нормы науки*, так и содержательные представления *научной картины мира*, а также обеспечивают включение научного знания в культуру. Современный исследователь В. Котенко отмечает, что философские основания науки систематизируются по отношению к конкретной науке или теории (физике, химии, математике, биологии и т. д.) и по отношению к конкретному историческому типу науки. Соответственно, в систему философских оснований науки входят «субординированные между собой подсистемы онтологических, гносеологических, методологических, аксиологических и других оснований. Подсистемы исторически развиваются в зависимости от типов объектов, которые осваивает наука, и от эволюции нормативных структур, обеспечивающих освоение таких объектов» [3, 50].

Важное значение для структуры философских оснований науки представляет следующая мысль автора: «... гносеология изучает всеобщее, характеризующее познавательную деятельность человека. В её компетенцию входит вторая сторона основного вопроса философии, вопросы, содержание которых раскрывается через такие понятия и категории, как «практика», «познание», «субъект», «объект», «материальное», «духовное», «человек» и «компьютер», «творчество», «чувственное», «рациональное», «интуиция», «вера», «заблуждение», «ложь» и т. п. В теории познания все эти понятия объединяются между собой посредством понятия «истина», с которым они, так или иначе, соотносятся» [3, 70]. Таким образом, заявляется включённость понятия «вера» в структуру философско-гносеологических оснований науки.

Итак, при рассмотрении теоретического знания, в частности научного, в структуре его философско-гносеологических оснований обнаруживается вера. Кроме того, вера является основанием любой религиозной системы, в частности, и христианской религии. Поэтому обратимся далее к вопросу о том, имеется ли корреляция между верой, которая является глубинным источником теоретического познания, и религиозной верой.

Существуют точки зрения, в соответствии с которыми считается, что религиозная вера не имеет ничего общего с научной верой. Другие исследователи считают, что при более тщательном анализе выявляется целый ряд совпадений между этими феноменами. Современный исследователь П. Вайнгартнер выделяет общие черты, присущие как религиозной, так и нерелигиозной вере [1]. Так, в качестве одной из таких черт мыслитель называет нормативный характер содержания верования. Другой исследователь – М.О. Шахов – полагает, что вообще никакой границы между религиозной и нерелигиозной верой в гносеологическом аспекте не существует. Объяснением этого рубежа, по мнению автора, является внутренняя убеждённость представителей нетеистических концепций в

несоответствии религиозных доктрин действительности [9, 70].

При рассмотрении корреляции между философской верой и научной необходимо, в первую очередь, выявить критерий их «сближения». Одним из этих критериев будет тождество веры с интеллектуальной интуицией. Последняя играет важную роль в деятельности учёного, так как новое знание «в этом случае приходит внезапно, как долгожданный дождь засушливым летом, в виде догадки, «осенения» («очевидцы» часто упоминают о вспышке молнии, «озарении», «инсайте» и т. п.)» [8, 47]. Интеллектуальное созерцание истины есть единственный способ постижения внутренней сущности изучаемых объектов, что, однако, не умаляет роли практической деятельности. Выдающиеся учёные-естествоиспытатели признавали, что не существует дискурсивного пути от опыта к теории, и все теоретические конструкты не являются и каким-то «обобщением» опытных фактов и эмпирических закономерностей. А. Эйнштейн, например, называл теории «свободными творениями человеческого духа» [10, 183] и утверждал: «...высшим долгом физиков является поиск тех общих элементарных законов, из которых путём чистой дедукции можно получить картину мира. К этим законам ведёт не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция» [10, 40].

Но большинство отцов Церкви определяют религиозную веру также как особый «вид сверхрассудочного познания, которое направлено на мир невидимый и имеет своим основанием благодать Божию» [8, 49]. Поэтому религиозную веру можно идентифицировать как мистическую интуицию, которая есть «созерцание мира невидимого, его тварного бытия или благодати Бога (если речь идёт о Боге), в котором происходит внезапное недискурсивное погружение сознания в предмет интуиции (или предмета интуиции в сознание) вплоть до неслиянного единения с ним, восприятие его в целостности» [8, 49]. Научная и религиозная вера будут формами интеллектуальной интуиции; отличаются

они лишь предметом, на который она направлена. Научная вера направлена на мир видимый, а религиозная вера – на мир невидимый, духовный.

Анализ взаимоотношений научного и вненаучного знаний, науки и религии в когнитивно-познавательном аспекте неизбежно ведёт к исследованию феномена веры. Вера в её философско-гносеологическом аспекте является важной составляющей мировосприятия человека и представляет собой центральное основание любых когнитивных практик, в том числе и научно-познавательных. В то же время вера является центральным основанием религии. Поэтому мы считаем возможным говорить о *вере как об общем метафизическом основании науки и религии*. Но все аспекты веры неотделимы от изучения её взаимоотношений с разумом.

Одним из итогов *философских изысканий* стало признание того, что вера и знание не являются антонимами, так как вере противоположно неверие, а знанию – незнание. Некоторые авторы, например П. Вайнгартнер, считают, что научное знание на самом деле в своей значительной части является «научной верой» [1], что иллюстрирует существующие представления о вере как о составляющей познавательной деятельности. Уже в средневековой философии объектом осмысления была вера, понятая как универсальный познавательный механизм. Достаточно вспомнить, по мнению Ю.В. Перова, хотя бы Августина Блаженного, «предварительно вслед за Платоном обсуждавшего проблематику веры в общем виде — не только как специфически религиозной веры в бога, а как способности верить, проявляемой человеком во всех областях жизни и познания» [2, 29].

Подведём итоги. В современных условиях кризиса рационализма сложилось несколько подходов к пониманию соотношения науки и религии, и существующие концепции их сближения подтверждают, что научное и религиозное знания дополняют друг друга на эпистемологическом уровне. Устранение культурного дуализма науки и религии возможно лишь путём исследования фундамен-

тальных оснований науки, которые существуют в виде трёх блоков: идеалы и нормы исследования, научная картина мира и философские основания (В. Степин). В структуру философских оснований науки включена философско-гносеологическая вера как особый источник мировосприятия, знания и познания. Одним из критериев сближения веры религиозной и веры научной является тождество веры с интеллектуальной интуицией. Научная и религиозная вера будут формами интеллектуальной интуиции; отличаются они лишь предметом, на который она направлена, что даёт возможность рассматривать в качестве единого метафизического основания науки и религии именно феномен веры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. – 1996. – № 5.
2. Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии / Отв. ред. Д.Н. Разеев. – СПб., 2008.
3. Котенко В.П. Основания науки. – СПб., 2000.
4. Маркова Л.А. О возможностях соотнесения науки и религии // Вопросы философии. – 1997. – № 11.
5. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / Под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006.
6. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под. ред. В. Поруса. – М., 2009.
7. Степин В.С. Теоретическое знание. – М., 2000.
8. Тайнов Э.А. Трансцендентальное. Основы православной метафизики. – М., 2007.
9. Шахов М.О. Религиозное знание, объективное знание о религии и науке // Вопросы философии. – 2004. – № 11.
10. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. – Т. 4. – М., 1967.

УДК 141.131:2

**Гуляева И.Г.**

*Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г. Москва)*

## **ИДЕЯ СВЕТА И ЕЁ ОТРАЖЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ОНТОЛОГИИ\***

**I. Gulyayeva**

*Academy of Improvement of Professional Skill and Professional Retraining of Educators (Moscow)*

### **THE IDEA OF LIGHT AND ITS REFLECTION IN RELIGIOUS ONTOLOGY**

*Аннотация.* В статье рассмотрены онтологические представления о свете в философии платонизма и восточно-христианской мистической традиции – исихазме. Определены основные характеристики света как энергии Бога, проанализированы наиболее значимые образы света в трудах Симеона Нового Богослова и Григория Паламы, обоснован тезис о свете как центральной онтологической категории в философии образа (икона). В русской философии осмысление идеи света связано с расцветом иконописи XIV века, послужившей формированию богословия образа, а затем и философии образа, как теоретического осмысления духовного в предметном изображении. Историко-философский анализ позволяет раскрыть значение идеи света для религиозной онтологии.

*Ключевые слова:* свет, образ, икона, исихазм, религиозная онтология, богословие, философия образа.

*Abstract.* The paper considers ontological visions of light in Plato's philosophy and Eastern Orthodox Church mystical tradition of Hesychasm. The basic qualities of light as God's energy have been determined, the most significant images of light in St. Symeon the New Theologian and St. Gregory Palamas' works have been analysed. The postulate of light as the central ontological category of the philosophy of icon has been substantiated. In Russian philosophy understanding the idea of light is connected with the golden age of icon drawing in the 14th century, which served the formation of theology of image and then philosophy of image as a theoretical understanding of spiritual and physical portrayal. Historical and philosophical analysis allows us to reveal the meaning of the idea of light for religious ontology.

*Key words:* light, image, icon, Hesychasm, religious ontology, theology, philosophy of image.

Идея света в русской религиозной философии представляется одной из наиболее многогранных, интересных и изучаемых проблем, относящихся к теории познания глубинного основания православного богословия. В ней отражено богатство духовно-культурного наследия философии образа.

Свет является одним из ключевых понятий и важнейшим символом, раскрывающим философию образа в восточной христианской мистической традиции.

Одна из наиболее развитых метафизических концепций света была разработана в исихастской традиции, теоретические основы которой были заложены в Византии в XIV в., в трудах известного богослова Григория Паламы. Философским основанием его учения является представление о возможности созерцать непознаваемое, Бога, посредством божественных энергий. В 1351 году это учение было признано официальным в православной церкви и во многом повлияло на духовный подъём Руси XIV-XV вв.

Появлению исихастских, в данном случае паламистских – то есть выражающих концептуальное содержание учения Григория Паламы, – воззрений о свете предшествовал длительный период осмысления этой проблемы в античной философской мысли. Наиболее основательно понятие света было раскрыто в трудах Платона. Он создаёт мифологию света, одним из образов которой становится пещера с людьми, обращёнными спиной к свету, исходящему от идей. Представления Платона о свете диалектичны, они отражают идею о слиянии света

---

\* © Гуляева И.Г.

и тьмы в абсолюте. Это диалектика восходящая, идущая от чувственного к идеальному. В. Бейервальтерс в своей работе «Свет умопостижимый. Исследование метафизики света у греков» пишет, что свет у Платона не является простой метафорой, а раскрывает существенное бытие вещей [11, 365].

В размышлениях о свете христианских философов происходит слияние платоновского и христианского представления. В этот период открывается новый взгляд на природу происхождения света, наделение его божественной сущностью, которая привносит совершенно другое понимание мироздания. «Свет сам по себе не светит» [5, 27], – так о свете говорил Псевдо-Дионисий Ареопагит, который называл «умопостижимый Свет» первым из имён Бога, тождественным животворящему Благу. Дионисий Ареопагит наделял свет божественной энергией, отделяя её от самой сущности Бога. В своём трактате «О божественных именах» Дионисий Ареопагит описывал свет как «источающий сияние и воскипающий светоизлияние», охватывающий и просветляющий умы человеческие, «всё умственное и разумное собирающий и сочетающий» и объяснял: «ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к Воистину Сущему, отвращая от многих мнений, и различные точки зрения, или, точнее сказать, представления, собирая к единому истинному, чистому, едино-видному знанию, наполняя единым соединяющим Светом» [5, 25-30].

Свет перестаёт быть только материальным в представлениях христианских философов. В работах Григория Богослова такие образы света, как солнце, солнечные лучи, начинают трактоваться как свидетельство божественного присутствия на земле. Эти же образы в общении с Богом – «безвидное солнце», «световидные воды» – в поэтическо-метафорической форме мы можем увидеть у Симеона Нового Богослова, выражающего в них свой переживаемый опыт богопознания,

богообщения. Симеон Новый Богослов говорил о природе божественного света так: «Бог есть свет, и как свет его видение, поэтому в видении света первое знание, что Бог есть.... Бог есть свет и свет беспредельный и непостижимый. Свет то, что около Него.... Кроме того, все, что из Него, есть свет, как от света нам подаваемое» [1, 203-204]. В этом высказывании философ закладывает основные понятия православной метафизики света, говоря о его непостижимости и энергетизме.

Симеон Новый Богослов, выстраивая онтологию света в рамках исихастской традиции, в свою очередь, подготовил теоретическое обоснование божественного света, которое в дальнейшем было глубоко рассмотрено в учении Григория Паламы, где основанием исихазма является представление о том, что можно созерцать непознаваемое, Бога, посредством божественных энергий. Однако *светом*, в представлении Григория Паламы, являются не только энергии, олицетворяющие божественную природу, идущую от материального начала (солнца), а прежде всего – мистический опыт, в общении с которым проявляется само Божество. «Этот свет (φῶς), или озарение (ἐλλάμψις), превосходящее разум и чувство» [2, 129], – говорит Григорий Палама, подразумевая насыщение человека тем благодатным озарением, которому подвержены и разум и чувства.

Говоря о нематериальности света как таковой, в своём учении «Святогорский Томос» Григорий Палама разделяет свет на «чувственный свет», «свет разумения» и нетварный свет, свет, превосходящий все предшествующие, где каждый несёт в себе своё природное назначение. **Чувственный свет** открывает перед нами окружающий нас мир, **свет разумения** – ведёт к постижению истины, а **свет нетварный**, несущий божественную благодать, духовное прозрение и насыщение божественным светом обожения, – воспринимается и чувствами, и разумом человека, открытого сердцем и душой, желающего быть с Богом и идти по пути его познания.

В православной мистике *благодатный*

*свет* выражает реальность Бытия Бога («Бог есть свет, и как свет его видение, поэтому в видении света первое знание, что Бог есть, Бог есть свет и свет беспредельный и непостижимый. Свет то, что около Него.... Кроме того, все, что из Него, есть свет, как от света нам подаваемое» [1, 204]). «Благодатью Бог всецело объемлет тех, кто того достоин, и святые объемлют Бога во всей Его полноте» [6, 82-111] – в этих строках Григорий Палама говорит о возможности созерцания Бога, как это произошло с апостолами на горе Фавор, созерцавших вознесение Иисуса Христа, озарённого лучами божественного, нетварного света, несущими духовную благодать.

Вопрос о природе происхождения Фаворского света, о его тварности или нетварности порождает особую актуальность в философских спорах, которые происходили в период исихазма. Вступая в жаркую дискуссию с Варлаамом Калабрийским, Григорий Палама исключал представления о тварной природе Фаворского света, как предполагал его противник. Из этого представления воззрениями вытекает метафорическое определение света как *интеллектуального озарения*. Опираясь на учения Псевдо-Дионисия Ареопагита о непознаваемости Бога в его бытии, Варлаам Калабрийский делает достаточно резкие и критические выводы о субъективном восприятии Бога, о невозможности познания его в мистическом опыте. Идеи, высказанные им, опровергали основные понятия исихазма как такового, где в основе стояли проблемы познания Бога, его единения с человеком. В защиту сторонников исихазма и в противовес концепции Варлаама Калабрийского Григорий Палама в труде «Триада в защиту священно-безмолвствующих» определяет своё понимание божественного мистического богопознания. Нетварность божественного света становится основной идеей исихазма. В паламистском учении Новозаветный образ Фаворского преображения становится центральным и позволяет по-новому осмыслить идею божественного света.

В учении Григория Паламы можно найти суждение о «невыносимости» нетварного

света для твари как обжигающего, подобно-го огню. В таких воззрениях он опирался на библейские сюжеты, одним из которых являлась сцена ослепления Савла нестерпимым для неверующего божественным благодатным светом. Этот свет и есть единство бытия и реальность вечной жизни, где земной свет есть слабое отражение божественного света... Свет, в котором души святых и праведников находят очищение в молитве, просветляясь в аскетическом труде чувств и ума. Наполняясь благодатными лучами нетварного света, молящийся входит в общение с Богом, преображаясь в своих мыслях и поступках, общаясь к божественной жизни с помощью духовной благодати, снизошедшей на него.

Афонские монахи, излагая своё представление в учении о нетварности Фаворского света, говорили о соединении света чувственного и умного, происходящего в мистическом акте боговидения, определяя просветленное состояние как «видение телесными очами» и «умное просветление». Евгений Трубецкой в своём труде «Смысл жизни» так описывал это состояние: «В нашем повседневном опыте нам является не всеединое, божественное, а оторванное от него другое, хаотическое множество раздробленных, бесвязных и частных явлений. Чтобы помыслить божественное, мы должны отвлечься мыслью от этого обступающего нас со всех сторон хаоса» [8, 35]. Душевное покаяние, очищение и откровение через молитву есть единственный путь к богопознанию и нить соединения подвижника с Богом-светом.

*Божественная реальность, подлинность бытия* – вот исходная идея богословствования Григория Паламы. В своём труде «Святогорский Томос» он писал, что тот, кто считает, что «свет, озаривший учеников на Фаворе, — это явление и знамение, наподобие тех, что возникает и исчезает, а не обладает полнотой бытия и не превосходит всякое умозрение, но ниже умозрения по своему действию», – тот «явно не согласен с мнением святых, ибо они называют его в своих песнопениях и писаниях светом неизреченным, нетварным, вечным, вневременным, непрístupным, не-

измеримым, беспредельным, безграничным, невидимым для ангелов и человек, первообразной и неизменной красотой, славой Бога, славой Христа, славой Духа, лучом Божества и тому подобными именами» [3, 253]. Основой паламистского учения становится возможность не только реального существования божественного, нетварного Фаворского света, но также возможность его познания, в то время как идеей главного противника исихастов – Варлаама – является лишь принцип символической трактовки непознаваемости Бога и его присутствия на земле.

Для Григория Паламы, его учеников и последователей такие понятия, как «свет», «божественные лучи» объясняли реальность божественного присутствия в мире. Однако Григорий Палама говорил об онтологическом различии света, разделяя его на *свет божественный* и *свет вещественный*. Свет на земле он характеризовал как отражение первичного божественного света, где энергии (свет Божества) проникают в мир, пронизывают его и не исчезают в нём бесследно, а остаются в виде отражённого света.

Опираясь на онтологические различия света в святоотеческой традиции, представленной в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Богослова, выстраивавших иерархию света, состоящую из «высочайшего и непреступного» божественного света, ангельского и человеческого, Григорий Палама придаёт динамический характер своей концепции света, вводя в неё понятие *энергии* (действий Божества). Теория иерархичности света у Григория Паламы основывалась на иерархии энергетических уровней. Энергетическое проникновение божественного света в тварный мир и есть действия Бога, творящего иное бытие своими энергиями. Божественные энергии, наполняя собой тварный мир как единый живой организм, наделяют его возможностью самому выступать в качестве причины происходящих с ним изменений, где способность отражения, наполнения жизненными силами низшей ступени в иерархии света и есть рождение творчества.

«Как божественный свет отражается в свете тварного мира, так и божественное творчество отражено в человеческом творчестве» [7, 70]. Здесь прослеживается онтологическая связь двух миров – *божественной энергии* и насыщенной творческой жизненной активностью *энергии человеческой*. Особенно наглядно это прослеживается в соединении двух миров в древнерусской иконописи, о котором говорит Евгений Трубецкой: «С одной стороны, – потусторонний вечный покой; с другой стороны – страждущее, греховное, хаотическое, но стремящееся к успокоению в Боге существование, – мир, ищущий, но ещё не нашедший Бога» [9, 48].

Григорий Палама говорил о единой энергии Бога, проявляющейся во множестве своих имён – «как следствии раздробленности бытия, – ведь все энергийные имена в конечном счете выражали одно – обращённость Бога к миру» [7, 66]. Это проявлялось в исходящей красоте, в благодати, в свете, где все эти энергийные проявления онтологически не схожи с миром, они пронизывают, озаряют его, напоминая о божественном присутствии.

В понимании Григория Паламы, «озарение, или божественная и обоживающая благодать, есть не сущность, а энергия Бога» [6, 82-111]. Он говорит о том, что в благодати и есть сам Бог в своей полноте, наполняя и изменяя духовное восприятие человека, а божественные энергии становятся для молящегося всё более заметными, видимыми, открывая перед ним завесу – «Царство Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9, 1).

Проблема света в контексте идей исихазма стала основанием философии образа как теоретического и художественного осмысления связи Божественного и человеческого, выраженного в древнерусской иконе, озаряющей своим светом, богатством красок, внутренних духовных переживаний и глубокой философской рефлексии. Павел Флоренский писал: «Икона – и то же, что небесное видение, и не то же: это – линия, обводящая видение. Видение не есть икона, оно реально само по себе; но икона, совпадающая по очертаниям с духовным образом, есть в на-

шем сознании этот образ и вне, без, помимо образа, сама по себе, отвлеченно от него – не есть ни образ, ни икона, а доска» [10, 443].

Оттенки значения слов «образ» и «икона» едва отличимые. Слово «икона» в Византии было наполнено смыслом, включавшим в себя целую гамму семантических, эмоциональных и ассоциативных оттенков, и в переводе с греческого языка имело несколько значений: *изображение, образ, портрет, представление, видение*. Анализируя значения слова «икона», важно выделить два основополагающих перевода, а именно – *изображение и мысленный образ*. Сама икона сочетает в себе и материальное, а именно – *изображение*, и духовное – *мысленный образ*, где оба эти понятия органичны друг с другом, взаимосвязаны и неразделимы в своём соединении.

Идея света, нашедшая онтологическое обоснование в трудах античных и раннехристианских философов, получила своё концептуальное завершение в паламизме, в учении о нетварности света как божественной энергии. Рецепция этого учения связана с расцветом русской иконописи XIV в. и формированием в отечественной философии конца XIX – начала XX вв. **философии образа** – теоретического осмысления и внутреннего видения духовного в предметном изображе-

нии. Учение Григория Паламы, основанное на исследовании природы Фаворского света и идеи обожения, а также созерцательно-молитвенная практика оказали большое влияние на формирование отечественной философии образа, ставшей теоретическим продолжением «умозрения в красках».

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Василий Кривошеин. Преподобный Симеон Новый Богослов. – Париж, 1980.
2. Василий Кривошеин. Беседы св. Григория Паламы. Часть 3. – М., 1993.
3. Григорий Палама. Святогорский Томос. – Сб., 1972.
4. Дамаскин Иоанн. Три слова в защиту иконопочитания. – Спб.: Азбука-классика, 2001.
5. Дионисий Ареопагит. Божественные имена. Мистическое богословие. – Киев, 1991.
6. Лосский В.Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы. – М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2000.
7. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М.: Изд. МПУ, 1993.
8. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Инфоарт, 1991.
9. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. – М.: Инфоарт, 1991.
10. Флоренский П.А. Иконостас // Сочинения в 4 т. // Т. 2. – М.: Мысль, 1996.
11. W. Beierwaltes, Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. – München, 1957.

## РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 504.61:330.88

*Андрейчук Н.И., Макеев С.В.*

*Московский государственный областной университет*

### ТИПЫ ТЕХНОГЕННЫХ СИТУАЦИЙ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ\*

*N. Andreychuk, S. Makeev*

*Moscow State Regional University*

### TYPES OF MAN-CAUSED SITUATIONS IN SOCIAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT

*Аннотация.* Данная статья посвящена социально-философскому осмыслению техногенных ситуаций. Автор обращает внимание на односторонность существующих ныне и используемых в различных областях знаний классификаций чрезвычайных техногенных ситуаций. Нередко в этих классификациях нарушается признак единого основания, а сами эти классификации представляют собой лишь перечисление аномальных отклонений. Переход от классификации к типологии позволит взглянуть на техногенные ситуации как на целостность и тем самым будет способствовать видению взаимодействия как «нормальных», так и «аномальных» техногенных ситуаций. На базе предложенной типологии разработана и используется для оценки методика измерения, позволяющая определить индекс опасности и сравнивать разноплановые техногенные аварии.

*Ключевые слова:* техногенные ситуации, чрезвычайные техногенные ситуации, техническая реальность, типология техногенных ситуаций, техноген.

*Abstract.* The paper is devoted to social and philosophical understanding of man-caused situations. The author pays attention to unilateral character of the existing and used in different spheres of knowledge classifications of emergency man-caused situations. It often occurs that such classifications violate the rule of common ground and present themselves just lists of abnormal deviations. The transition from classification to typology will make it possible to look at man-caused situations as integrity, which stimulates detecting the interaction as "normal" and "abnormal" man-caused situations. On the basis of the suggested typology a measuring technique has been developed to identify the index of danger and compare different kinds of man-caused situations.

*Key words:* technogenic situations, extreme technogenic situations, technical reality, typology of technogenic situations, technogen.

Наука и техника оказывают прямое и косвенное влияние на все сферы жизнедеятельности современного общества, делая жизнь людей более комфортной, но в то же время порождают множество техногенных угроз, способных уничтожить как самого человека, так и всю жизнь на планете. Возникающие в этой связи техногенные ситуации, их роль и значение, настоятельная потребность их диагностики и прогнозирования столь велики, что выходят за пределы круга собственно научно-технических проблем, нуждаются в серьезном философском осмыслении. Наблюдается тенденция неуклонного ежегодного роста количества и

---

\* © Андрейчук Н.И.

масштабов аварий и катастроф техногенного характера и их последствий.

Статистика Международного центра исследования эпидемий и катастроф подтверждает мысль о том, что доля природных катастроф за последние двадцать-тридцать лет практически не увеличилась, число же техногенных катастроф выросло в десятки раз. В этих условиях техногенные ситуации превращаются в центральную тему, без осмысления которой невозможно адекватно оценить и понять суть происходящих событий современного техногенного общества.

В постиндустриальном обществе, к которому стремится наша страна, производство и порождённые им техногенные ситуации усложняются настолько, что права собственности, здравого смысла, интуиции и производственного опыта уже недостаточно для принятия эффективных решений [3, 171].

Одной из важнейших задач современного российского общества является эффективная защита от чрезвычайных техногенных ситуаций, снижение их масштабов и ущерба от них. Согласно статистическим данным, прямой ущерб от всех видов чрезвычайных ситуаций составляет в нашей стране свыше ста миллиардов рублей в год, а с учётом косвенных ущербов может достигать трёх процентов валового внутреннего продукта страны [1, 3]. Кроме того, не следует забывать о том, что чрезвычайные техногенные ситуации провоцируют социальную напряжённость в обществе. Поэтому способность государства и общества своевременно распознавать предпосылки техногенных кризисов и эффективно бороться с ними становится ключевой задачей обеспечения национальной безопасности.

В социально-философской литературе речь, как правило, идёт о различных классификациях чрезвычайных техногенных ситуаций, что свидетельствует об отсутствии целостного видения проблемы. Для устранения этого недостатка предлагается типология техногенных ситуаций, аномальным проявлением которых выступают чрезвычайные техногенные ситуации.

В основу разработанной типологии положена система критериев: а) *целостность* (соотношение нормального и аномального функционирования); б) *технологичность* (степень возрастания сложности техногенных объектов и сопутствующих им технологических цепочек); в) *пространственность* (масштаб пространственных воздействий на окружающую среду, человека, общество); г) *социальность* (степень материального, социального, духовного, физического воздействия на людей).

Последовательное применение этих критериев способствует получению представлений о двух диалектически взаимодействующих мегатипах (*техногенные ситуации* и их антипод – *чрезвычайные техногенные ситуации*) и трёх типах техногенных ситуаций: *элементном, локальном и глобальном*, которым соответствуют типы *чрезвычайных техногенных ситуаций: местный, муниципальный, межмуниципальный, региональный, межрегиональный, федеральный и трансграничный*.

Данная типология техногенных ситуаций позволяет реализовать методику измерения исследуемого феномена посредством установления единицы и шкалы измерения техногенных ситуаций, а также определения индекса их опасности. Эта методика может осуществлять количественно-качественные замеры и с помощью выявленного индекса опасности сравнивать разноплановые события.

Единицей измерения может быть признана абстрактная величина «техноген» (условно тгн), имеющая для каждого типа техногенных и чрезвычайных техногенных ситуаций свои значения, основанные на единой системе выработанных критериев (масштаб чрезвычайных ситуаций, границы распространения поражающих факторов, количество людей с нарушенными условиями жизнедеятельности, размер материального ущерба, информационный резонанс (особое значение придаётся оценке количества пострадавших людей)). Превышение показателей по любому из названных критериев, кроме информационного резонанса, автоматически переводит

тип чрезвычайной техногенной ситуации на соответствующий уровень. Шкала измерения рассчитана на диапазон от 0 до 700 тгн – уровень мегатипов. Заданы количественно-качественные значения для всей иерархии типов. Элементный тип техногенных ситуаций измеряется в диапазоне от 0 до 200 тгн, их аномальное функционирование способно породить местные (от 0 до 100 тгн) и муниципальные (от 101 до 200 тгн) чрезвычайные техногенные ситуации. Локальные техногенные ситуации оцениваются по шкале от 201 до 500 тгн, а их антиподы – межмуниципальные (от 201 до 300 тгн), региональные (от 301 до 400 тгн), межрегиональные (от 401 до 500 тгн) чрезвычайные техногенные ситуации. Глобальные техногенные ситуации фиксируются значениями от 501 до 700 тгн, в случае сбоя они способны породить федеральные (от 501 до 600 тгн) и трансграничные (от 601 до 700 тгн) чрезвычайные техногенные ситуации. В соответствии с названными показателями по каждой техногенной и чрезвычайной техногенной ситуации устанавливается сумма баллов, которая и рассматривается как индекс опасности.

Элементные техногенные ситуации позволяют лучше уяснить механизм взаимодействия техногенных объектов, технологий с окружающей средой, причины возникновения сбоев в их функционировании и выработать эффективную систему мер по их недопущению. Решение этих задач представляет собой исследовательскую сложность, так как речь идёт о множестве разномасштабных, разновременных функционирующих техногенных объектов и процессов.

Можно выделить наиболее часто встречающиеся подтипы элементных техногенных ситуаций: *простой, комплексный, системный*. Простой подтип характеризуется фрагментарными, преимущественно – личностно-бытовыми задачами, реализуемыми посредством отдельных технических объектов, технологий в интересах небольшого числа людей (строительство зданий, перелёты на самолёте и т.д.). Комплексный подтип характеризуется реализацией целей, выходящих

за пределы личностно-бытовых задач, обслуживающих интересы людей, проживающих в муниципальном образовании. Системный подтип – это техногенные социально значимые системы функционирования (полёт международной космической станции, функционирование гидроэлектростанций).

Технологические нарушения в этом типе способны породить либо местные, либо муниципальные чрезвычайные техногенные ситуации. Местные чрезвычайные техногенные ситуации возникают, если число пострадавших не превышает десяти человек, границы зон поражающих факторов не выходят за рамки техногенного объекта, количество людей с нарушенными условиями жизнедеятельности – не более ста, а размер материального ущерба не превышает тысячекратного минимального размера оплаты труда (мрот). Статистика свидетельствует, что большинство чрезвычайных техногенных ситуаций имеет локальный характер – до 80%. Муниципальные чрезвычайные техногенные ситуации характеризуются следующими показателями: количество пострадавших людей – свыше десяти, но не более пятидесяти человек; количество людей с нарушенными условиями жизнедеятельности – свыше ста, но не более трёхсот; размер материального ущерба – свыше тысячи, но не более пяти тысяч мрот; границы поражающих факторов не выходят за пределы муниципального образования.

За поддержание безопасности элементных техногенных ситуаций и ликвидацию последствий чрезвычайных техногенных ситуаций этого уровня отвечают органы местного самоуправления. Основными направлениями их деятельности должны стать: предупреждение чрезвычайных ситуаций (ЧС), смягчение последствий от ЧС, возмещение ущерба. Основой их деятельности должны стать: паспортизация техногенных объектов на их территории; автоматизация систем централизованного и локального оповещения населения; внедрение современных систем контроля за техногенными объектами; сокращение времени реагирования на

чрезвычайные техногенные ситуации и т.д.

Локальные техногенные ситуации следует рассматривать в диалектической взаимосвязи общего, особенного и единичного. Они содержат в себе как черты, присущие *элементным (единичным)* техногенным ситуациям (разнообразие форм проявления, своего рода уникальность деталей каждой ситуации и т.д.), так и признаки, принадлежащие *глобальным (общим)* техногенным ситуациям (большой материальный ущерб, достаточно высокий уровень социальной напряжённости и т.д.). Именно поэтому изучение локальных техногенных ситуаций способствует лучшему пониманию тенденций развития как элементных, так и глобальных техногенных ситуаций.

Сбой в локальных техногенных ситуациях может стать источником межмуниципальных, региональных и межрегиональных чрезвычайных техногенных ситуаций. Межмуниципальные чрезвычайные техногенные ситуации являются носителями следующих признаков: поражающие факторы распространяются на территории двух и более муниципальных образований, расположенных в одном субъекте; количество людей с нарушенными условиями жизнедеятельности превышает сто человек, но не более трёхсот; размер материального ущерба превышает тысячу, но не более пяти тысяч мрот; количество пострадавших людей – более десяти, но не превышает пятидесяти человек.

Региональным чрезвычайным техногенным ситуациям свойственны следующие характерные черты: поражающие факторы не выходят за пределы субъекта РФ; количество людей с нарушенными условиями жизнедеятельности превышает триста, но не более пятисот человек; размер материального ущерба превышает пять тысяч, но не более пяти миллионов мрот; количество пострадавших людей – свыше пятидесяти, но не более пятисот человек. Эти чрезвычайные техногенные ситуации происходят в промышленно развитых регионах и составляют 2-3% в общем объёме чрезвычайных техногенных ситуаций.

Можно выделить следующие параметры межрегиональных чрезвычайных техногенных ситуаций: поражающие факторы затрагивают территорию двух и более субъектов РФ; условия жизнедеятельности нарушены более чем у пятисот, но не более тысячи человек; материальный ущерб – свыше пятисот тысяч, но не более пяти миллионов мрот; количество пострадавших людей – свыше пятидесяти, но не более пятисот человек. Статистика показывает, что удельный вес данного типа не превышает 0,4% в год среди чрезвычайных техногенных ситуаций, происходящих в нашей стране.

Статистические данные и теоретические обобщения, содержащиеся в социально-философской литературе, позволяют установить, что глобальные техногенные ситуации приобрели статус планетарной оболочки по своей роли, массе, значению, сопоставимой с биосферой [4, 149], и зафиксировать следующую теоретическую позицию: а) глобальные техногенные ситуации есть функционирующая техническая реальность цивилизации или значительной её части; б) глобальные техногенные ситуации проявляются как результат диалектического взаимодействия техносферы и ноосферы; в) *техносфера* – это форма настоящего, действительного существования глобальных техногенных ситуаций, фиксирующая реально сложившуюся и функционирующую со всеми присущими ей достоинствами и недостатками техническую реальность; г) *ноосфера* есть форма будущего, желаемого состояния глобальных техногенных ситуаций, определяющая стратегические замыслы, масштабы, темпы потенциального развития технической реальности; д) каждой глобальной техногенной ситуации была присуща как своя *техносфера*, реально отражающая уровень и количество материального производства, науки, техники, так и своя *ноосфера* – идеальное представление о новом стратегическом видении развития цивилизации и её материально-технической основе.

Чрезвычайные техногенные ситуации этого уровня проявляются в федеральном и трансграничном типах. Федеральная чрез-

вычайная техногенная ситуация характеризуется признаками: поражающие факторы не выходят за пределы РФ; условия жизнедеятельности нарушены более чем у тысячи человек; размер материального ущерба превышает пять миллионов МРОТ, число пострадавших людей – свыше пятисот.

В настоящее время в России находится свыше 45 тысяч опасных техногенных объектов различного типа и форм собственности. Зафиксировано, что многие потенциально опасные техногенные объекты топливно-энергетического комплекса имеют выработку проектного ресурса на уровне 75-90%, что увеличивает риск возникновения на них чрезвычайных техногенных ситуаций федерального уровня. *Трансграничные* чрезвычайные техногенные ситуации скорее продекларированы, чем содержательно проработаны, и нуждаются в дальнейшем исследовании. Важнейшим их признаком является выход поражающих факторов за пределы РФ (катастрофа на четвёртом энергоблоке Чернобыльской АЭС в 1986 г.), либо чрезвычайные ситуации, которые произошли за рубежом и затрагивают территорию нашей страны (сброс отходов химического производства в КНР, попавший в воды Амура).

Предложенная типология техногенных ситуаций, а также методика их измерения, определения индекса опасности, условной единицы измерения – один из возможных вариантов градации. Можно не соглашаться с какими-то из предложенных критериев, оценочных баллов, но главная исследовательская задача состоит в том, чтобы показать не только теоретическую, но и практическую значимость высказанных идей и рекомендаций.

Несомненно, данная типология и методика измерения техногенных ситуаций нуждается в дополнительной доработке, требует объединения усилий философов, представителей технических и естественных наук, руководителей-практиков различного уровня. Их совместные усилия будут способствовать эффективной разработке организационных,

теоретических, методологических и технических основ прогнозирования и предотвращения техногенных катастроф, аварий [2, 175]. Социально-философское исследование становится насущной необходимостью в деле создания безопасной жизнедеятельности населения нашей страны.

Сказанное позволяет сделать ряд социально-философских выводов.

Во-первых, «атомарным элементом» функционирующей технической реальности являются элементарные техногенные ситуации, представляющие собой техногенные процессы, возникающие вокруг отдельного техногенного объекта, происходящие в диапазоне от простых бытовых до промышленно оформленных (цех, завод, предприятие) состояний, удовлетворяющие потребности человека и не выходящие своей значимостью и последствиями за пределы территории муниципального образования.

Во-вторых, локальные техногенные ситуации создаются и функционируют как совокупность (система) техногенных объектов, необходимых для поддержания комфортного уровня жизни населения в регионах и обеспечения безопасности населения в случае чрезвычайных техногенных ситуаций.

В-третьих, глобальные техногенные ситуации – это функционирующая в форме техносферы и ноосферы техническая реальность цивилизации, обеспечивающая жизнедеятельность огромного числа людей и оказывающая значительное воздействие на всю страну и цивилизацию в целом.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Атлас природных и техногенных опасностей в Российской Федерации. – М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2005.
2. Кудрин Б.И. Исследование технических систем как сообществ изделий-техноценозов // Системные исследования: методологические проблемы // Ежегодник. – М.: Наука, 1980.
3. Макеев С.В. Концепции технократизма. – М.: МГОУ, 2009.
4. Попкова Н.Г. Философия техносферы. – М.: Либроком, 2009.

УДК 504.61:351

**Андрейчук Н.И.**

*Московский государственный областной университет*

## **ТЕХНОГЕННЫЕ СИТУАЦИИ КАК ФЕНОМЕН И КАТЕГОРИЯ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ\***

**N. Andreychuk**

*Moscow State Regional University*

### **MAN-CAUSED SITUATIONS AS A PHENOMENON AND CATEGORY: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS**

*Аннотация.* Современные техногенные кризисы, аварии, катастрофы трудно поддаются прогнозированию, что делает проблему техногенных ситуаций значимой. В статье удалось упорядочить содержание близких по значению понятий «техническая реальность» (совокупность всех технических достижений), «техника» (техническая реальность в статике), «техногенные ситуации» (функционирующая техническая реальность). Проблема техногенных ситуаций рассматривается в двух основных аспектах: феноменологическом и категориальном. Феноменологическое рассмотрение позволило определить относительно самостоятельный статус техногенных ситуаций как социально-технического явления, а также установить присущую ему имманентную противоречивость, многозначность проявления и сложную структуру функционирования. Категориальное осмысление позволило дать определение, провести типологию техногенных ситуаций и выявить методику определения их индекса безопасности.

*Ключевые слова:* техногенные ситуации, техника, техническая реальность, чрезвычайные техногенные ситуации.

*Abstract.* That present-day man-caused crises, accidents and catastrophes are difficult to forecast makes the problem of man-caused situations significant. The article has succeeded in putting in order the content of such closely connected notions as "technological reality" (the aggregate of technological achievements), "technology" (technological reality in statistics) and "man-caused situations" (technological reality in action). The problem of man-caused situations is considered in two aspects: phenomenological and categorical. Phenomenological consideration has allowed us to determine a relatively independent status of man-caused situations as a social and technical phenomenon as well as their immanent contradiction, multiple manifestations and complicated structure of functioning. Categorical consideration has made it possible to define, sort out man-caused situations and elaborate the technique of identifying their index of safety.

*Key words:* man-caused situations, technology, technological reality, emergency man-caused situations.

Для своевременного реагирования на все возрастающие и усложняющиеся вызовы технократического общества необходима разработка эффективной методологии, позволяющей получать и перерабатывать необходимую информацию о характере и состоянии техногенных ситуаций, уметь диагностировать и прогнозировать их динамику [1, 98-217; 3, 6-57].

Методологический «срез» техногенных ситуаций позволяет детализировать «связь техники с творческой, преобразующей природой человека» (Х. Ортега-и-Гассет) в виде конкретных методик (технологий), нацеленных на получение заранее запланированного, практически значимого результата. Исследование феномена техногенных ситуаций имеет и ярко выраженную праксиологическую значимость. Представления о техногенных ситуациях как компоненте духовного мира человека неизбежно переходят в практические действия, посредством которых общество и человек реализуют свои ценностные ориентации [5, 7-78].

Последовательное применение основных положений познавательного-ценностного подхода способствовало уточнению содержательных характеристик близких по значению исходных понятий данного исследования – «техника», «техническая реальность», «техногенная

---

\* © Андрейчук Н.И.

ситуация», установлению их взаимосвязей и преодолению категориальной неупорядоченности. Анализ множества социально-философских и философско-технических точек зрения дал возможность установить, что категория «техногенные ситуации», в отличие от категории «техника», почти не употребляется в научном обороте и устоявшегося категориального статуса не имеет. Обилие разнообразных определений категорий «техническая реальность» и «техника» также не способствует установлению научной ясности в этом вопросе.

Существует категория «техническая реальность», посредством которой обозначается вся система технических знаний, технологий, технических образцов, технических стереотипов. Техническая реальность представлена в двух аспектах: *статическом состоянии*, для обозначения которого употребляется категория «техника», а также *функциональном состоянии* – в этом случае используется категория «техногенная ситуация». Таким образом, предельно краткое определение категории «техногенная ситуация» – это *функционирующая техническая реальность*. Техническую реальность следует представлять как бесконечную череду сменяющих друг друга техногенных ситуаций в определённых культурно-исторических условиях.

Процесс философского осознания самостоятельного онтологически-бытийного статуса техногенных ситуаций шёл от введения философами античности в научный оборот понятий «технэ» как противопоставления природе искусственного естественному – через формирование философско-методологических представлений об инженерии в эпоху Нового времени и создание технических наук (конец XIX – начало XX вв.) – к возникновению особой рефлексии в виде философии техники.

В античности техногенные ситуации формировались и развивались, главным образом, методом «проб и ошибок», базировались на техническом опыте поколений. В известной степени для создания техногенных ситуаций использовались математические расчёты и

другие виды научных знаний, но это было скорее исключением, чем правило. Опыт создания технических артефактов был главным, определяющим и необходимым для человеческой деятельности по выведению и реализации из скрытого состояния «фюзиса» конкретных технических ситуаций человеческой деятельности, истинным творцом которых представлялось божественное провидение.

В Новое время произошло признание не только автономного характера природы как бесконечного источника естественных материалов, сил, энергий, но и техногенных ситуаций, посредством которых человек научился приспособлять природу для своих нужд. Это стало возможным благодаря возникновению и эффективному функционированию инженерной техники, основанной на союзе естественных и технических знаний. Философские представления об инженерии стимулировали интеллектуальные изыскания техников на создание «новой природы» посредством реализации достижений «логики открытий» (о чём мечтал Ф. Бэкон). Технические изобретения и инженерное конструирование стали основными двигателями нового понимания онтологического статуса техногенных ситуаций, что способствовало ускоренному развитию естественнонаучной и технической рациональности.

Формирование техногенных ситуаций на основе технических наук способствовало осознанию мысли о том, что человек превращается в демиурга, способного создавать невиданные до этого технические миры. Разраставшиеся масштабы техногенных ситуаций, превращение их в мощную планетарную силу делали самостоятельный онтологически-бытийный статус их существования более очевидным. Одновременно с этим нарастали и деструктивные процессы в функционировании техногенных ситуаций, природа которых была изучена слабо и в силу этого обстоятельства осталась неясна, чаще всего объяснялась как возмездие за человеческую гордыню. Всесилие и масштабность техногенных ситуаций вызвали к жизни ряд глобальных кризисов: *экологический* (приро-

да не успевала адаптироваться к стремительному развитию техногенной цивилизации, беспощадно эксплуатирующей природу, несущей разрушение, негативные необратимые изменения природы), *антропологический*, порождаемый неконтролируемыми изменениями самой человеческой природы (современные техногенные ситуации поставили себе на службу человека, превратив его в один из видов сырья, подлежащего обработке, который уже не в состоянии освободиться от «власти» им же созданной техники).

Возникшие глобальные мировоззренческие и методологические вопросы требовали не менее значимых масштабных ответов, что способствовало возникновению особой области философской рефлексии – философии техники. Обобщение накопившегося эмпирического материала и результатов проведённых теоретических исследований позволило установить самостоятельный онтологически-бытийный статус техногенных ситуаций, который даётся сознанию в виде негативных и позитивных событий. Относительная самостоятельность техногенных ситуаций проявляется в их существенной зависимости от человеческой интеллектуальной и материально-технической деятельности, от степени развития культуры.

Важным, существенным признаком техногенных ситуаций является присущая этому феномену внутренняя противоречивость. Установлена неустранимость противоречий природы техногенных ситуаций. С одной стороны, техногенные ситуации противостоят природе, искусству, языку, в конечном счёте – и самому человеку, что было зафиксировано ещё в античной философии. С другой стороны, по мере вызревания сложности и масштабности техногенных ситуаций всё отчетливее становилась другая характеристика исследуемого феномена, полностью исключая обозначенную дихотомию. Техногенные ситуации являются важнейшим проявлением человеческой деятельности и бытия культуры; онтологическая самостоятельность существования техногенных ситуаций вне человеческой деятельности, вне

культурно-исторических традиций становится невозможной. Обозначенная дилемма – «техногенные ситуации противостоят природе и не могут существовать вне природы» – носит неразрешимый характер, так как имманентно присуща исследуемому феномену и постоянно придаёт актуальность осмыслению техногенных ситуаций.

Значимым существенным признаком техногенных ситуаций как феномена является многозначность их проявления и сложность структуры. Преодоление исторически сложившегося в философской мысли натуралистического понимания сущности техники, как почти исчерпавшей свой познавательный потенциал, позволило зафиксировать многозначность проявления природы техногенных ситуаций: а) как проявление сложных научных и технических процессов; б) как «инструмент» (функционирующие технические средства, орудия), удовлетворяющий определённую человеческую потребность; в) как особую среду обитания человека.

Структурно в феномене техногенных ситуаций, с учётом их культурно-исторической рациональной реконструкции, выделены следующие элементы: отношение к природе, технические знания, технические образцы (артефакты), технологии, социально-технические стереотипы. Последовательное применение этой структуры позволило зафиксировать и охарактеризовать историко-онтологические типы техногенных ситуаций, условно обозначенных как технический дилетантизм, техническое ремесленничество, инженерный техницизм и его подтипы: механический, инженерный и системотехнический [2, 12-63].

Обнаруженные подходы в понимании техногенных ситуаций с известной долей условности могут быть названы *натуралистическим, антропологическим и праксиологическим*. В натуралистической парадигме категория «техногенные ситуации» эволюционировала от дихотомического противопоставления «естественное – искусственное», свойственного античной философии, – через дополне-

ние признака «искусственный» новым признаком «эмпирический», характерным для философской мысли Нового времени, – к последующему дополнению «эмпирического» критерием «теоретический», проявившемуся в философских исканиях с XVIII в. по наше время. Категория «техногенные ситуации» определялась как «естественно-искусственная среда». Представителями такого подхода были Платон, Аристотель, Ф. Бэкон и другие мыслители. В антропологической парадигме категория «техногенные ситуации» также прошла несколько содержательных этапов: от «органопроекции» (Э. Капп), утверждавшей, что техника – это образ и подобие человеческих органов, – через восприятие функционирующей техники как «символа бытия человека» (М. Хайдеггер) – к пониманию техногенных ситуаций в качестве «реализации самого человека» (Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс) [4, 164-168; 6, 45-62; 7, 119-125]. Категория «техногенные ситуации» определялась как «человек – звено машинного оборудования». В праксиологической парадигме категория «техногенные ситуации» разрабатывалась от анализа содержания технического действия – через техническую деятельность (А. Эспинас, Ф.Энгельс) – к промышленному производству (Ф. Юнгер, К. Маркс) и фиксировалась в виде следующих определений: «организованное хищничество», «всеобщая техническая деятельность». Становится очевидной необходимость учёта конкретных исторических условий и культурно-бытовой среды для адекватного понимания содержательных изменений и преодоления односторонности перечисленных парадигм.

Исследуемая категория обладает следующими существенными признаками: 1) *по направленности* – техногенные ситуации телеологичны, представляют собой диалектический процесс (отражение настоящего и потребности будущего), реализуемый посредством технических средств воздействия на человека, общество, окружающую среду; 2) *по содержанию* – техногенные ситуации являются объективно существующими, искусственно созданными, наукоёмкими образованиями,

противодействующими природе, культуре, цивилизации и в то же время вырастающими из них и взаимодействующие с ними; 3) *по происхождению* – техногенные ситуации обладают ярко выраженной конкретной исторической и культурной обусловленностью; 4) *по специфике проявления* – техногенные ситуации многофакторны, целостны, альтернативны, относительно безопасны.

Определение «техногенных ситуаций» должно не только стремиться к наиболее адекватному отражению содержательной природы исследуемого феномена, но и отличать его от природных и биосоциальных ситуаций. Оно должно способствовать разработке типологии техногенных ситуаций.

Таким образом, во-первых, исследование природы исходных категорий «техническая реальность», «техника», «техногенные ситуации» помогает раскрыть их содержание и упорядочить отношение между ними. Категория «техническая реальность» в статическом аспекте обозначается в социально-философской литературе как «техника», в функциональном аспекте – как «техногенные ситуации». Во-вторых, феноменологическое осмысление техногенных ситуаций способствует выявлению присущих этому явлению существенных признаков: самостоятельный онтологически-бытийный статус существования, имманентную противоречивость и динамичность, многозначность проявления и сложную структуру. В-третьих, категориальное осмысление позволяет дать дефиницию исследуемому явлению: техногенные ситуации есть социально-философская категория для обозначения целенаправленно сложившейся в конкретных исторических условиях функционирующей технической реальности, нуждающейся в безопасном воздействии искусственно созданных механизмов и технологий на человека, общество, окружающую среду.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Макеев С.В. Концепции технократизма. – М.: Изд-во МГОУ, 2009.
2. Макеев С.В. Общество: техника и технократия.

- М.: Изд-во МГОУ, 2001.
3. Макеев С.В. Феномен технократизма: социально-философский анализ. – М.: Изд-во МГОУ, 2005.
4. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Избранные труды. – М.: Весь Мир, 2000.
5. Попкова Н.В. Философия техносферы. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009.
6. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.
7. Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.

УДК 130

**Китаев Д.Г.**

*Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова*

## **СВОБОДА И ДУХОВНОСТЬ\***

**D. Kitayev**

*Magnitogorsk State Technical University*

## **FREEDOM AND SPIRITUALITY**

*Аннотация.* В статье показано соотношение свободы и феномена духовности. Представлено определение духовности. Свобода раскрывается во взаимосвязи с творчеством через творческую активность и с ответственностью – через рефлексивную осознанность действий. Свобода в соотношении с творчеством и ответственностью выступает как концептуальная программа качественного бытия человека. Данное положение служит основанием для выделения свободы как онтологического основания духовности.

*Ключевые слова:* духовность, свобода, творчество, ответственность, концептуальная программа бытия, рефлексия.

*Abstract.* The paper shows the correlation between freedom and spirituality and gives the definition of the latter. Freedom is revealed in its connection with creativity (through creative activity) and responsibility (through reflective perception of actions). Freedom in its correlation with creativity and responsibility presents a conceptual program of man's qualitative being. The latter statement is fundamental in distinguishing freedom as ontological basis of spirituality.

*Key words:* spirituality, freedom, creativity, responsibility, conceptual program of being, reflection.

Человек изучается и характеризуется во многих аспектах. Сознание человека устроено таким образом, что в нём **единое бытие** разделяется на *мир материальных объектов* и *мир идеальных образований*, относительно человека – *внешний* и *внутренний*. Эти два пласта бытия взаимосвязаны и взаимодополняемы. Человек, сообразно содержанию мира идеальных образований, выстраивает линию поведения в социуме, что выражается в его поведении и поступках. Одним из инструментов, формирующих мир идеальных образований, выступает **рефлексия**. Благодаря *рефлексии* становится возможным **самопознание** и **духовное совершенствование** человека, оформление нравственно-этических составляющих внутреннего мира человека. Нравственно-этические составляющие формируют у человека понимание духовного как такового и, в частности, *духовности*. **Духовность** как следствие развитой рефлексии человека является неотъемлемой частью мира идеальных образований человека.

Актуальность данной статьи обуславливается неоднозначностью трактовок феномена *духовности* и его категориального определения. Проблемная область статьи ограничивается

---

\* © Китаев Д.Г.

описанием понятия *свободы* и его соотношения с феноменом *духовности*.

В рамках данной статьи дадим определение *духовности*. *Духовность* — это интегральная характеристика личности, объединяющая в себе *свободу* (как определённую степень самоидентификации и осознания), *ответственность* — в качестве определённой степени автономии от свободы — и *творчество* (как стремление к эстетически-прекрасному и активно-деятельностную позицию). *Духовность* сама по себе — многомерный феномен и только этими понятиями не исчерпывается. В данной статье будет проследиваться роль и место свободы в структуре духовности. Будут выявлены основные характеристики свободы, определено иерархическое соотношение свободы и духовности.

Идею свободы определяют через такие понятия, как *возможность выбора*, *отсутствие принуждения*, *направленность волеизъявления на что-либо* и т.д. Важно отметить, что свобода обязательно включает в себя обозначенные выше определения, но сама свобода не равноценна ни одному из них как в сумме, так и по отдельности. Идея свободы не может отождествляться со свободой вообще, потому что идея свободы — «позднейший продукт саморефлексии человека», хотя наличие идеи свободы является начальным пунктом для осмысления последней (Онтология свободы) [3, 105]. В структуре духовности *свобода* является одной из фундаментальных составляющих, наличие которой, наряду с *творчеством* и *ответственностью*, делает возможным непосредственное определение духовности. Приблизиться к описанию свободы можно через понятие «свободно совершаемого акта», описываемое С.А. Левицким, в котором соединяются вместе такие качества: отсутствие принуждения и наличие возможности выбора. Рассмотрим каждое из них в отдельности.

*Проблематика выбора* органично примыкает к *проблематике свободы*. В поступках человека ситуация выбора является ключевой. *Квинтэссенция свободы* проявляется непосредственно в самом акте выбора, именно

в тот момент, когда человек осознанно делает выбор. Это максимальный момент осознанного действия.

Перед тем как сделать выбор, человек осмысливает ситуацию. В это время он терзаем сомнениями духа; возникает неопределённость перед множеством возможных альтернатив. Такое состояние нельзя назвать свободным. Но в тот момент, когда человек принял окончательное решение, наступает «освобождение», психологическое состояние облегчения. Можно сказать, что свобода в этот момент чувствуется особенно ярко, представляется наиболее доступной для понимания.

Отсутствие внешнего принуждения рассматривается человеком как наиболее естественное его состояние, как одна из предпосылок к дальнейшему действию. Это связано с тем, что человек — активное, живое, подвижное существо, и состояние противоположное грозит ему гибелью, а значит — потерей всякой свободы.

*Состояние активности* всегда связано с *направленностью волеизъявления на что-либо*. А эта взаимосвязь, в свою очередь, определяется предшествующим выбором. Осмысливание возможных траекторий выбора подразумевает под собой не столько альтернативу между несколькими вариантами, сколько творческий поиск среди множества возможностей именно тех, которые будут отвечать различным требованиям индивида. Не последнюю роль в этом списке занимают *нравственно-этические требования*. *Нравственно-этические требования* определяют возможные варианты выбора, предполагая ответственность за совершаемое действие, поступок. Сведение свободы только к выбору, а также выбор, ограниченный только готовыми траекториями действия, нивелируют свободу, делая полностью её зависимой от выбора.

Понимание свободы влияет на поступки человека. Ясперс в своём произведении «Смысл и назначение истории» утверждает: «Истина, которой я живу, существует лишь благодаря тому, что я становлюсь тождест-

венным ей» (Философская вера, I) [4, 421]. То же самое можно утверждать в ситуации соотношения свободы и понимания человеком идеи свободы: свобода для человека существует только тогда, когда человек стремится стать тождественным ей, как идее. А это происходит в том случае, когда у человека есть чёткое понимание того, что есть свобода. Если в действиях человека отсутствует стремление к рефлексивному осмыслению ситуации и осознанию собственного влияния на ход событий, то о свободе действия и о свободе вообще говорить не приходится.

Осознанный поступок человека, совершённый согласно сделанному выбору, предполагая возможную ответственность, можно назвать «свободно совершённым актом». Но *свободно совершённый акт* не есть *свобода*, потому что свобода является предварительным условием для любого действия. «Свобода по смыслу своей сущности онтологически предшествует совершаемым свободно актам, ибо свобода первичнее своих проявлений. «...» Свобода – в сущем» (Онтология свободы) [3, 133]. Получается, что свобода предшествует бытию, находится вне бытия. Если же представить свободу (об этом говорил Бердяев Н.А.), лежащей вне бытия, как ему предшествующей, то свобода выступает трансцендентной, непостижимой сущностью. В результате свобода для человека перестаёт существовать и становится аспектом некоей божественной сверхсилы, недоступной человеческому пониманию. Если предположить, что свобода лежит в бытии, как в потенциальности, то, следовательно, свобода проявляется в онтологическом аспекте и становится доступной человеческому пониманию. В этом случае свобода представляется как предпосылка к некоему «качественному бытию» человека, потому что качество заложено в бытии как потенциальность бытия. Если представлять человека как существо, действующее в бытии, то действия человека должны исходить от желаний, а желания должны соотноситься с потенциальностью бытия.

Соприкосновение потенциальности бытия и желаний человека определяет границу

его свободы, но эта граница не является фиксированной, она всегда подвижна. «Нельзя мыслить свободу статически, нужно мыслить динамически» (Самопознание, II) [1, 315]. Человек, претендующий на определение себя как свободного, активен. Можно сказать, что его свобода заключается в динамичности, активности. Посредством активности как постоянства искания новых возможностей для реализации потенциала человека, свобода соотносится с творчеством. Это можно назвать *творческой активностью*. Творческая активность, прилагаемая к бытию, предполагает поиск нового.

Свобода обязательно включает в себя активность, динамичность. Это одна из обобщённых по своей сути характеристик свободы. Активность должна прилагаться к чему-либо, а стало быть, характеризуется направленностью, избирательностью, предметностью. Мы можем назвать такую активность – *творческой*.

Следовательно, творчество подразумевает под собой поиск нового. Частное проявление нового – есть новизна.

Благодаря органичной связи свободы и творчества в свободе присутствует новизна, как потенциальная степень нового. Новизна, присущая творчеству, заключается в том, что создаётся что-то принципиально новое в действительности или происходит видоизменение уже существующего. То же самое можно сказать и о свободе, только в иной смысловой плоскости. Это проявляется в осознанности действий и принятии ответственности за возможные последствия.

Понимание свободы в соотношении с творчеством и ответственностью позволяет характеризовать свободу как осуществление некоего «качественного бытия». Предпосылкой к рассмотрению свободы как стремления к некоему «качественному бытию» человека является самоидентификация человека на фоне бытия. «Самосознание субъекта и есть самосознание свободы. Корень идеи свободы – в самосознании “я”, в сознании его отличности от “мира объектов”» (Гносеология свободы) [3, 104]. Такая диспозиция прояв-

ляется, когда человек выделяет себя на фоне остального бытия, но при этом осознаёт непрерывную с ним связь и ответственность за всё происходящее с самим человеком, а также всем тем, что его окружает. «Ценность каждого единичного образования покоится только в нём самом, в его ответственности за самого себя «...», но всякий раз это нечто разделяемое с другими. В нём индивид находит себя, найдя собственную свободу, собственное бытие» (Индивид и свобода) [2, 196].

Свобода находится на границе между желаниями человека и потенциальностью бытия. Она связана с творчеством как сфера многообразия возможностей человека и его подходов к бытию. Свободу можно соотнести с ответственностью через осознание человеком самого себя и своего места в бытии. Граница простирается там, где у человека появляется желание ощущать свободу и её присутствие как некоего качества, укоренённой в человеке абстрактной идеи. «Свобода, личность, творчество лежат в основании моего мироощущения и мирозерцания» (Самопознание, II) [1, 313].

Свобода есть стремление человека к хождению в бытии качественно нового состояния самого себя: стремление к «качественному бытию», направленному на поиск гармоничного соотношения в себе собственных желаний с потенциальностью бытия. Свобода соотносится с высокой степенью самоидентификации и осознания человеком действительности, своего места в мире, что само по себе уже выступает как предпосылка к качественно иному бытию человека. Свобода – стремление человека к пониманию бытия, обладающего определённым качеством («качественное бытие»). Собственно, качест-

вом человек наделяет бытие самостоятельно, выявляя при этом смысловую нагруженность бытия. Качество определяется тем, что человек рефлексивно осмысливает бытие, осознаёт непрерывную с ним связь, принимает на себя ответственность и осуществляет творческий поиск возможностей для самореализации. Рассмотрение свободы как стремления к «качественному бытию» показывает её взаимосвязь с творчеством и ответственностью. Стремление к такому качественно новому окрасу бытия характеризует человека как самостоятельного субъекта мысли. Свобода предстаёт как концептуальная программа качественного бытия человека, обладая при этом спецификой общезначимости, многоаспектности, неисчерпаемости, идеальности. Если соотносить свободу и духовность, то свободу можно выделить как онтологическое основание духовности. Свобода в соотношении с творчеством и ответственностью раскрывается на онтологическом горизонте как самодостаточный элемент. Свобода, представленная в качестве онтологического основания духовности, помогает прояснить содержание и трактовку этого феномена.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Сочинения. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2005. – 640 с. – (Антология мысли).
2. Зиммель Георг. Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – 607 с. – (Лики культуры).
3. Левицкий С.А. Трагедия свободы / Составление, послесловие и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон, 1995. – 512 с. – (История философии в памятниках).
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

УДК 122

**Князева И.В.**

*Воронежский государственный архитектурно-строительный университет*

## **МАНИПУЛЯЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫМ СОЗНАНИЕМ И СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА\***

**I. Knyazeva**

*Voronezh State University of Architecture and Civil Engineering*

### **MANIPULATION OF PUBLIC CONSCIOUSNESS AND MAN'S FREEDOM**

*Аннотация.* В статье исследуется феномен свободы человека в условиях манипуляции общественным сознанием. Рассматривается онтология и генезис свободы, определяется её пространство в условиях социальной манипуляции в разные периоды исторического развития человечества в различных школах философской мысли. Обосновывается «бытийный» статус феномена свободы в условиях социальной манипуляции. Представлен новый аспект манипуляции общественным сознанием по отношению к феномену свободы человека.

*Ключевые слова:* манипуляция, общественное сознание, свобода, власть, статус.

*Abstract.* The paper researches the phenomenon of man's freedom in the circumstances of public consciousness being manipulated. The ontology and genesis of freedom is considered, its scope is determined under the conditions of social manipulation in different periods of man's historical development and in different philosophical schools. The "being" status of freedom is substantiated in the circumstances of social manipulation. A new aspect of public consciousness manipulation has been presented in its relation to man's freedom.

*Key words:* manipulation, public consciousness, freedom, power, status.

Манипуляция общественным сознанием, рассматриваемая как социокультурный феномен, существующий на протяжении всей истории развития человечества, только становится предметом анализа социально-философского дискурса. Отметим, что мы понимаем *манипуляцию* в широком смысле как неосознанное управление, относя её к функциональным характеристикам социальной системы (в узком смысле *манипуляция* есть осознанное явление, выражающееся в рекламе, пиар- и политтехнологии, пропаганде и т. п.). *Манипуляция*, в широком смысле слова, тесно связана с властью – *кратией*, ориентированной на сохранение стабильности, социального порядка, сохранение социокультурной идентичности системы. Манипуляция включается в нормативную регуляцию, определяющую социализацию личности, унификацию поведения, интеграцию индивидов в общество, согласование интересов, социальную ориентацию и средства контроля над девиантным поведением. Нормативный аспект культуры присущ как материальной, так и духовной сферам человеческой деятельности. Отсюда – тесная связь *норм* и *ценностей*. Через реализацию нормативных стандартов происходит сохранение идентичности социальной системы. Нормативный аспект культуры выступает источником управления, контроля и функционирования власти [7, 102-103]. Поэтому *манипуляция* как функциональное свойство социальной системы носит универсальный характер.

Как же определить пространство *свободы*? Дело заключается в том, что проблема реализации свободы в условиях социальной манипуляции, соотношение этих категорий, определяющих сущностные характеристики человеческого бытия, в отечественной и зарубежной философской литературе практически не рассматривались. А между тем категория *свободы* и её структурные компоненты (свобода воли, свобода выбора, ответственность, самоопре-

---

\* © Князева И.В.

деление личности), её трансформация, динамика развития позволят отразить уровень, объём и формы манипуляции общественным сознанием на конкретных этапах исторического развития человечества.

Целью данной статьи является исследование понятия «свобода», определение бытийности свободы в условиях социальной манипуляции.

Процесс развития человеческой истории связан с ростом персонализации человека, то есть его личностного начала и свободы.

В древнегреческой философии специального интереса к свободе не наблюдается. Это объясняется не только спецификой представлений, которые в то время носили печать мифологического мировоззрения, но и убежденностью в том, что каждый момент существования человека предопределен решением рока. По словам А.Ф. Лосева, «свобода воли в классической древности никак не расходится с определением судьбы» [5, 539].

Поскольку в древнегреческих полисах свобода осуществлялась прежде всего посредством реализации политических свобод, то акценты исследования данной категории были смещены в сферу духовности, внутреннего мира человека, этики человеческого существования. Сократ утверждал: «Человеком управляет моральное провидение, которое устроило все вещи для блага человека, а его самого предопределило к добру» [6, 12].

Согласно Аристотелю, поступки человека делятся на *произвольные* и *непроизвольные*. Произвольные детерминируются человеком, его желаниями, представляющими собой проявления божественного разума. Непроизвольные – спонтанны, определяются необходимостью. «...Предметы, не способные к действию, не могут и произвести чего-либо случайного. Поэтому ни неодушевленное существо, ни зверь, ни ребёнок ничего не делают случайно, так как у них нет способности выбора» [2, 40].

Эпоха эллинизма характеризуется кризисом полисной системы, изменением уклада жизни, лишением полисов своей хозяйственной самостоятельности, уничтожением поли-

тической свободы и автаркии. Кризис лишил человека доступа к управлению государственными делами, изолировав человеческого субъекта от политической и экономической жизни страны, определив его стремление уйти от общественной деятельности.

О свободе в своих учениях говорил Эпикур. Он впервые сделал попытку развенчать миф фаталистической детерминации свободы, отклонение действительности человеческого существования от примата судьбы и рока.

В целом, античная философская мысль определила *разум* как основание свободы (Аристотель), но автономное пространство свободы воли не было определено.

Христианство в своём учении допускает свободу человеческой воли в рамках морального совершенствования и личной ответственности человека за свои грехи. Однако свобода воли определяется и принадлежит Богу. «...Я действовал по собственному разуму, – пишет Августин, – который Ты дал мне, Боже мой» [1, 36]; «Никто ведь не в силе..., если Ты не дашь» [1, 293].

С точки зрения Фомы Аквинского, человек обладает свободной волей потому, что он действительно сам есть причина многих своих действий.

В средневековой философии понятие *свободы воли* трансформировалось в свободу выбора, ограниченного, всё же, божьей благодатью, призванной спасти человека от злой воли.

В периоды античности и средневековья через господствующие формы мировоззрения – мифологию и религию – сформировалось традиционалистское сознание, ориентированное на определённые культурные, морально-нравственные, политические устои. Деятельность традиционалистского сознания была надындивидуальна, нерелексивна. Его поведение определялось судьбой, Богом, требованиями рода. Деяние средневекового человека выражало общую тенденцию развития средневекового общества – корпоративность и патернализм. Казалось бы, свободы в условиях духовной стандарти-

зации не должно быть. Но даже в традиционном типе общества можно выделить элементарный уровень самосознания. Появлялись личности, чьи «Я» не укладывались в традиционные духовные стандарты (Медея, Антигона). Но они воспринимаются в большей степени как протестующие индивидуальности, чем как живые конкретные личности. Но, тем не менее, проблемное пространство *свободы* можно обозначить. Оно находится в сфере антинормативности, «антикультуры» (Ф. Гиренок), духовного маргинализма. Носители антикультуры как бы выпадают из рамок господствующих культурных стереотипов. В античности – Сократ, в средневековье – еретики.

*Личностное* начало истории связано с культурой *индивидуализма* (Возрождение и раннепротестантское движение XVI в.) [4]. Сложился новый тип личности, обнаруживающий способность к самодисциплине, самопринуждению. Изречение М. Лютера «на том стою и не могу иначе» стало девизом Нового времени. Философское обобщение этому типу личности дал И. Кант, введя понятие «автономия» и сформулировав метафизическое понимание свободы (в отличие от понимания свободы как осознанной необходимости – «я должен, я свободен»). Личностями, поднявшимися на такую высоту, манипулировать невозможно.

Эпоха Нового времени ознаменовалась новыми подходами к оценке личности, её месту в мире, проблеме определения *свободы*. В науке и философии господствует естественнонаучный подход, определяющий человека как часть мира природы. Его духовная сторона также является продуктом природы. Поэтому вполне объяснимы взгляды Т. Гоббса и Спинозы на человеческие действия, которые детерминированы природой, поскольку человек является её частью. Признание *детерминизма* как всеобщей закономерности влекло за собой признание необходимости. У Спинозы всё существующее осмысливается во взаимосвязи и в зависимости от субстанции. *Свобода* выступала синонимом *разумной необходимости*. Осмысление сво-

боды стало возможным только через достоверное, интуитивно-рациональное познание. На уровне чувств человек ощущает себя частицей природы, пребывает в пассивном состоянии, подвержен действию аффектов-страстей, поэтому он не может познать необходимость, скрывающуюся в его действиях, детерминируемых внешними обстоятельствами.

Примат разумности и рациональности, универсализация математического метода, отождествление необходимости, каузальности и закономерности, исключение случайности из причинно-следственных связей формировали установку на возможность познания мотивов, интересов и потребностей человека, определяемых рациональной мотивацией. В науках обнаруживается тенденция к составлению таблиц. В этике (И. Бентам) складывалась та педантичность и скрупулезность, с которой составляются таблицы, а вместе с тем – списки удовольствий, часто отождествляемых с денежными знаками. Всё это в контексте складывающегося товарного производства создавало основу для манипулирования в социальной жизни. Рассудочным человеком легче управлять. Понимание *свободы* как отсутствия принуждения определялось рамками социального бытия, прежде всего его политико-правовой сферой. Свобода воспринималась как свобода действия в пределах норм права в условиях существующей социальной реальности.

Экзистенциализм и социальная философия Франкфуртской школы отразили трагизм XX в. Представители данных философских течений отражали в своих взглядах, концепциях катаклизмы двадцатого столетия, которые не единожды ставили под угрозу существование человечества. Стихийность и неопределённость человеческого бытия приводили к атмосфере тотального одиночества, смятения, страха и апатии, потере веры в человека.

Инструментально-прагматическая рациональность, заявленная эпохой Просвещения как спасительный рецепт освобождения человека от природной зависимости, привела, в



конформизм, инноваторство, преступность, ритуализм, ретритизм, бунтарство.

Адаптационная сторона манипуляции является составной частью нормативной культуры, интернализированной личностями и институционализированной социумом. Манипуляция через идеологию и общественную психологию, в первую очередь – моду, определяет ценностные ориентиры социального действия индивида. Манипуляция способствует реализации ценностно-нормативных образцов и ориентации индивидов в направлении конформности. Но в стороне остается динамика социальной жизни, творческое начало личности, человек как активный субъект действия, присутствующий в «жизненном мире» (Гуссерль) и вбирающий в себя неисчерпаемость горизонта бытия. Эти смысложизненные ценности и фактичность свободы можно осмыслить, используя *экзистенциально-феноменологический* подход.

**Экзистенциализм** – одно из течений философской мысли, сущность которого заключается в обращении мыслителей к личностному аспекту человеческого бытия, выхода за рамки социальной обусловленности и принятия положения о детерминированности сущего через посредство «Я», т.е. индивидуального существования человека.

Согласно *экзистенциализму*, реальность свободы заключена в свободе духа, в отбрасывании всяких условностей, в абсолютной свободе выбора. Человек делает самого себя, осознающее себя бытие невозможно без свободы. «Я не существую посредством самого себя в моём решении, но бытие-посредством-меня есть подаренное мне в моей свободе» [11].

Свобода духа в экзистенциальной философии переходит в свободу действия.

Смещение акцента проблемы свободы от свободы действия в политико-правовых рамках в сторону личностно-индивидуальной, где человеческий субъект представляет собой независимый абсолют, на наш взгляд, определило то онтологическое пространство свободы, в которой совпадает фактичность человеческого бытия и свобода, связанная

с критической рефлексией и свободой духа. «Я» в своей духовной свободе не знает границ и ограничений. Преодолевается *разорванность* «Я», достигается внутренняя целостность самости, постигается ценность внутренней свободы. Свобода выбора неразрывно связана с ответственностью и самоопределением личности.

Постмодернистский дискурс выступил против конформизма, за осмысление культурных ценностей, развитие метаязыка, что привело бы к обновлению общества, самого человека, а в целом – к духовному обновлению. В творчестве Р. Барта наиболее отчетливо прослеживается установка постмодернизма на «творческий порыв», вольный дискурс, «бегать туда-сюда» [3]. Культура в таком понимании наполняется массой значений, антинормативностью (нарушением стереотипов), лишается абсолютной точки зрения.

Таким образом, свобода обладает бытийным статусом, соединяя вместе свободу и ответственность в онтологическом пространстве. Она проявляется в свободе сознания, трансформируется в свободу выбора и самоопределение личности. Такая свобода пересматривает господствующие стереотипы, критикует практический разум, обживается «в хаосе», переосмысливает границы дозволенного и недозволенного, способствуя пересмотру господствующих ценностно-нормативных стандартов. Тем самым бытийный статус свободы расширяет спектр манипуляции. Манипуляция и бытийность свободы оказываются тесно взаимосвязанными.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Августин Блаженный. Исповедь / Пер. с лат. и коммент. М.Е. Сергеевко; Предисл. и послесл. Н.И. Григорьевой. – М.: ГЕНДАЛЬФ, 1992. – 544 с.: ил.
2. Аристотель. Физика / Пер. с греч. и примеч. В. П. Карпова. Изд. 3-е, испр. – М.: КомКнига, 2007. – 232 с. (Из наследия мировой философской мысли: философия науки).
3. Барт Р. S/Z. – М.: РИК «Культура» Изд.-во «Ad Marginem», 1994. – 302 с.
4. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л.М. Баткин. – М.: На-

- ука, 1989. – 279 с.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том I. – М.: Искусство, 1969 // Электронная Библиотека Гумер-культурология. URL.: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Losev\\_HistEst/Est2\\_8\\_5.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev_HistEst/Est2_8_5.php)
  6. Новиков К.А. Свобода воли и марксистский детерминизм. – М.: Политиздат, 1981.
  7. Первушина В.Н. Метафизика власти /В.Н. Первушина, К.С. Змушко. – М.: Спутник +, 2006. – 168 с.
  8. Пугачев В.П. Управление свободой. – М.: КомКнига, 2005. – 272 с.
  9. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: Попурри, 1998. – 672 с.
  10. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно.– М.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
  11. Ясперс К. Философская вера // Электронная библиотека Гумер—философия. URL.: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/jaspers/index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/jaspers/index.php)

УДК 101.1:316.334.5::364.122.5

**Сачкова В.А.**

*Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана*

## **УРБАНИСТИЧЕСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ\***

**V. Sachkova**

*Moscow State Technical University n.a. N.E. Bauman*

### **URBAN CIVILIZATION: STAGES OF FORMATION**

*Аннотация.* В статье анализируется важный социальный феномен: урбанизация. Выявляются этапы её становления (города Древнего Востока, античный город, средневековый город, города Нового времени и город XX в.), специфика каждого из них. Обоснована необходимость комплексного (полифакторного) подхода к урбанизации. Установлены универсальные особенности развития урбанистической цивилизации: расширение территории городов; резкий рост числа городского населения; преобладание городского населения над сельским; появление мегалополисов, городов-спутников.

*Ключевые слова:* урбанизация, урбанистическая цивилизация, город, средневековый город, античный город, мегалополис, этапы становления.

*Abstract.* The paper analyses such important social phenomenon as urbanization. The stages of its formation (the cities of Ancient East, Ancient Greek and Roman cities, medieval city, the New Time city and the 20th century city) and their specific features have been revealed. The necessity of complex (multiple factor) approach to urbanization has been grounded. Universal peculiarities of the development of urban civilization have been established: the expansion of the territory of cities, a sharp growth of city population, the prevalence of city population over country population, the appearance of megalopolises and satellite cities.

*Key words:* urbanization, urban civilization, city, medieval town, Ancient Greek and Roman cities, megalopolis, stages of formation.

В настоящее время города играют важную роль в жизни человеческой цивилизации. Постоянно растёт не только их число, но и количество проживающего в них населения. Данная тенденция особенно усилилась в XIX–XX вв. Так, если в 1850 г. в Европе и США существовало лишь 4 города с населением в 1 млн. чел. и более, то к 1900 г. – 19 городов, а к 1960 г.

---

\* © Сачкова В.А.

– уже 141. Масштабность происходящих процессов можно понять, представив, что «произошло бы, если бы все существующие города не развивались, а сохранились неизменными. В таком случае, чтобы разместить новые миллионы людей в городах, нам пришлось бы простроить город-дубликат для каждого из сотен, которыми уже усеян земной шар» [11, 36].

Однако рост числа городов – процесс относительно недавний. Ж. Ле Гофф отмечает: «... Десять веков потратил Запад, чтобы сделать выбор между стоявшими перед ним альтернативами: замкнутая экономика или открытая, сельский мир или городской» [6, 11]. Причём французский историк говорит о «десяти веках» европейской средневековой истории: с V по XV вв. В действительности, города существовали и на Древнем Востоке (Индия, Китай, Вавилон, Ассирия), и в античности (Древняя Греция, Рим). Поэтому исходный этап нашего исследования – выявление истоков современной урбанистической цивилизации.

Каковы причины возникновения городов? Некоторые учёные сводят их к внешним факторам. Яркий пример такой позиции – концепция Л.И. Мечникова. Он выделил три вида цивилизаций: *речные, морские, океанические*. Соответственно, появление городов обуславливалось близостью данной территории к какой-либо акватории. В бассейнах крупных рек – Тигра и Евфрата, Инда и Ганга, Хуанхэ и Янцзы, Нила – возникали могущественные цивилизации: Ассирийская и Вавилонская; Индийская; Китайская; Египетская. В их рамках появлялись города с населением 100-250 тыс. человек (Мемфис, Ниневия) или даже до 500 тыс. (Александрия, Вавилон, Патна).

Более того, по мнению Л.И. Мечникова, «поток цивилизации» на этом этапе не остановился, а «спустился по берегам рек к морю и распространился по его побережью. Так наступила вторая эпоха в истории развития цивилизации, которую можно назвать морской... Начало этому периоду положили финикийцы, которые за десять веков до на-

шей эры основали многочисленные города на берегу Средиземного моря». Один из них – Карфаген – за 800 лет до н. э. «сделался наиболее деятельным очагом новой цивилизации» [8, 329]. По сходной схеме шло развитие городов в третьем выделенном Мечниковым типе цивилизации – *океаническом*.

На первый взгляд, позиция Л.И. Мечникова носит безупречный характер. Генезис урбанизации здесь диктуется логикой: близость территории к какой-либо акватории рождает определённую цивилизацию, а она – соответствующие города. Однако согласиться с Мечниковым полностью нельзя. Конечно, такой фактор, как близость к крупной акватории, влияет на становление городов. Однако его нельзя признать главным. Это понимал уже древнегреческий историк Фукидид, отмечавший: «Города, основанные в последнее время, когда мореплавание сделалось более безопасным, а денежные средства возросли, строились на самом побережье, укреплялись стенами и занимали преимущественно перешейки (ради торговых удобств и для защиты от враждебных соседей). Древние же города, как на островах, так и на материке, напротив, строились в некотором отдалении от моря для защиты от постоянных грабежей (ведь грабили не только друг друга, но все прочее прибрежное население), поэтому они ещё до сих пор находятся в глубине страны» [12, 208]. Следовательно, уже античным мыслителям было ясно: степень приближенности городов к водоёмам выступала причиной, зависимой от иных, социально-политических факторов.

Скорее всего, необходимо изучать генезис урбанистической цивилизации комплексно: исходя из уровня экономического, политического, культурного развития конкретных государств. Из такой методологии целесообразно выделить следующие этапы эволюции объекта: города Древнего Востока, античный город, средневековый город, города Нового времени, город XX в.

Государства, возникавшие на Древнем Востоке, сталкивались с необходимостью ведения сельского хозяйства в малоприспо-

собленных районах. Отсюда происходило неизбежное усиление центральной власти, которая выступала распорядителем ценнейших в регионе водных ресурсов, могла организовать создание ирригационных сооружений, защищать их и подвластное население от внешних врагов. Во главе такого государства стоял единоличный правитель – «политарх», который распределял ограниченные ресурсы. Подобный тип общества современные учёные называют «политарным» [10, 245].

Какова роль городов на Древнем Востоке при такой социальной организации? С одной стороны, это политические, военные, административные центры, где находится либо сам политарх, либо его представители – правители областей. С другой стороны, город на Древнем Востоке – источник распространения культуры, новых знаний. Именно здесь, как отмечает Ю. Семенов, «появились монументальные архитектурные сооружения. Возникла идеографическая письменность... Зародилась преднаука: математика, астрономия. Появились школы, в которых учили письму, счёту... Начали фиксироваться правовые нормы...» [9, 184]. Следовательно, города Древнего Востока – политико-административно-культурные центры государства. Подобные тенденции ярко видны на примере Вавилона.

Город, расцвет которого приходится на VII в. до н.э., располагался в долинах рек Тигра и Евфрата, имел население около 1 млн. человек. Здесь находились выдающиеся архитектурные сооружения: Храм Мардука, Вавилонская башня, одно из «чудес света» – «висячие сады Семирамиды». Вавилон – крупнейший по площади город своего времени. Как отмечал Геродот, при вступлении в него персов «горожане, жившие в центре, не знали, что враги уже заняли окраины» [4, 110].

Города Древнего Востока зависели и от рельефа местности, где они возникали. Пустыни, горы защищали бассейны рек от вторжений, но они также ограничивали внешние связи, что приводило к застою техники, медленному развитию общественных отноше-

ний. Это был один из факторов, который в будущем predetermined отставание древневосточных цивилизаций, по сравнению с античными, развивавшимися на базе внешних связей Средиземноморского региона.

В долине реки Нил рано складываются условия для формирования одной из древнейших цивилизаций – *Египетской*, для создания государств, городов. В XXX–XXIII вв. – Древнее царство, со столицей в Мемфисе, затем в XXI–XVII вв. – Среднее, и Позднее – XVI–XI вв. до н.э., со столицей в Фивах. Каир – современная столица Египта – основан только в X в. завоевавшими страну арабами в районе древнего города Мемфис. Расположение столицы в долине реки Нил выступало важным фактором, способствовавшим процессу централизации египетского государства, поддержания его единства. Строительство пирамид, храмовых комплексов, гигантских гробниц фараонов, создание произведений искусства – всё культурное наследство Древнего Египта сыграло важную историческую роль в становлении и развитии мировой культуры.

В Индии, в долине реки Инд, также сложилась древнейшая городская цивилизация. Здесь уже в середине II – начале I тыс. до н.э. сосредоточились городские поселения с оборонительными стенами, прямоугольной планировкой. На основании древних традиций в V–II вв. в Индии создан трактат «Шилпаштра», старейшее из дошедших до нас руководство по строительству городов. Архитектурные сооружения, письменные источники позволяют высоко оценивать искусство строителей древневосточных городов.

Таким образом, на Древнем Востоке появление городов – результат длительного процесса социально-экономического развития. Здесь концентрировались общественные функции: *сакральные (жреческие), оборонительные, административные*. В этом смысле образование городов на Древнем Востоке шло параллельно созданию государства, являлось одной из основных форм проявления этого процесса. По инициативе формирующейся государственной власти город выступ-

пал центром ремесла и торговли, поскольку умелые ремесленники были нужны для обслуживания царских и храмовых хозяйств, а международная торговля часто велась специальными правительственными чиновниками. Соответственно, город являлся опорой государственной власти, проводником её политики. Резюмируя, можно сделать вывод: история создания городов Древнего Востока – это первый опыт строительства городов человечеством.

Следующий этап становления урбанистической цивилизации – **античный город**.

Особым типом городов, существовавших в античности, являлись *древнегреческие полисы*. По размерам и количеству населения они были разными. Существовали крупные полисы. Например, Лакедемон (Спарта): территория – 8400 кв. км (1/5 часть Московской области), а население – около 150–200 тыс. человек. Афинский полис – 2500 тыс. кв. км и 120–150 тыс. человек. Возникали также очень маленькие полисы с территорией 30–40 кв. км и населением в несколько сотен человек: например, фокидский полис Панопей (на границе с Беотией).

Однако среди множества греческих городов-государств можно выделить два основных типа: *полис аграрный*, со слабым развитием торговли и ремесёл, большим удельным весом труда зависимых работников и, как правило, господством олигархии. Образец – Лакедемон (Спарта). Другой тип городов – общество и государство с большим удельным весом ремесленных производств и торговых операций, товарно-денежных отношений, внедрением рабского труда в производство и повседневную жизнь, активным участием граждан в общественно-политической жизни, демократическим устройством. Наиболее ярким примером такого полиса являются Афины. Среди полисов наметилась зафиксированная Фукидидом тенденция к экономической дифференциации: «Стремление к экономической выгоде побуждало более слабые города терпеть политическую зависимость от более сильных, а могущественные, пользуясь своим богатством, подчиняли себе

малые» [11, 209]. Резюмируя, можно сделать вывод: история создания городов Древнего Востока – *исходный, первичный* опыт строительства городов человечеством, Древней Греции – *вторичный*.

Средневековый город – продукт развития нового типа социальных отношений: *феодалных*. Здесь на первый план выходило сельское хозяйство, а значит – порождаемые им населённые пункты: сёла, деревни. Город средневековья вырастал из сельской местности, был тесно связан с ней, выступал отдельным «очагом» на её фоне.

Как отмечают А. Гуревич и Д. Харитонович, средневековый город «ютился у стен крепости господского замка... Когда город разрастался, строили новую стену... Поэтому признаком города... была теснота... Улицы были очень узкие, дома вплотную примыкали друг к другу» [5, 134]. Вследствие этого городское население росло крайне медленно. Даже в XIV–XV вв. большими в Европе считались города, где проживали 20–30 тыс. человек.

В целом процесс возникновения средневековых городов сопровождался рядом особенностей. Приведём три из них.

**1. Появление стены.** Как и в Древней Греции и Риме, средневековые города опоясаны укреплениями. Так, уже в VI в. Париж «был окружён двойной стеной, внутри которой имелся узкий проход для стражи» [7, 159]. Это вело к противоречивой ситуации. С одной стороны, концентрация населения в городах (благодаря стенам) давала возможность их обитателям обособиться от сельской местности, лучше защищаться от внешних врагов. С другой стороны – сдерживала численность городского населения, благоприятствовала распространению эпидемий (например, чумы в середине XIV в.).

**2. Превалирование в городах духовной власти над светской.** С. Лебек отмечал: «В конце VII в. были нередки случаи, когда епископы управляли городами и окружающими их равнинами, чеканили деньги, собирали подати с земель, подлежащих налогообложению, контролировали торговлю. Определён-

ная часть старинных городов превратилась, таким образом, в настоящие епископские княжества. Можно назвать здесь Руан, Нант, Анже, Тур, Орлеан» [7, 159]. Подобная ситуация имела место не только во Франции, но и в Англии. Противостояние светских и духовных властей существовало и в иных городах, где церковь не занимала доминирующего положения во властной элите.

**3. Города как духовные центры.** В Средние века в городах аккумулируются культурные достижения: библиотеки, школы, церкви. Этот процесс имел место не только в Европе, но и в России. Как отмечает Г.В. Вернадский, в Киевской Руси «все мужские и женские монастыри располагались в городах» [3, 226]. Кроме того, здесь «города первыми испытывали влияние новых культурных тенденций, в то время как деревни сильно отставали от них» [3, 323].

Следующий этап урбанизации – появление городов Нового времени. Они возникали благодаря великим географическим открытиям XV–XVI вв., развитию капиталистических отношений. Эволюция роста городов в Новое время протекает достаточно быстро. Города этого периода получили ряд новых особенностей:

- начался стремительный процесс разрушения городских стен. Город и сельские пригороды интенсивно сливаются в единое целое;
- город – сосредоточение капиталистических отношений. Здесь активно развивается промышленность, строятся новые предприятия;
- в Новое время население городов быстро увеличивается за счёт бывших селян, которые начинают работать в промышленности;
- города увеличиваются не только «вверх», но и в ширину, захватывая все новое «сельское» пространство.

К концу XX в. изменяются социально-экономические условия жизни, начинается новый этап урбанизации, который может быть назван *мегаполисным*. Отличительная особенность этого этапа – развитие «гло-

бальных городов», то есть мировых центров, в которых сосредоточены услуги и куда стекаются информационные потоки. Здесь появляется особый тип города: *мегаполис*, в котором численность населения превышает 10 млн. В 1950 г. в мире было всего два города с населением более 10 млн. – Токио и Нью-Йорк. В середине 1970-х гг. к ним добавились Шанхай и Мехико. К 2004 г. число мегаполисов резко возросло до 30. «Огромные» города можно рассматривать как «локомотивы» экономики, эффективно соединяющие знания, культуру, людей. При этом определяющая черта мегаполисов – не масштаб. Они служат узлами глобальной экономики, концентрирующими административные, производственные, менеджерские функции, контроль средств массовой информации. Обеспечивают эффективную концентрацию навыков и технологических ресурсов, способных улучшить качество жизни значительного количества людей. Но в то же время стремительное развитие мегаполисов вызывает существенные проблемы: снижение качества жизни населения, углубление социального неравенства, ухудшение безопасности, загрязнение окружающей среды. Для успешного развития мегаполисов в современных условиях требуются новые эффективные структуры управления, которые будут разрабатывать комплексные решения проблем и потребностей городов.

Таким образом, эволюция урбанистической цивилизации носила длительный характер. Это предполагает выделение её особенностей:

1. *Расширение территорий городов.* Так, для античности и Средних веков «простейшим требованием к любому населённому пункту городского типа, условием его эффективности является пространственная теснота. В городе должны скапливаться, сгущаться лавки, рынки, дома, ремесленники, жители...» [2, 152]. В Новое время города «расползаются». Их территория становится всё более обширной. Появляются города-спутники, а затем – мегаполисы.

2. *Рост числа городского населения,* пре-

одолевающий искусственные ограничения. Так, в 1695 г. во французском Канне насчитывалось 26,5 тыс. жителей, а в 1753 г. – 32 тыс. В результате уже в 1750 г., «чтобы дать ему вздохнуть свободнее, пришлось снести крепостные стены» [3, 209]. Стены, созданные даже по политическим соображениям (например, Берлинская), оказались в XX в. не долговечными.

3. В XX в. в странах, достигших постиндустриальной стадии социального развития, наблюдается тенденция к преобладанию городского населения над сельским. Так, в США на 1970 г. «65 % рабочей силы было занято в сфере услуг, около 30 % – в промышленности и строительстве и неполные 5 % – в сельском хозяйстве» [1, 330]. Соответственно, на 1970 г. более 90 % населения США проживали в городах. В настоящее время эти цифры ещё выше.

4. Современные города дифференцированы: как внешне, так и внутренне. Например, в Российской Федерации существуют два мегаполиса – Москва и Санкт-Петербург, – занимающие доминирующее положение в стране. Но в каждом из этих городов есть районы, которые имеют различный половой, возрастной, профессиональный состав населения, специфическую инфраструктуру. Следовательно, можно предположить, что процесс дифференциации городов продолжится и в будущем.

5. Появление мегаполисов и городов-спутников – характерная черта современного этапа урбанизации.

Понимание проблем, возникающих в процессе роста городов, является важной основой исследования последствий урбанизации, её влияния на социальную жизнь человека. Оно носит всё более междисциплинарный характер, предполагает использование данных истории, политологии, демографии, экономики и иных наук.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 330-342.
2. Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. первая: Пространство и история. – М.: Изд-во Сабашниковых, 1994. – 405 с.
3. Вернадский Г.В. Киевская Русь. – Тверь-Москва: Леан, 1996. – 340 с.
4. Геродот. История // Историки античности. Т.1. – М.: Правда, 1989. – С. 33-204.
5. Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э. История средних веков // Учебник. – М.: Интерпракс, 1995. – 335 с.
6. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992. – 376 с.
7. Лебек С. История Франции. Том I. Происхождение франков. V–IX вв. – М.: Скарабей, 1993. – 352 с.
8. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. – М.: Прогресс, 1995. – 461 с.
9. Семенов Ю.И. Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве // Философия и общество. – 1997. – № 1. – С. 156-217.
10. Семенов Ю.И. Философия истории. – М.: Старый Сад, 1999. – 380 с.
11. Тоффлер Э. Шок будущего. – АСТ, 2002. – 535 с.
12. Фукидид. История // Историки античности. Т.1. – М.: Правда, 1989.

УДК 10(09)4

**Силуянова И.В.**

*Российский государственный медицинский университет*

**Алёхина Е.В.**

*Московский государственный областной университет*

## **ХРИСТИАНСКИЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ОСНОВА РЕШЕНИЯ ЭТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННЫХ БИМЕДИЦИНСКИХ ТЕХНОЛОГИЙ\***

**I. Siluyanova**

*Russian State Medical University*

**Y. Alyokhina**

*Moscow Regional State University*

### **CHRISTIAN SENSE OF LIFE AS PHILOSOPHICAL BASIS FOR SOLVING ETHICAL PROBLEMS OF MODERN BIOMEDICAL TECHNOLOGIES**

*Аннотация.* Развитие биомедицинских технологий и отрицательные последствия этого развития ставят задачи сохранения жизни и достоинства личности, которые решаются с позиции права, морали, религиозной антропологии и философской методологии, связанной с проблемой соотношения науки, философии и религии. Вопрос о возможности современной медицинской науки манипулировать жизнью и смертью человека с помощью таких технологий, как искусственное оплодотворение, генная инженерия, аборт, реанимация, эвтаназия, трансплантация, неизбежно «вступает» в противоречия с моральными ценностями и до сих пор является дискуссионным вопросом. В статье на материале работ русских религиозных философов первой половины XX века обосновывается значение православно-христианской антропологии как методологической и мировоззренческой базы для развития современных биомедицинских технологий и практики использования их достижений в целях укрепления жизненных ресурсов нации.

*Ключевые слова:* биомедицинская этика, искусственное оплодотворение, генная инженерия, реанимация, эвтаназия, аборт, трансплантация, личность, русская религиозная философия, нравственная антропология, консервативное мировоззрение, либеральное мировоззрение, смысл жизни.

*Abstract.* The development of biomedical technologies and negative consequences of this development set tasks of preserving life and dignity of a person that are solved from the angle of law, morality, religious anthropology and philosophical methodology connected with the problem of correspondence between science, philosophy and religion. The question of possibility of modern medical science to manipulate life and death of man with the help of such technologies as artificial impregnation, gene engineering, abortion, reanimation, death lethal injection, transplantation inevitably “contradicts” moral values and is still a disputable question. The article using the works of Russian religious philosophers of the first half of the 20th century substantiates the significance of Orthodox anthropology as a methodological and ideological base for the development of modern biomedical technologies and the application of their achievements in reaching the goals of reinforcing the nation’s human resources.

*Key words:* biomedical ethics, artificial impregnation, gene engineering, reanimation, death lethal injection, abortion, transplantation, personality, Russian religious philosophy, moral anthropology, conservative outlook, liberal outlook, sense of life.

Современная медицина – это синтез достижений фундаментальных и прикладных отраслей естествознания. Но от «чистого» естествознания медицину отличает то, что она имеет дело с человеком. Это позволяет определить медицину как социальное естествознание, связанное с медицинским правом и биоэтикой, а также с философской антропологией. В условиях бурно развивающихся биомедицинских технологий и реальности отрицательных пос-

---

\* © Силуянова И.В., Алёхина Е.В.

ледствий этого развития особую важность приобретает формирование этического самосознания врачей-практиков, учёных-исследователей и моральной ответственности пациентов за согласие на принятие той или иной методики лечения. В этическом обосновании моральной корректности применения биомедицинских технологий нуждаются и действующие законы.

Для решения этих задач во второй половине XX в. в США появляется **биоэтика** – современная форма традиционной медицинской этики. Сам термин «биоэтика» – *этика жизни* – указывает на сверхзадачу этой науки: сохранение жизни человеческого рода.

Со второй половины XX в. развитие науки в области медицины приобретает принципиально новый характер, связанный с получением реальных возможностей «давать» или «не давать» человеку жизнь (искусственное оплодотворение и аборт), определять или изменять её качественные параметры (генная инженерия, транссексуальная хирургия), «отодвигать» время смерти (реанимация, эвтаназия, трансплантация, геронтология). Новые возможности медицины связаны не только с лечением, но и с управлением человеческой жизнью. Именно поэтому сегодня природно-биологическое начало, присущее человеку, нуждается в этической защите, подтверждающей метафизическое основание естественного устройства человека, и вызывает необходимость установить границы допустимого манипулирования жизнью и смертью человека.

Главной целью данной статьи является утверждение ценности жизни человека и его достоинства как личности. Достижение этой цели предполагает решение основной задачи: обоснование необходимости использования православно-христианской антропологии в качестве мировоззренческой базы и методологической экспертизы перспектив развития современных биомедицинских технологий и практики использования их достижений для укрепления жизненных ресурсов нации.

Биоэтика – это способ осмысления важных, касающихся здоровья и болезни, жиз-

ни и смерти человека ситуаций и поиск достойных моральных путей выхода из них в условиях сосуществования альтернативных возможных решений. В последние годы Россия переживает уникальное состояние. В условиях духовно-мировоззренческого кризиса формируется понимание того, что мы обладаем богатейшим культурным наследием. В нём важное место занимает христианская нравственность. Глубокая жизненность принципов христианской нравственности, их обусловленность борьбой со смертью побуждает нас вновь «учиться традиции», «видеть в ней не косное, чуждое, далёкое образование, но первичную реальность человека» [15, 33].

Российское законодательство об охране здоровья граждан пытается организовать работу отечественного здравоохранения по отработанной западной культурой логике либеральной идеологии, что создаёт противоречия с традиционной русской ментальностью. Признанным фактом является внедрение принципа мировоззренческого плюрализма в современную культуру. На этом фоне формируются две формы биоэтики – либеральная и консервативная. Они отличаются друг от друга в пограничных вопросах жизни и смерти, в понимании смысла жизни и предназначения человека. Консервативная и либеральная модели биоэтики имеют различные мировоззренческие основания, различное понимание смысла жизни с соответствующими ему образом жизни и укладом.

Согласно типологии философских подходов к бытию Б. Вышеславцева и В. Зеньковского, различаются не просто *материалистические* и *идеалистические*, но *имманентные* и *трансцендентные* мировоззренческие принципы. Трансцендентному подходу противостоят *имманентистские* системы, которые переносят смысловой центр с Бога на земной («посюсторонний») мир. Для них характерны: *эволюционизм, рационализм, механицизм, утилитаризм, вера в прогресс; умаление или отрицание онтологического смысла человеческой жизни и смерти, их пе-*



Сохраняются ли эти ценности в современной медицинской науке и практике?

В современной медицине прослеживается существование различных ценностно-мировоззренческих ориентаций, среди них выделяются *либеральная* и *консервативная*. **Либеральная** стремится отойти от традиции. **Консервативная** основывается на моральных ценностях религиозной культуры. Именно в рамках *консервативной традиции* формируется **христианская биоэтика**.

Определяя специфику *христианской биоэтики*, исследователи отмечают, что не нужно стремиться создать учение, разработанное «во всех пунктах», необходимо определить лишь «основную онтологическую ориентацию» [12, 120], исходя из «представлений о жизни как бесценном даре Божиим, из неотъемлемой свободы и богоподобного достоинства человеческой личности...» [19, 73].

Консервативная христианская биоэтика решает все конкретные вопросы социального бытия на основе православной нравственной антропологии. При этом исходной онтологической позицией является халкидонский догмат о богочеловечестве Христа, что даёт человеку возможность стать участником Божественного естества и составляет смысл жизни. Сопоставляя католическую и православную антропологию, Н. Бердяев противопоставляет, соответственно, гносеологизм онтологизму и делает вывод: «тайна человеческой природы есть тайна онтологическая ... жизненная тайна человеческого существа, а не тайна познающего субъекта» [1, 31]. Под *тайной природы* нужно понимать тайну личности, которая, по утверждению академического богослова начала XX в. В. Несмелова, не сводится к природным характеристикам: личность – это не «что-то», а «кто» – «содержа в себе свою природу, природу и превосходит» [17, 247] – и в силу этого может быть причастной к Высшему Бытию, реально соединиться с Богом. Главное достоинство человека – в глубине его личности, в образе Божьем, который не зависит от природных достоинств (телесных, эмоцио-

нально-волевых, интеллектуальных). «Даже если личность ещё не вступила в обладание всей полнотой своей природы или утратила это обладание, - рассуждает по этому поводу А. Кураев, - сама личность есть (и значит, может достичь божественного совершенства в вечности – пояснение наше – Е.В.). Поэтому аборт и эвтаназия – убийство» [12, 115]. «Если всерьёз принять европейское определение человека как «разумного существа», - продолжает он, - то для психически больных людей не окажется места в жизни» [12, 123].

Большое значение для врачевания имеет принцип «святости жизни». Благоговение перед жизнью как высшей ценностью, целью и смыслом восходит к вере в её Божественный Источник – Святой Дух. «Ибо жизнь – реальность, установленная не слепой стихией, смысл её в той великой цели, которая извечно предопределена Богом» [18, 6], то есть – в полноте жизни вечной, путь к которой дал Христос – Спаситель от смерти и греха, ведущего к смерти. Диалектическое соотношение жизни и смерти определяется Воскресением Христовым, о чём пишет В.Н. Лосский: «... Дело Христа – реальность физическая и, следует даже сказать, биологическая. На Кресте смерть поглощена Жизнью. Христос, «смертию смерть поправ», воскресением Своим «открывает данную возможность – возможность освящения самой смерти; отныне смерть не тупик, а дверь в Царство» [13, 287]. Митрополит Антоний Сурожский, сам в прошлом врач, выразил главную идею христианства так: «Жизнь бьёт ключом из гроба, она явлена смертью Христа и в самой Его смерти» [16, 110]. Он же сформулировал основную задачу врачевания – «охранять» жизнь временную как залог жизни вечной [16, 117].

Таким образом, раскрытие содержания и смысла принципа «святости жизни» обнаруживает несостоятельность и некорректность противопоставления двух нравственных «сверхзадач» врачевания – спасения жизни и готовности дать человеку умереть.

Важным принципом православной антропологии является *принцип синергии*, со-

работничества. Именно так С. Булгаков истолковывает слова Христа о «делах» исцеления болезней, борьбы со смертью. Чудесные исцеления, осуществляемые Богом и человеком, «отличаются не по цели и существу», а по «способам их достижения». Различие в способах не должно заслонить самой возможности исцелений. «Мир осуществляется и «со-творится» человеком по Воле Божией. Поэтому «тип отношения человека к миру есть чудотворение» [4, 73-74].

Осмысление этого отношения в культуре, однако, различно. Так, о. Сергей выделяет три формы. Первая – та, которая соответствует христианским представлениям о том, что человек овладевает миром через «духовную причинность». В рамках второй человек понимается как существо, использующее свои силы для службы своему собственному естеству. В пределах такого отношения человека к миру достигается многое, однако духовно оно остаётся пусто. Наконец, третья форма – это богоборчество, что, согласно догмату Боговоплощения, или соединения природ, неизбежно оборачивается и человекоборчеством.

Понятие «человекоборчество», звучавшее в первой половине XX в. весьма абстрактно, в начале XXI в. на уровне современной биомедицинской практики наполняется конкретным содержанием: аборты, эвтаназия, фетальная терапия, допущение «прагматического убийства» при трансплантации, донорство органов. В исследованиях С. Булгакова заключается ответ на вопрос, почему «благие намерения» гуманистической и свободной науки оборачиваются вопиющими свидетельствами бесчеловечности, к которым относятся следующие (приведены ниже) тенденции в развитии современной медицины.

1. Как это ни парадоксально, но падение ценности человеческой жизни проявляет себя особенно ярко в технологиях, обеспечивающих **воспроизводство человеческой жизни**. Технологии *искусственного оплодотворения, пренатальная диагностика, фетальная терапия* имеют общее основание – практику

искусственного прерывания беременности, которая в XX в. приобретает массовый характер. Начало процессу освобождения от многовековой традиции морального осуждения и законодательного запрещения абортов было положено революцией 1917 г. В России в 1920 г. произошла легализация искусственного аборта. Морально-нравственным оправданием абортов является либеральная идеология, базирующаяся, в свою очередь, на имманентизме материалистической философии.

Либеральное оправдание аборта постулирует два принципа: право женщины распоряжаться своим телом и отрицание личностного статуса плода. Однако признание указанного права женщины весьма сомнительно с медицинской точки зрения, поскольку его весьма трудно отличить от членовредительства. Кроме того, формирующийся человеческий зародыш – отдельное существо, ходя и связанное с телом матери.

В религиозно-философской антропологии человек представлен как целостное существо в единстве тела, души и духа, в своём развитии проходящее несколько стадий: *внутриутробное, земное* – после рождения, *посмертное* и *после воскресения из мёртвых*. В понятие *человеческой природы* входят, таким образом, не только все её силы, свойства и способности, но и все стадии развития, в чём и заключается своеобразие бытия человека.

Внутриутробное развитие представляет непрерывную череду изменений, но его начало принципиально важно, ибо «первичная формула» (код, программа, Слово, генетическая информация) определяет дальнейший процесс. Зигота являет собой как бы «микрокосм», призванный со временем превратиться в «макркосм» – в целостного человека во всём богатстве его жизненных смыслов. Человеческая жизнь начинается, таким образом, с оплодотворения – в этом едины все традиционные религиозно-нравственные учения. Эту позицию выражает авторитетная точка зрения ведущих специалистов кафедры эмбриологии биологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова В.А. Голиченкова

и Д.В. Попова: «С точки зрения современной биологии (генетики и эмбриологии) жизнь человека как биологического индивидуума начинается с момента слияния ядер мужской и женской половых клеток и образования единого ядра, содержащего неповторимый генетический материал» [8, 102].

Однако в естественнонаучном знании нет единства по вопросу начала человека как биологического индивидуума, нет его и в гуманитарном знании по вопросу о начале личности человека. Используя метод моделирования, можно найти решение этой проблемы в границах той или иной влиятельной философской системы, даже если в ней вопрос о критериях начала человеческой жизни не обсуждался. Рассмотрим позицию, которая условно может быть названа «социологизмом»: начало человеческой жизни связывается с моментом рождения человека, т. е. появления новой документально оформленной «единицы общества». Существует две причины для того, чтобы уделить этой позиции принципиальное внимание. Во-первых, под её влиянием в нашей стране произошла первая в мире легализация абортов. Во-вторых, социологическая позиция до сих пор является идеологическим основанием современного российского законодательства.

Этой позиции, согласно которой до своего рождения человек есть только тело, материальное существо, а личностью, т. е. собственно человеком, он становится в обществе, противостоят различные теории, которые настаивают на целостной, психосоматической природе человека на всех стадиях его внутриутробного развития (градуализм, психоанализ, морально-интенциональный подход, философская антропология). Наибольшую определённую и обоснованность *целостность* как сущностная особенность человека, уникальность личностного бытия и абсолютная ценность каждой зачатой человеческой жизни, получает в теологическом подходе.

С консервативно-христианской позиции, начало человеческой жизни связывается с моментом зачатия, аборт понимается как

убийство, преступление против жизни, против семьи и общественной нравственности. В заявлении «О грехе детоубийства», принятом в 2000 г. Церковно-общественным советом по биомедицинской этике при Московском патриархате, утверждается: «Подлинной альтернативой аборту в современных условиях может стать только укрепление семьи и религиозное воспитание молодёжи. Преодоление греха аборта есть необходимое условие и составляющая часть духовного возрождения России» [20, 119-121].

2. Наряду с искусственным абортom, к потере человеческого достоинства ведут такие медицинские **вмешательства в репродуктивную функцию человека**, как контрацепция и стерилизация. Нельзя не отметить, что психоаналитическая медицина и психология, принципиально разграничив сексуальность и желание продолжения рода, внесла принципиальные изменения в нравственное сознание современного человека. Так, например, контрацепция стала в современной культуре символом освобождённой сексуальности.

Православные авторы обращают внимание на то, что за безоговорочным использованием и массовым распространением контрацепции стоит нравственное обесценивание человека и «выхолащивание» брачных отношений. Приведём суждение Л. Карсавина: «Всякое ограничение полового акта (в частности, меры против деторождения), заменяя слияние склеиванием, ведёт к дурному разложению личности или о нём свидетельствует... Ибо по существу своему и в идеале половой акт – наиболее духовный из актов человека, потому именно и подверженный опасности наибольшего оплотнения... Здесь человек наиболее причастен Божьему Творческому акту, погружаясь в бездну небытия, из коей подымается новый человек; здесь возникает новое пространство и новое время рождающегося, преобразуя весь пространственно-временной мир; здесь даже животное приближается к духовности, становясь способным на любовь жертву» [11, 153].

Н. Бердяев также критиковал обыденно-религиозное понимание проблемы пола «в зависимости от вульгарного дуализма духа и плоти», связывающее проблему пола с греховностью. «Ведь плоть столь же метафизична и трансцендентна, как и дух, и плотская любовь имеет трансцендентно-метафизические корни» [2, 21]. Именно эти основания, с точки зрения В.Н. Лосского, превращают плотскую любовь в «противоядие смертности» [14, 247].

В. Соловьёв спорит с вульгарным пониманием христианства: «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть её перерождение, спасение, возрождение» [21, 529]. Если Фрейд разделял сексуальность и продолжение рода, то Соловьёв различал любовь и продолжение рода, подчёркивая божественную сущность брачной любви, в которой преодолевается эгоистическая замкнутость, достигается единство и тем восстанавливается богоподобное бытие личности. В природе любви В. Соловьёв утверждает действие Божьей благодати, видя в ней залог бессмертия человека, соединения с Богом и со всем вселенским бытием. Любовь – богочеловеческое дело, она есть дар и вместе с тем нравственный подвиг самоотверженности и жертвенности, результатом которого должно быть полное *обожение* человека, предполагающее не только его духовное бессмертие, но и физическую нетленность преображённой природы человека в вечности. Удовлетворение половой потребности в браке рассматривается Соловьёвым не как обычное проявление животной природы организма, но связывается с задачей её одухотворения через воздержание, ограничение (что уже само по себе есть подвиг и мученичество). Как ни странно, в совершенном браке деторождение представляется Соловьёву ненужным и даже невозможным. По-видимому, здесь сказывается обострённое у него чувство противоречивости и бессмысленности природного закона «вымещения поколений», «закона вечной смерти». Однако прав и П. Флоренский в своём замечании об «интеллигентском гнушении браком». Основные идеи Соловьё-

ва о сущности половой любви получили своё развитие в концепциях В. Розанова и С. Булгакова. Метафизика пола В. Розанова предполагает связь надежды на спасение от смерти с деторождением и утверждение религиозной сущности деторождения, онтологической связи с трансцендентным миром. Согласно определению Розанова, пол, освящённый любовью и браком, целомудрен, нравственно чист и, следовательно, свят.

С. Булгаков развивает новозаветную этическую концепцию пола, которая идёт по линии различения пола как природного качества человека и сексуальности как греховного его искажения. В поле заключена не только рождающая, витальная сила, но и творческое ядро личности, динамика и направленность развития которого зависят от того, может ли человек совладеть с сексуальностью и тем самым приобщиться к духовной жизни, или, предавшись чувственным страстям, духовно погибнуть. В русле православно-христианской традиции решения этого вопроса Булгаков видит два спасительных пути: монашество и брак, которые, каждый по-своему, ограничивают родовые отношения ради торжества духовного начала в человеке.

3. С проблемой обесценивания человеческой жизни связаны и вопросы этики **искусственного оплодотворения**. Показательно, что практика искусственного аборта «поставляет» пациентов для практики искусственного оплодотворения. Определяющим мировоззренческим контекстом того и другого является либеральная идеология с её высшими ценностями «прав и свобод» человека и философско-материалистическим основанием.

К каким последствиям приводят эти практики? Прежде всего, к деформации института семьи и неизбежным изменениям нравственного сознания, которые связаны с утратой значения ценностей любви, братства, милосердия, укоренённых в биофизиологической «плоти» человеческих взаимоотношений и определяющих их. В заявлении Церковно-общественного Совета по био-медицинской этике отмечается, что в наше

время широкое развитие получила практика анонимного «донорства» половых клеток, освобождающая матерей и отцов от всяких обязательств по отношению к детям, которые являются «плотью от плоти» их. Распространяется предоставление услуг «вынашивающей (суррогатной) матери». Новые методики предполагают уничтожение «избыточных» или «бесперспективных» человеческих эмбрионов, либо их криоконсервацию с последующим применением в исследовательских, медицинских или коммерческих целях. Использование новых технологий порождает соблазн рассматривать формирующуюся человеческую жизнь как продукт, предмет купли-продажи.

В отличие от консервативной позиции, либеральное мышление основывается на абсолютном «праве индивида» в удовлетворении своих потребностей и желаний. При этом реализация «естественных прав» всё чаще превращается в борьбу со своим собственным «естественным основанием», в «победу над природой», т.е. в противоестественный путь «освобождения человека» от его собственных природных свойств, и, в итоге, – от самого себя. Проникая в причину самоотчуждения человека, В. Лосский указывает на способность человека свободно самоопределяться и действовать вопреки своей природе и тем извращать и разрушать её [14, 100-101]. В развитие этой темы напомним мысли Н. Бердяева о вырождении секулярного европейского гуманизма в антигуманность и С. Франка о естественности (онтологизме) евангельской морали для природы человека.

4. Исследования и открытия в области генетики человека, происходившие в XX в., носили революционный характер, XXI в. уже сейчас именуют веком биотехнологии. На основе этих открытий развивается прогностическая медицина, появляются новые – медико-биологические – «рычаги» власти над человеческой жизнью в виде «негативной» и «позитивной» евгеники. Всё это подтверждает важность биоэтики как науки о выживании (science of survival) человека и человечества. Развитие **генных технологий** заставляет

вспомнить о библейской символике древа жизни, о мечте Фауста создать искусственного человека (гомункула) лабораторным путём и тем самым самому стать богом.

Эти мечты обернулись такой реальностью, как, например, существование в Калифорнии (США) «Репозитория гармонического выбора», где «собирают» и хранят мужские половые клетки, в том числе и лауреатов Нобелевской премии, с целью их использования для получения потомства, обладающего выдающимися способностями» [23, 139]. В наше время возможности создания «карты генома человека», генная терапия половых клеток – плацдарм для реализации евгенических идей. Всё это обуславливает необходимость существования законодательной регламентации и нравственной оценки **генно-инженерной деятельности**. Не случайно мировое сообщество принимает «Всеобщую декларацию о геноме человека и правах человека» (ЮНЕСКО), в которой защищается личность человека, не сводимая к его генетическим характеристикам, другими словами, телесности, однако подчёркивается, что телесность составляет существенный компонент реальности человеческого бытия, а генетический код рассматривается как основная глубинная структура телесности.

Высокую социальную опасность заключает в себе **технология клонирования**, которая способна реализовать идею создания существ с заданными свойствами с помощью генетических манипуляций на эмбриональном уровне. При этом различают *репродуктивное клонирование* – практику, направленную на искусственное создание людей с выбранными параметрами, и *терапевтическое клонирование* – практику создания человеческих эмбрионов для использования в терапевтических целях (например, получение стволовых клеток, которые способны давать начало разным типам клеток организма). В силу того, что клонирование является логическим развитием методов искусственного оплодотворения и генных технологий, критический аргумент искусственного размножения людей и евгенических проектов

вдвойне усиливается. Прежде всего, по причине разрушения естественного устройства социальных отношений – вытеснения традиционной семьи и брака, катастрофического изменения мировоззренческих установок в сторону тиражирования потребительского отношения к человеку, обесценивания каждой отдельной жизни, которая перестаёт восприниматься как уникальное творение Божие.

Следует особо подчеркнуть, что с философско-материалистических позиций клонирование рассматривается как возможность человеческого соавторства биологической эволюции, окончательно упраздняющей веру в Бога.

В качестве примера приведём идеи И.В. Вишева в монографии «Проблемы жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли» [2005]. Разделяя взгляды русских космистов, он утверждает необходимость «активной эволюции», изменяющей не только внешний мир, но и саму природу человека и так решающей триединую задачу: укрепления здоровья человека, сохранения его молодости и достижения реального личного бессмертия (как бесконечной продолжительности жизни). Неудовлетворённость классическим материализмом, антигуманностью его «смертнической парадигмы», с одной стороны, и непринятие христианства – с другой – толкает И.В. Вишева на третий путь, в сущности, механистического преодоления несовершенства человеческой природы, проявляющейся в её изменчивости и смертности, с помощью научных достижений в геной инженерии, компьютерных и нанотехнологиях. В духе современных голливудских блок-бастеров типа «Клон» он рисует перспективу воскрешения и бесконечной жизни с той лишь разницей, что в фильмах эта жуткая перспектива уничтожается главным героем, а в труде нашего философа-биокосмиста с ней связывается смысл жизни человека и мерило подлинного прогресса.

В силу того, что терапевтическое клонирование предполагает убийство человечес-

кого существа, пусть и на ранних стадиях его развития, в цивилизованном мире складывается негативное отношение к клонированию человеческих эмбрионов, о чём свидетельствует Декларация ООН о запрете на клонирование человека (2005 г.). С консервативной точки зрения, широкомасштабное клонирование создаст угрозу вырождения и деградации человечества, уникальности и личной неприкосновенности, делая наследственность человека беззащитной перед посторонним вмешательством. На социальном уровне не исключена возможность продления жизни небольшого числа людей за счёт сознательного уничтожения множества других, превращения их в потенциальных доноров, в биомассу.

В традиции русской религиозной философии защищается уникальность каждого человека, целостное христианское *мироотношение*, основанное на неразрывности духовного и космического в тайне творения человека как центра мироздания. На этом основании отвергается как идеалистический спиритуализм, так и его «двойник» – материализм, в которых, по верной оценке С. Булгакова, «совершается противоестественный разрыв между материей и духом, утверждается их непроницаемость, отчуждённость, полярность» [3, 508]. Следуя традициям христианской этики, сделаем заключение, что мораль, по аналогии с геномом человека, обеспечивает процессы наследования человеком представлений о добре и зле, а генетические нарушения могут являться следствием забвения нравственных начал, итогом порочного образа жизни, в результате которого страдают и потомки.

В связи с евгеническими идеями интересно сопоставить булгаковское и ницшеанское понятие «сверхчеловека». И тот, и другой понимали «сверх» как качество, превышающее естественные возможности человека. Но Ницше возвеличивал страсти человека, сделав его демоническим существом, обладающим магическими способностями. Для Ницше *сверхчеловечность* принципиально антирелигиозна. А для С. Булгакова *сверх-*

*человечность* «есть, в сущности, актуальное воцерковление». Утверждая целью и смыслом жизни человека «обожение», святость и следуя своему принципу антиномизма, он понимал путь святости как «распятие» естественного человека, «себяотвержение», и в то же время – спасение, восстановление личной индивидуальности, буквально *исцеление*.

5. Физическое управление смертью, разделение биологической и личностной смерти, расширение в связи с этим практики **трансплантации** ставит ряд этических вопросов.

Различные формы рекомендаций и правил, которые принимают либеральные трансплантологи, основаны на двух принципах, вытекающих из имманистически-антропоцентрического мировоззрения. Первый относится к утверждению конечности жизни (отрицания бессмертия души). Второй касается натуралистическо-прагматического отношения к человеку. Вследствие этого возникает неизбежный конфликт гуманности целей и средств их реализации, включающий экономические отношения в трансплантации по типу «купли-продажи», что умаляет этический смысл трансплантации.

Либерально-прагматическая позиция, как правило, влечёт за собой усиление потребительского отношения к человеку, который делает печальной реальностью тенденцию к коммерциализации медицины, создавая при этом набор мотивов и для преднамеренных убийств, и для легализации поздних аборт как единственного «источника» фетальных тканей, извлечённых из человеческих эмбрионов для трансплантации.

Перечисленные «явления» говорят о том, что даже такая фундаментальная цель, как лечение и спасение человеческой жизни требует обеспечения нравственных условий, важнейшие из которых – добровольность и достоинство человека как уникального представителя рода. Те специалисты, которые придерживаются консервативной традиции, в том числе и трансплантологи, для обоснования донорства органов обращаются к религиозной христианской морали, сохраняющей

почтительное отношение к телу покойного, которое остаётся пространством личности.

6. Проблема смерти – это проблема по существу своему религиозная и медицинская. И если религия и мораль – это своеобразная «метафизика» смерти, то «физикой» её является медицина. Новые медицинские критерии смерти человека – «смерть мозга» – и новые социальные подходы к индивидуальной смерти – «право на смерть» – не только частное, конкретное дело медицины, оно имеет моральное и социальное измерение.

Благодаря развитию **реаниматологии**, грань между поддержанием жизни и продлением умирания становится такой тонкой, что смерть оказывается длительным механизированным процессом умирания, который технологически можно продлевать целый ряд лет. Врач оказывается в «зоне неопределённости», и кто должен принимать и осуществлять решение о смерти человека? Пытаясь освободить от моральной и юридической ответственности невольных исполнителей «воли зоны» – врачей, – общество пытается легализовать **эвтаназию** – умышленное, безболезненное умерщвление безнадежно больных людей с целью прекращения страданий (термин «эвтаназия» происходит от греческих слов *eu* – «хорошо» и *thanatos* – «смерть»). Эвтаназия как новый способ медицинского решения проблемы смерти входит в практику современного здравоохранения под влиянием двух основных факторов. Во-первых – прогресса медицины, работающей в режиме управления умиранием и, во-вторых, – смены ценностей в современной цивилизации, с её приоритетом «прав человека», абсолютной свободы самодетерминации, а также убеждением в бессмысленности страданий и реализации смысла жизни в комфорте и удовольствии.

Консервативная позиция по проблеме эвтаназии основана на отвержении намеренного прерывания жизни умирающего пациента, рассматривая это действие как форму убийства и самоубийства одновременно [22, 96]. Недопустимость эвтаназии обуславливается криминализацией медицины, обесценивани-

ем человеческой жизни, извращением смысла профессионального долга врача, снижением темпов развития медицинского знания, нравственной деградацией общества.

Однако в натуралистически-прагматической мировоззренческой системе невозможно не признать правомерность эвтаназии как разновидности самоубийства, если строго следовать её исходным принципам и нормам. Среди них: а) человек создан для счастья, поэтому он не должен страдать; б) человек – самодержавный властелин собственного тела, и как таковой имеет «право на достойную смерть». В связи с этим необходимо отметить происходящую в современной культуре подмену христианского смысла «мирной и непостыдной» смерти «правом на достойную смерть». Принципиальное отличие заключается в точке отсчёта: «по слову Твоему» или «по моему хотению» (т. е. по «праву на предельную самодетерминацию личности»). Не случайно Э. Дюркгейм, изучая динамику самоубийств в современном европейском обществе, усмотрел прямую её зависимость от «прогресса просвещения», разрушения традиционного уклада семьи и ослабления социальных связей [9, 363].

Христианская позиция, которую ясно выразил В.И. Несмелов, исходит из того, что физическая смерть – не только переход в новую жизнь, но и «последний момент действительной жизни», причём не менее, а даже более важный, чем рождение [17, 387]. Эту позицию подтверждают многочисленные исследования, посвящённые психологии терминальных больных. Представляет интерес концепция доктора Е. Кюблер-Росс «смерти как стадии роста». Схематично эта концепция представлена пятью стадиями, через которые проходит больной с момента получения информации о смертельном недуге (отрицание, протест, торг, депрессия, принятие) [10, 125]. Последняя позиция – результат осознания экзистенциальной драмы человеческого существования, которая заключается в том, что только «перед лицом смерти» человеку открывается новое знание – подлинный смысл жизни и смерти. Поэтому Правосла-

вие не приемлет принцип «лжесвидетельства» больному, согласуясь с современной доктриной «информированного согласия» и утверждая тем свободу человека в познании истины, его ответственность за выбранный им смысл жизни.

Традиционно тема смерти в русской философии тесно связана с проблемой смысла человеческого бытия, идеалом святости. Осознание неизбежности смерти заставляет человека по-иному относиться к жизни в «мире сем». Эта тема рассматривается с разных позиций: *познавательной* (в системе жизненных ценностей), *нравственной* и *онтологической*. Размышляя о природе смерти, С. Булгаков противопоставляет свою позицию двум подходам: *механистическому* (материалистическому) и *нехристианской идеалистической философии*. С позиции **христианской антропологии** как «органической», видящей источник жизни в животворящем духе, смерть, с одной стороны, есть событие, онтологически противоположное природе человека, начало зла и его квинтэссенция; с другой стороны – становится благом для падшей человеческой природы при условии, что только Бог превращает высшее проявление зла (смерть) во благо жизни вечной, в спасительный путь возрастания духа. В антиномичном понимании смерти Булгаков сочетает и сохранение индивидуальности бытия человека, и необходимость его кардинального изменения: «Падший человек должен умереть, ибо он не может не умереть, но он должен и воскреснуть во Христе, – тот же и не тот же, иной самого себя, однако сознающий своё тождество с прежним, ветхий и новый» [7, 531].

Связывая смерть с состоянием тела и ослабленными грехом силами человеческой души, Булгаков логически приходит к выводу, что смерть может быть преодолена через создание духовного тела, что было совершено «Боговоплощением Христа Спасителя, спасителя от греха и смерти, и посему, Спасителя Тела» [7, 516]. При этом он указывает на индивидуальность воскресших тел, которые «разнятся в славе», в зависимости от

прежней жизни, её качества (духовности или «плотскости»). Таким образом, смысл земной жизни связан с тем, что происходит с телом человека после смерти, и с этих позиций понятно определение им земной жизни как «рождения себя для вечности». Согласно его убеждению, после воскресения тела людей будут выражать степень одухотворённости телесно-чувственной жизни при земной жизни, способность человека пожертвовать чувственными удовольствиями и даже самой жизнью ради любви к Богу и человеку. При таком подходе бессмертие не только становится отсутствием, отрицанием смерти (в теориях Н. Фёдорова и современных биокосмистов), но несёт новое, положительное качество жизни одухотворённого тела. С.Н. Булгаков воспроизводит ортодоксальную мысль о том, что христианин предвзвешивает свою физическую смерть тем, что он духовно умирает для «мира сего».

Выражением антиномизма религиозного миропонимания является оценка С. Булгаковым жизни как трагедии, поскольку в ней неизбежны страдания, болезни, смерть. Трагедия есть крест, данный каждому человеку, «путь человеческой жизни... как путь к смерти и к тому, что лежит за её порогом» [6, 651]. Но философ уверен, что человек, осознав это и приняв свой крест, может трагедию пережить, хотя не в силах полностью упразднить.

В русской философии проблема смысла жизни связана с проблемой смысла смерти и решается в контексте определения христианства как религии Воскресения и духовного преображения человека и мира. Вопрос о личной смерти считается событием не менее глубоким, а, возможно, даже более важным для жизни, более метафизическим, чем рождение, и называется «вторым рождением в жизнь вечную». Через христианство осмысливается вся перспектива жизни, борьба и победа над смертью представляется основной задачей жизни.

**Заключение.** В условиях мощного развития современной биомедицинской науки возникает необходимость этико-философского,

теоретического обоснования использования её достижений. Русские религиозные философы утверждали, что «наука обособляется в метафизике» [5, 629], а не в системе прагматического рационализма. В ходе исследования мы пришли к выводу, что либеральная идеология оценивает ту или иную биомедицинскую технологию через призму сциентизма, прагматических рыночных интересов и безусловной ценности «прав индивида». Консервативная биоэтическая позиция при решении проблем жизни, смерти, здоровья, болезни, достоинства человека находит опору в христианской антропологии и традиционном христианском понимании смысла жизни, раскрывая их непреходящее значение для безопасности человека, существующего сегодня в условиях мощного вторжения техногенной цивилизации.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства // Несмелов В.И. Наука о человеке. – Казань, 1994. – С. 5-42.
2. Бердяев Н.А. Эрос и личность. – М., 1989. – 260 с.
3. Булгаков С.Н. О святых мощах (По поводу их поругания) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2-х т. Т.2. – М., 1997. – 826 с.
4. Булгаков С.Н. О чудесах евангельских. – М., 1994. – 252 с.
5. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra. – СПб., 2002. – 1072 с.
6. Булгаков С.Н. Размышления о войне // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2-х т. Т.2. – М., 1997. – 826 с.
7. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 2001. – 672 с.
8. Вестник «Жизнь». – М., 1994. – 150 с.
9. Дюркгейм Э. Самоубийство. – М., 1994. – 460 с.
10. Калиновский П. Переход. Последняя болезнь, смерть и после. – Екатеринбург, 1994. – 340 с.
11. Карсавин Л.П. О личности. Религиозно-философские сочинения. – М., 1992. – Т.1. – 350 с.
12. Кураев А. Традиция, догмат, обряд: апологетические очерки. – М., 1995. – 180 с.
13. Лосский В.Н. Догматическое богословие. – М., 1991. – 320 с.
14. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия восточной церкви. – М., 1991. – 288 с.
15. Малявин В.В. В поисках традиции. «Восток-За-

- пад». – М., 1988. – 325 с.
16. Митрополит Антоний Сурожский // Человек. – 1995. – №5. – 150 с.
17. Несмелов В.И. Наука о человеке. – Казань, 1994. – 540 с.
18. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – М., 1991. – 270 с.
19. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Информационный бюллетень
- ОВЦС Московского Патриархата, 2000. – №8. – 80 с.
20. Православие и проблемы биоэтики. – Выпуск 1 (1998-1999). – М., 2001. – 150 с.
21. Соловьёв В. Смысл любви // Соч. Т.2. – М., 1988. – 822 с.
22. Харакас С. Православие и биоэтика // Человек. – 1994. – №2. – 150 с.
23. Я бы Моцартом родился // Человек. – 1995, №1.

УДК 130.2

**Швачкина Л.А.**

*Южно-Российский государственный университет  
экономики и сервиса (ГОУ ВПО «ЮРГУЭС»)*

## **ОБ УНИВЕРСАЛЬНОМ В КУЛЬТУРЕ: ГУМАННОСТЬ\***

**L. Shvachkina**

*South-Russian State University of Economics and Service*

### **ON UNIVERSAL IN CULTURE: HUMANITY**

*Аннотация.* В статье рассматривается гуманность как культурная универсалия. Автор, опираясь на мнения других исследователей, дает представление о культурных универсалиях, а затем относит гуманность к этому кругу культурных явлений. Универсальное в культуре всегда исторично, определяемо во времени, а следовательно – подвижно и многомерно. Это есть механизм воспроизводства самой целостности социальной жизни. Следовательно, гуманность как культурная универсалия есть выражение и свидетельство определённого цивилизационно-исторического опыта.

*Ключевые слова:* гуманность, культурная универсалия, культура, типология, традиция, нравственность.

*Abstract.* The article considers humanity as a cultural universal. Supporting her view with the opinions of other researchers the author makes a definition of cultural universals and refers humanity to such phenomena. Universal in culture is always historical, identified in time and consequently mobile and manifold. This is a mechanism of reproduction of the integrity of social life. Hence humanity as a cultural universal is the expression and demonstration of a certain civilization and historical experience.

*Key words:* humanity, cultural universal, culture, typology, tradition, morality.

Проблема гуманности, несмотря на кажущуюся очевидность и актуальность, некую априорную ценность для любой социальной общности и культурной эпохи, вместе с тем требует тщательной проработки на уровне артикуляции историко-генетических оснований того измерения коллективного и индивидуального опыта, которое как раз и выводит нас на универсальное, или всеобщее, содержание культуры. Ибо то, что на обыденном или публицистическом уровне может казаться вполне ясной, «прописной» истиной, совсем не обязательно выступает таковой внутри реально действующих смыслов, ориентиров и программ.

Обыкновенно под *гуманностью* понимают любовь и уважение к человеку, заботу о нём, о его благополучии, признание его достоинства и ценности. Но проявление гуманности не ограничивается сферой отношения человека с иными формами реальности, но распростра-

\* © Швачкина Л.А.

няется и на сферу взаимодействия личности со своим «я» (феномен *самосознания* как концентрированное выражение становления «человеческого» в человеке и самой культуре). В своей традиционной трактовке гуманность рассматривается как некое «врожденное» стремление человека к самосовершенствованию, росту собственной духовности и стремлению к *общему* благу. Но в таком измерении гуманность лишь абстрактно может быть названа культурной универсалией – предельным основанием той или иной культуры.

История человеческой цивилизации включает в себя множество отдельных культурных миров, разнящихся между собой по самым разным параметрам и позициям, но в то же время сохраняющих внутреннюю сопричастность, единство. В разные эпохи это общее могло либо погружаться в глубину исторического существования, «маскироваться» под образами локальных традиций и ценностей, либо, наоборот, прорываться сквозь толщу эмпирического богатства культуры и свидетельствовать о фундаментальных изменениях на уровне целостной тождественности и всеобщей меры человеческого существования. Понятие «культурная универсалия» как раз и фиксирует то измерение культуры, которое практически всегда ускользает от глаз простого обывателя. Его, что называется, нельзя «потрогать или увидеть». Оно дано только как развертывание самого коллективного опыта, точнее, как его эволюционирующие *формы* и принципы.

Каким же образом, исходя из выше обозначенных аспектов проблемы универсального в культуре, можно говорить о гуманности как подобной культурной универсалии? Понятие *гуманность*, с одной стороны, достаточно широкое, ассоциирующееся с самыми разными способами человеческого поведения и типами мироотношения, но, с другой, оно всегда исторически конкретно. Гуманность в Древнем Риме, например, и гуманность в наполеоновской Франции – это вещи совершенно различные. Хотя и в том, и в другом случае понятие *гуманность* в соотношении с теми или иными традициями

высвечивает некий базовый для общества масштаб эволюции.

Под *культурными универсалиями* имеются в виду основы миропонимания, неявно формирующиеся в процессе социализации и служащие для человека той или иной эпохи системой координат, исходя из которой он воспринимает явления действительности и сводит их воедино в своём сознании. В них можно выделить некоторое содержание, свойственное различным типам культуры и образующее глубинные структуры человеческого сознания.

Итак, что же выступает историко-смысловым основанием гуманности как культурной универсалии и что может быть концептуально и методологически взято на вооружение в качестве стратегии аналитики проблем милосердия, человеколюбия, сострадания и т.п. как неких априорных схем синтеза коллективного опыта и как практик социального взаимодействия? *Что* есть то всеобщее, которое во всех культурах, будь то Восток или Запад, Древность или Новое время, не просто было знаком некоей абстрактной «схожести», «подобия», но само выступало ценностью и стратегией, неким свидетельством специфической *культурности* того или иного общества (или отдельного слоя), будучи закреплением определённого отношения к человеку в обществе. Ведь далеко не случайно в литературе, да и в повседневной практике слова «культура» и «гуманность» часто употребляются как взаимодополняемые, взаимопредполагаемые. Культура – это не просто «способ человеческого существования», это способ обретения человеком, живущим во множестве себе подобных, собственной достоверности, *выраженности* и *явленности* в потоке сменяющихся и обновляющихся практик совместного бытия. Своеобразная «обреченность» человека *быть с другими* делает поиск соответствующих моделей актуальным и востребованным. Проблема гуманности в своем философско-культурологическом аспекте непременно выходит также и на уровень *онтологии* культуры: вопрос о сущности культуры напрямую связан с воп-

росом о сущности самого человека. Строго говоря, это две грани *одного* вопроса.

В данном случае, прежде всего, следует четко осознать, что универсальное в культуре само всегда **исторично**, подвижно и многомерно. Универсальное в культуре *ограниченно*, у него есть свои *пределы*, вырабатываемые всякий раз имманентным образом и выступающие, что очень важно, не в качестве «китайской стены», переход за которую чреват утратой собственной культурной (этнической, конфессиональной, материально-хозяйственной и пр.) идентичности, а как реально возможные на данном этапе развития формы и способы, фигуры коллективной деятельности. В том числе налично функционирующие регулятивы. Универсальное всегда именно в *историческом* опыте и, следовательно, *определяемое* во времени, может быть представлено как мера предметного закрепления *всеобще* значимого в конкретных условиях. В этом случае оно предстает не как простое пожелание, но как реальный механизм воспроизводства самой целостности социального опыта. Это могут быть не только ценности, но вообще сама наличная «технология» обустройства культурного мира (ибо не можем же мы просто отсечь в культуре нечто «лишнее»...). Поэтому, говоря о гуманности и сопряжённых с ней социокультурных практиках, необходимо отметить следующее: во-первых, выработка *реально* (объективно и предметно) выраженной и закреплённой мировоззренческой платформы человеколюбия, соответствующих коммуникативных стратегий и т.д. является исторически наиболее универсальной мерой самого культурного опыта *как такового*, наиболее универсальным измерением социально-антропологической реальности; но, во-вторых, полагание этой универсальной всеобщей меры в качестве системы норм и форм деятельности (может быть, даже специфических общественных институтов) есть исторически определяемый момент.

Другими словами, гуманность как культурная универсалия есть выражение и свидетельство определенного цивилизационно-

исторического опыта. В каких-то культурных традициях наличный социальный опыт в меньшей степени может быть определен через такую меру, а в каких-то – в большей. Однако это вовсе *не* следует понимать так, что одни культуры менее гуманны, а другие – более! Речь в данном случае идёт о другом: **как** в той или иной традиции *предметно* реализуются соответствующие установки коллективного сознания и нормы всеобщей идентификации. **Гуманность**, как *универсальное*, высвечивает смысловое напряжение культурного опыта. «Всеобщность» последнего именно потому обретает закрепление в практике, что **человечность**, как смысл, рождает своеобразное напряжение между полюсами *природного* и *неприродного* (и тут мы опять оказываемся в сфере онтологии культуры). «Онтологически культура – не что иное, как внесение в мир смысла, – пишет Л. Баткин, – и уже одним этим – изменение мира и самоизменение субъекта культуры» [2, 142]. В этом смысловом пространстве гуманность объективируется в системе ценностей и социальных стабилизаторов.

Подлинно универсальное в культуре может в равной мере рассматриваться и как формально общезначимое, и как содержательно всеобщее. И это напрямую относится к идее гуманности. Как теоретическая идея, она всегда абстрактна, но как практика, как «технология» – она есть конкретное, есть закреплённое единство социокультурного опыта по основанию такой меры, как *отношение к Другому Человеку*. Надо также отметить, что такая мера сама есть высший возможный предел культурного опыта как сопряжения бесконечного множества индивидов в едином континууме (пространстве-времени, материальных условиях и т.д.), дающая возможность его гармонизации. Но обнаружение его в толще тысячелетних практик – дело вовсе не тривиальное и сопряжено ближайшим образом с аналитикой истории культуры, социальности, в отношении становления в ней представлений о ценности личности, достоинстве человека и необходимости бескорыстной благожелательности.

Проблема культурных универсалий – одна из важнейших проблем в интеллектуальном пространстве Новейшего времени. Особенно она стала значимой в контексте роста интереса к неевропейским цивилизационным очагам и малоизведанным ареалам человеческого существования (полевая антропология и пр.). Столкновение западного, по преимуществу *универсалистского*, мышления (не только в философии, но в историческом знании, науке вообще) с совершенно уникальными традициями и социальными общностями сделало чрезвычайно острой проблему определения сущности самой культуры как такой формы сосуществования, которая собою способна объять столь разные практики и смыслы. Кратко обозначим некоторые позиции, сформировавшиеся в этой связи.

Н. Смелзер понимает под *культурными универсалиями* общие черты, свойственные всем культурам. Упомянутый им американский антрополог Дж. Мёрдок выделял более шестидесяти культурных универсалий, в частности – спорт, танцы, похоронные ритуалы и другие. Между культурами, полагал он, могут существовать различия в отношении видов спорта, танцев, похоронных ритуалов и т. д., но главное заключается в том, что в той или иной форме они имеются в каждой из них [5, 45-46].

Некоторые антропологи полагают, что культурные универсалии имеют биологическую обусловленность. Критики данной концепции обращают внимание на то, что способы удовлетворения человеческих потребностей сами определяются особенностями культуры.

Генезис культурных универсалий К.Г. Исупов связывает с центральными оппозициями основного мифа (жизнь – смерть, верх – низ и др.), с первоначальным опытом структурирования мира, с установлением системы терминов родства, семантикой имени, с ритуальной практикой, а также с первыми запретами (на инцест, на сыроедение и т. п.) и первыми достижениями культуры. Основу культурных универсалий образуют универсалии архаического порядка: мифологемы хтонических

сил и связанные с ними элементы Космоса, ближний мир предметов, а также природная органика в её пространственно-временной и хроматической определённости. Над ними располагаются универсалии терминов родства, артефактов, реальных ситуаций, границ состояний или их следов, а завершается иерархия культурных универсалий списком видов деятельности [4, 280].

В.С. Стёпин считает, что можно выделить два больших блока культурных универсалий, которые тесно связаны между собой. К первому блоку относятся категории, которые фиксируют наиболее общие характеристики объектов, включённых в человеческую деятельность (пространство, время, движение, вещь, отношение, количество, качество, мера, содержание, причинность, случайность, необходимость и т. д.). Они носят универсальный характер, поскольку любые объекты могут стать предметами деятельности. Второй блок культурных универсалий образуют категории, посредством которых выражаются характеристики человека, выступающего в качестве субъекта деятельности, а также его отношения к другим людям и обществу в целом (добро, зло, вера, надежда, долг, совесть, справедливость и т. п.). Они служат для того, чтобы в наиболее общей форме фиксировать исторически накопленный опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций [3, 525].

М.А. Можейко выделяет не два, а три вида культурных универсалий. Он говорит о культурных универсалиях «объектного, субъектного и субъект-объектного рядов» [3, 823]. Примерами культурных универсалий *объектного ряда* являются: мир, изменение, причина, целое и т. п., *субъектного ряда* – человек, счастье, государство, честь, справедливость и т. п., а *субъект-объектного ряда* – познание, истина, деятельность и т. п. По нашему мнению, к культурным универсалиям субъектного ряда относится и гуманность (милосердие), представляющая собой сострадательное бескорыстное отношение к тому, кто находится в нужде. В данном случае следует, очевидно, сделать специальную

оговорку относительно культурно-исторической обусловленности самого феномена гуманности как культурной универсалии. Выше мы уже подчеркивали, что универсальное в культуре выражает собой не то, что может быть просто механически экстраполировано с одной традиции или общности на другую, в пространстве или же во времени. Такую универсальность Гегель бы назвал «дурной бесконечностью». Универсальное – это то, что дано и выражено в высшем пределе культуры, в ее собственной мере (то, что образует ее сердцевину, ее жизненный нерв, благодаря которому она есть всегда живой опыт, бесконечно становящийся, а не просто ставший и преднаходимый готовым). И *гуманность* как универсалия исторична. Если её оценивать в категориях субъекта и объекта, то в этом случае она, прежде всего, демонстрирует достижения европейского цивилизационного очага. Разумеется, не следует отменять значение и ценности восточных традиций, но важно понимать, что реализация идеи человеколюбия на практике, в социальных нормах и фигурах деятельности стала возможной именно на почве западного образца, собственно, и основанного на противополжении субъекта и объекта. Хотя, с другой стороны, вряд ли необходимо столь жёстко привязывать вообще суть гуманности как определённого паттерна и как некой практической социальной стратегии к отношениям субъекта и объекта.

В различных культурных традициях *милосердие*, как практическая форма гуманности, рассматривается как необходимое условие жизнедеятельности общества, а также важнейшее требование к человеку. Культурное значение милосердия определяется тем, что оно направлено на помощь нуждающимся, которая является одним из механизмов, обеспечивающих социальную стабильность. Одним из первых механизмов, выработанных обществом ради сохранения своей стабильности, является помощь нуждающимся.

Помощь нуждающимся представляет собой содействие людям в решении проблем, с которыми они сталкиваются в своей пов-

седневной жизни. Поэтому представление о такой помощи зависит от того, что мы понимаем под *повседневной жизнью*. В отечественной литературе повседневная жизнь стала предметом философского осмысления только в последнее время, тогда как в предшествующие периоды она рассматривалась разве что под названием быта. Между тем в западной философии её рассмотрение имеет уже прочную традицию, восходящую к учению Э. Гуссерля о жизненном мире, сделавшим повседневную жизнь предметом теоретического осмысления. Логическое завершение учение о жизненном мире получило у А. Шюца, который показал, как представления об обществе, возникающие в повседневной жизни, превращаются в научные абстракции [6, 129-137]. Обобщая понятие *жизненного мира*, он пришёл к выводу, что повседневная жизнь составляет основу не только научной, но и любой другой человеческой деятельности, которая связана с образованием смыслов. По мнению Е.П. Агапова, можно «не соглашаться с А. Шюцем, когда он ставит научное знание в один ряд с художественной фантазией или религиозной верой, но нельзя не признать его правоту в подчёркивании фундаментального значения повседневной жизни для всей системы человеческой деятельности» [1, 4]. А. Хеллер определяет повседневную жизнь как совокупность действий индивидов по их воспроизводству, которые, соответственно, создают условия и для общественного воспроизводства [7, 250]. Е.П. Агапов полагает, что повседневная жизнь составляет основу воспроизводства и развития личности. К основным элементам её структуры он относит домашний труд и семейное обслуживание, занятия, посвящённые детям и семейному общению, досуговое общение с целью отдыха, развлечения или обмена информацией, повседневную культурную жизнь, занятия, посвящённые активному физическому развитию и общению с природой, а также занятия, связанные с удовлетворением физиологических потребностей и уходом за собой [1, 5].

Структура повседневной жизни находит

своё отражение в разнообразных потребностях, которые человек пытается удовлетворить с помощью доступных ему средств. Если этих средств оказывается недостаточно для достижения поставленных целей, то человек сталкивается с личностными проблемами, которые свидетельствуют о неудовлетворении его потребностей. Человека, который не может сам решить свои проблемы, относят к той или иной категории нуждающихся (старика, вдовы, сироты и т. д.). Неудовлетворённость людей условиями своей жизни, обусловленная наличием социальных, психологических и иного рода проблем, является одним из факторов нестабильности общества. Поскольку общество заинтересовано в сохранении своей стабильности, оно должно было выработать механизм компенсации неудовлетворённых человеческих потребностей. Формирование такого механизма, представляющего собой помощь нуждающимся, шло одновременно с процессом становления человеческого общества. Таким механизмом стала *гуманность*, которая как *культурная универсалия* и *норма* формировалась в системе религиозного сознания. В рамках разных культур и духовных традиций гуманность принимает различные облики. В религиозных культурах она имеет форму милосердия, становление которой связано с постепенным историческим формированием ценности самого человека, личности. Исторической

предпосылкой современной светской идеи и практики гуманности является европейская духовная культура, берущая начало в античности. Именно в Древней Греции и затем в христианстве объект помощи и сострадания становится субъектом. Человек как субъект гуманности может как получать, так и давать помощь и сострадание в силу того, что он обладает личностным статусом, свободой и независимостью, определённой дистанцией в отношении общества, которая позволяет ему быть самостоятельным и видеть гуманность не только в помощи и сочувствии другим, но и в собственном самосовершенствовании. Итак, гуманность потому и выступает культурной универсалией, что она возможна всегда и везде, но определяется типом культуры и исторической ситуацией.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Агапов Е.П. Сущность социальной помощи. – Ростов-на-Дону, 2001.
2. Баткин Л. Пристрастия. Избранные эссе и статьи о культуре. – М.: РГГУ, 2002.
3. Всемирная энциклопедия. Философия / Главн. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. – Мн., 2001.
4. Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. и сост. С.Я. Левит. – СПб., 1998. – Т. 2.
5. Смелзер Н. Социология. – М., 1994.
6. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. – 1998. – № 2.
7. Heller A. Das Alltagsleben // Materialien zur Sociologie des Alltags. – Köln, 1978.

### РАЗДЕЛ III.

## ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 10

*Бузук Н.Г.*

*Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования*

### ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ЕВРАЗИЙСТВА Н.Н.АЛЕКСЕЕВА\*

*N. Buzuk*

*Academy training and retraining of educators*

### BASIC ASPECTS OF PHILOSOPHICAL AND LEGAL CONCEPT OF EVRAZIISTVO BY N.N. ALEKSEYEV

*Аннотация.* В данной статье в историко-философском ключе анализируются основные аспекты философско-правовой концепции евразийства Н.Н. Алексеева, суть которой состояла в признании за Россией – Евразией не только цивилизационной, но и правовой самобытности. В статье показано, что структурно философско-правовая концепция евразийства Н.Н. Алексеева состояла из двух диалектически взаимосвязанных частей: философско-критической (отказ от «европейского эгоцентризма») философско-правовых оценок, противопоставление органицистского и механицистского подходов к истории, отрицание философско-правовых подходов большевизма) и философско-содержательной (отражённой в его идее о том, что евразийское государство есть гарантийное государство).

*Ключевые слова:* философия права, философско-правовая концепция евразийства, европейский эгоцентризм, гарантийное государство (по Н.Н. Алексееву).

*Abstract.* The paper researches in historical and philosophical perspective the basic aspects of philosophical and legal concept of evraziistvo by N.N. Alekseyev, the essence of which was in recognition of Russia and Eurasia's not only civilizing, but also legal originality. The study shows that N.N. Alekseyev's concept of evraziistvo consisted of two dialectically dependent parts: philosophically critical (the rejection of "European ego-centrism" of philosophical and legal assessments, the opposition of organistskiy and mekhanistskiy approaches to history, the negation of philosophical and legal views of bolshevism) and philosophically content (the idea of Eurasian state as a guarantee state).

*Key words:* legal philosophy, philosophical and legal concept of evraziistvo, European ego-centrism, guarantee state (according to N.N. Alekseyev).

Философия *евразийства* возникла в начале 20-х гг. XX в. в среде русских эмигрантов и явилась несомненным свидетельством самобытности отечественной философской мысли. Значительный вклад в разработку этого учения внесли Н.С. Трубецкой, исследовавший идеологические и культурно-эстетические аспекты евразийства; П.Н. Савицкий, вплотную занимавшийся вопросами евразийской геополитики и возглавивший политико-заговорщическую линию; Н.Н. Алексеев, создатель философско-правовой концепции евразийства («теории евразийского права»). Следует согласиться с мнением некоторых авторов, что именно этот *культурно-политико-правовой триумvirат* (Н.С. Трубецкой – П.Н. Савицкий – Н.Н. Алексеев) и должен рассматриваться как три основные части, в совокупности составляющие

---

\* © Бузук Н.Г.

уникальное, полноценное, оригинальное по своей сути и содержанию *евразийство* [5, 521].

Цель данной статьи состоит в выявлении основных аспектов философско-правовой концепции евразийства Н.Н. Алексеева, которая, по его мнению, должна была стать отправной точкой в выработке идеально соответствующего нашей национальной среде теории русского права.

Суть философско-правовой концепции Н.Н. Алексеева – в том, что «Россия – Евразия» должна осознать свою особую *цивилизационную* миссию, и для этого ей требуется соответствующая философско-правовая доктрина, охватывающая все общественные, идеологические, экономические и социальные сферы нашего отечества. Содержательно и структурно, с известной долей условности, философско-правовую концепцию евразийства Н.Н. Алексеева можно подразделить на две важные в теоретическом отношении и взаимосвязанные между собой части: *философско-критическая* и *философско-содержательная*. **Философско-критическая** часть правовой доктрины Н.Н. Алексеева зиждилась на контрастном противопоставлении философско-правовых положений евразийства западноевропейской философии права и философско-правовым разработкам советской России. В этом смысле можно говорить об исследуемой концепции как об «антиподной философско-правовой мысли», но это было не «голое, зряшное механистическое отрицание», а то отрицание, которое Г. Гегель называл «диалектическим». От каких же теоретических положений философии права Н.Н.Алексеев считал необходимым избавиться?

Первое философское отрицание Н.Н. Алексеева было связано с отказом от «европейского эгоцентризма»: «Курьёзно «общую теорию государства» строить на опыте последних 100 лет европейской истории и отбрасывать тысячелетний опыт истории других культур» [3, 400]. Он говорил о том, что Россия была полигоном для различного рода западных испытаний (политических, идеоло-

гических и духовных): «Российская империя сама была опытом прививки у нас государственных форм, сначала в виде западного абсолютизма, потом в виде западного умеренного монархического конституционализма. И как всякий продукт европеизации, государство наше представляло копию, отстающую от образца» [3, 396]. Разные народы испытывают всё сильнее влияние Запада, стремящегося распространить среди них своё миропонимание, внедрить («навязать») свою модель развития, отождествить свой опыт с общей теорией развития государств. Н.Н. Алексеев, производя философский анализ данной ситуации, делает вывод о том, что, когда мы говорим о «праве», мы имплицитно входим в систему западного образа мышления и попадаем в чуждый российской правовой ментальности философский контекст [5, 526].

Второе философское отрицание Н.Н. Алексеева основано на контрастном противопоставлении *органицистского* и *механицистского* подходов к истории, государству, человеку и обществу в целом. Первый позволяет представить объект как органическую сущность, возникающую из сочетания субъективного и объективного. Второй же, напротив, предполагает рассмотрение государства, классов, общества (и т. д.) как результатов произвольного, хаотичного объединения в группы отдельных личностей. Следовательно, константным элементом в подобном подходе является лишь **личность**; всё остальное не обладает никакой самостоятельной онтологией и поэтому может произвольно меняться. В пространственном аспекте *органицизм* более характерен для Востока, а *механицизм* – для Запада. Одна из заслуг Н.Н. Алексеева состоит в том, что он смог спроецировать дуализм *органицизма* и *механицизма* на теорию права. Результатом такого интересного эксперимента явился вывод о том, что право уже изначально связано с *механицистской* (индивидуалистической) доктриной: право описывает сферу свободы личности через иные реалии (других людей, собственности, социальных институтов и т. д.). Мыслитель говорит о том, что понятие

«право», претендующее на универсальный характер, на самом деле отражает процесс развития лишь одного из сегментов человечества. Это понятие тесно связано с геополитикой, географической реальностью: географическое пространство значительно влияет на развитие того или иного народа, помогая выработать свои национальные, правовые, философские, языковые и другие особенности сознания и понимания окружающей реальности. Универсальной модели развития не может быть, разнообразие географической среды Земли порождает и соответствующее количество культур, каждая из которых идёт по своему пути развития, определяемого особенностями «месторазвития».

Третье философское отрицание Н.Н. Алексеева связано с отрицанием философско-правовых подходов большевиков. Результатом такого философского отрицания стало стремление Н.Н. Алексеева опираться на идеализированный опыт советского государства. В этой связи в качестве основного лозунга будущей русской внутренней политики Н.Н. Алексеев выдвигает следующее положение: «Россия с Советами, но без коммунизма». Он говорит о том, что советское государство, сохраняя основные черты своего внутреннего строения, должно стремиться к развитию народного самоуправления на представительных началах, совмещая эти начала с надклассовой организацией тех слоёв, которые способны стать самоотверженными слугами государства. Вместе с этим будущее государство не должно забывать и о главной своей задаче – борьбе с эксплуатацией, средством в которой является упорядочение и развитие принципа истинного государства и индивидуальной свободы. Отмечается и то, что будущая Россия может быть построена лишь на автономии входящих в её состав земель и народов. Н.Н. Алексеев писал: «Евразийское государство является политическим образованием, как мы говорим, демократической природы. Мы хотим этим сказать, что государство наше построено на глубоких народных основах и соответствует «народной воле».

Весьма интересным является философско-правовой взгляд Н.Н. Алексеева на национальную политику советского государства, с которой он был не согласен. Известно, что с приходом советской власти этнополитика государства изменилась существенным образом. Для того чтобы собрать воедино народы России на «развалинах» империи, новое правительство провозгласило политику их объединения на принципах предоставления национальных автономий с правом их полного самоопределения [6, 188]. По мнению мыслителя, известный лозунг «Самоопределение национальностей» таит в себе глубокую и опасную стихию разложения и вражды. Увлечённые этим лозунгом народы, как в каком-то бреду, уничтожают подлинные основы своего существования [2, 257]. Его тревожило, что принцип *национальности* ограничивается принципом *социального идеала*, который ставится выше нации и её самостоятельного бытия. Результатом такой советской политики станет то, считает Н.Н. Алексеев, что из рабочего интернационала родится самый настоящий местный провинциальный национализм. «Самоопределившиеся народности, которые не всегда составляют большинство населения национальных республик, начинают проявлять национальный шовинизм, начинают угнетать живущие в их пределах национальные меньшинства. Это чрезвычайно грозное явление, быть может, одно из самых опасных для судеб не только советского правительства, но и будущей России» [2, 252]. И эти слова мыслителя оказались пророческими не только для некоторых наций Советского Союза, но и для современной России. Н.Н. Алексеев говорил о том, что для искоренения подобных ситуаций необходимо выработать правильную, продуманную национальную политику, которая совмещала бы в себе интересы всех входящих в государство народов, предоставив им культурное самоопределение. Мыслитель обосновывает, что принципом формирования федерации должна быть не национальность, а реальное географическое и экономическое целое в виде края или

области. Н.Н. Алексеев рассуждает о том, что такое целое необходимо должно стать и культурным целым, во многих случаях совпадая с национальным; что входящие в Россию народы должны получить возможность внести свой индивидуальный вклад в общее союзное дело. Русская же культура должна принять богатство свободно развивающихся ценностей других союзных народов [2, 253]. Основным же принципом русской политики должна быть полная культурная автономия народов России, но не разложение их на самостоятельные политические единства, враждебные друг другу и питающие дух национальной вражды [6, 187]. Н.Н. Алексеев приходит к выводу о том, что национальная политика евразийского государства должна стремиться к преобразованию своего федерализма из национального в областной. Данную евразийскую разработку Н.Н. Алексеева высоко оценивали современники. Один из критиков евразийства – П.М. Бицилли – писал: «... если евразийцы выдвигают, с одной стороны, идею единства русской нации, с другой – идею федерации евразийских земель и евразийских народностей, то это свидетельствует об их чутье исторической реальности, и эта сторона евразийства заслуживает величайшего внимания» [4, 338].

Философско-критическая часть его учения позволяла Н.Н. Алексееву взглянуть на создание философско-правовой концепции евразийства как на сложную, но вполне конкретную задачу.

Философско-содержательная часть правовой доктрины Н.Н. Алексеева непосредственно вытекала из его критического анализа и представляла собой творческий полёт теоретического мышления. Н.Н. Алексеев определял, что евразийское государство должно быть *гарантийным государством* через раскрытие понятий «демотия» и «идеократия». Термин «демотия» он употреблял, чтобы разграничить *механицистское* и *органицистское* понимания демократии. *Демотия* – это органическая демократия, являющаяся результатом стремления народа активно участвовать в своей судьбе и путём развития государства.

Как мы видим, мыслитель разделял понятия «демократия» и «демотия». Н.Н. Алексеев размышлял, что для модели *Россия – Евразия* копирование западноевропейских норм и понятий (демократия) невозможно и вредно, ввиду чего участие народа России в политической жизни общества должно называться иным термином – «демотия», от греческого «демос» – «народ». Примером демотии в Московской Руси служила *выборность* настоятеля Церкви прихожанами.

*Идеократия* предполагает подчинение различных сфер общества конкретному идеалу, включающему в себя культурные, религиозные особенности и остающемуся неизменным, несмотря на различные изменения в обществе. Говоря о *идеократии*, мыслитель подразумевал такой государственный строй, при котором само государство, общество, народ и каждый конкретный человек служат *высшей духовной цели*. Н.Н. Алексеев утверждал, что материальные условия земного существования не могут и не должны быть самоцелью, а должны служить лишь средствами для достижения высших идеалов. Смысл государству и нации придаёт только существование «идеи-правительницы» [5, 83]. *Идеократия* же («идея» + «кратос» (власть)) – политический строй, одной из главных задач которого является постановка «идеи-правительницы» как высшей ценности. Для евразийцев *идеократия* – это одновременно сильная и близко стоящая к населению власть, сочетающая в себе народный суверенитет с началом народовластия.

Согласно философско-правовой концепции *евразийства*, существование государства предполагает: 1) существование правящей силы; 2) организацию как форму бытия и деятельности правящего слоя; 3) организационные формы, определяющие его отношение к другим субъектам, индивидуализирующим целое; 4) область правящего слоя: его суверенную власть и пределы территории [7, 45]. Евразийским проектом будущего государственного строя России являлось «государство правды», соединяющее нравственные начала с правовыми законами. Этому

был посвящён один из трудов Н.Н. Алексеева «На путях к будущей России». В ней мыслитель размышляет о дальнейшей судьбе советского государства. Он писал: «Не может быть ровно никакого сомнения, что рано или поздно русский народ придёт к полному сознанию, что «правда» советского государства превратилась в кривду коммунистической системы. И тогда русскому народу придётся решительно порвать с коммунизмом. Но куда же он вернётся, этот поверивший в правду коммунизма русский народ? Назад к «буржуазному», «капиталистическому» строю? Можно наверняка сказать, что этого в России не будет. Он по-прежнему будет бороться с эксплуатацией и рабством во имя человеческой свободы, но уже не в коммунистических целях и не коммунистическими средствами. Здоровье будущего русского государства обусловлено тем, что оно также должно стать «государством правды» [1, 315]. Однако «государство правды» у евразийцев является лишь этапом на пути к достижению идеала. Согласно философско-правовым евразийским идеям Н.Н. Алексеева, наиболее органичный для России государственный строй должен соединять в себе лучшие черты монархии (авторитарность и суверенитет, не переходящие в тоталитарность) и демократии (реальное участие народа в государственном управлении). Сопутники по течению поддерживали стремления и идеи исследователя. Так, Н.С. Трубецкой писал: «Всесторонняя разработка теории идеократического государства является неотложной задачей современности «...», наступает эпоха создания нового типа государства с совершенно новым политическим, экономическим, социальным, культурным и бытовым укладом» [8, 489]. Однако сам мыслитель писал и о том, что нет такого политического строя, который бы давал человеку абсолютное блаженство и отвечал бы абсолютной справедливости. Каждый политический строй является относительной формой исторического бытия народа, в каждом из них есть свои достоинства и недостатки. Н.Н. Алексеев отмечал, что вопрос о выборе формы правления есть вопрос о

минимальном зле, а не о максимальном добре. Забывая же об этом и преподнося в виде абсолютных истин свои философско-политические верования, воспеватели монархии и демократии одинаково морочат народу голову и ведут его к дальнейшим разочарованиям.

Н.Н. Алексеев не раз в своих работах говорил о том, что для того, чтобы решать возложенные задачи, государство должно обладать сильной властью, которая при всём этом должна не забывать про свой народ и идти с ним бок о бок. Мыслитель говорит о так называемом *демократическом* правящем слое, формируемом путём отбора его из народа и потому способном выражать действительные интересы и цели этого народа. Однако правящий слой вынужден противопоставлять себя породившим его народным массам, так как последние сохраняют склонность к деструктивным поступкам. «Существуя как орден, ведущий слой, принадлежат к государству как к культурному целому, должен стоять вне технического аппарата государственного принуждения, как бы выше этого аппарата... Можно выставить тезис, что ведущий слой в современном государстве должен быть идеократическим отбором, то есть отбором, построенным на власти одной идеи, на единстве мирозерцания» [3, 582-592], – писал Н.Н. Алексеев. Правящий слой в его философско-правовой концепции играет роль *пресекающей деструктивных действий и организатора* согласованных поступков народа. Из рассуждений мыслителя видно, что в среде верховного слоя он выделяет и государственный, правительственный актив: «Как правящий слой вообще, так и государственный актив отбираются из общей массы данной общественно-государственной среды по какому-нибудь определённому признаку, но признак этот не во всех государствах один и тот же; в одних этот признак – имущественный, в других – генеалогический» [3, 482]. Исследователь констатирует: «Сам правящий слой подчиняется праву, которое он только опознает и формулирует, но не творит в строгом смысле слова» [3, 512].

Из приведённого выше анализа следует сделать ряд выводов. Во-первых, Н.Н. Алексеев сумел перенести дуализм *органицизма* и *механицизма* на теорию права, в результате чего пришёл к выводу, что право уже изначально связано с *механицистской* (индивидуалистической) доктриной, так как оно описывает сферу свободы личности через иные реалии (других людей, собственности, социальных институтов и т. д.).

Во-вторых, мыслитель категорически отказался от «европейского эгоцентризма» философско-правовых оценок и доказал, что универсальной модели социального, а следовательно, и правового развития не может быть. Для модели *Россия – Евразия* копирование западноевропейских норм и понятий невозможно и вредно, ввиду чего участие народа России в политической жизни общества должно называться иным термином – «демотия».

В-третьих, смысл государству и нации придаёт только существование «идеи-правительницы». Государственным строем евразийского государства должна быть идеократия, главной задачей которого является постановка «идеи-правительницы» как высшей ценности.

В-четвёртых, национальная политика будущего евразийского государства должна стремиться к преобразованию своего феде- рализма из национального в областной.

К сожалению, в рамках статьи невозмож-

но исследовать всю содержательную глубину философско-правовой концепции евразийства Н.Н. Алексеева, но даже исходя из рассмотренных нами положений можно утверждать, что без евразийской философии права Н.Н. Алексеева невозможно представить *евразийство* как таковое. Философско-правовая концепция евразийства Н.Н. Алексеева была оригинальным и самобытным учением, вершиной его философской гениальности, занявшей достойное место в сокровищнице отечественных философских исканий.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев Н.Н. На путях к будущей России. Евразийцы и государство // Евразийская хроника, 1927. – Вып. 9.
2. Алексеев Н.Н. Советский федерализм. – Париж, 1927. – Кн. 5.
3. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 2000. – 640 с.
4. Бицилли П.М. Два лика евразийства // Мир России-Евразии: Антология. – М., 1995. – С. 335–349.
5. Дугин А.Г. Основы евразийства. – М.: Арктогея центр, 2002. – 800 с.
6. Романова Е.В. Особенности этнополитического учения основоположников евразийства // Изв. Алтайского гос. ун-та. – 2008. – № 4-1 (60). – С. 187-190.
7. Соколов С.М. Философия русского зарубежья: евразийство: монография. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ. – 594 с.
8. Трубецкой Н.С. О государственном строе и форме правления // Евразийская хроника, 1927. – Вып. 8.

УДК 1(091)

**Гуляев П.С.**

*Московский государственный  
университет культуры и искусств*

## **О СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ Ф.А. СТЕПУНА\***

**P. Gulyaev**

*Moscow State university of culture and art*

### **ABOUT SOCIAL PHILOSOPHICAL VIEWS OF F.A. STEPUN**

*Аннотация.* В статье анализируются истоки и основные этапы эволюции социально-философских воззрений Ф.А. Степуна (дореволюционный, революционный, эмигрантский), а также раскрывается содержание их наиболее существенных характеристик. Особое внимание уделено обоснованию идеи о самобытной методологии, разработанной Ф.А. Степуном, которую автор статьи определяет как «синтез христианской метафизики и экзистенциального переживания». Эта методология возникла на основе творческой переработки методологии неокантианства и русской религиозной философии. В статье в историко-философском ключе анализируется содержание основных философских воззрений Ф.А. Степуна, посвящённых анализу социальных событий, современником которых он являлся.

*Ключевые слова:* эволюция воззрений, методология Ф.А. Степуна, социальная философия, христианская метафизика, русская религиозная философия.

*Abstract.* The article analyses the sources and basic stages of the evolution of A.F. Stepun's social and philosophical ideas (pre-revolutionary, revolutionary and emigrant), with the content and most essential characteristics of them being revealed. A special focus is on basing the idea of original methodology worked out by A.F. Stepun that the author of the article describes as "a synthesis of Christian metaphysics and existential experience". This methodology appeared on the basis of creativity reworking of neo-Kantian and Russian religious philosophy. A.F. Stepun's basic philosophical ideas devoted to the analysis of social events of his epoch are under historical and philosophical research in the article.

*Key words:* evolution of ideas, A.F. Stepun's methodology, social philosophy, Christian metaphysics, Russian religious philosophy.

Теоретическое наследие Ф.А. Степуна до настоящего времени в полном объёме не изучено, а проведённые философские исследования нередко носят фрагментарный характер и не дают целостного видения масштабов его интеллектуально-мировоззренческих поисков. Ф.А. Степуна упрекали в том, что он не оставил оригинальной философской системы, по образцу западноевропейской [2, 8], что он «мог бы стать русским Витгенштейном или Хайдеггером», но стал лишь «немецким Степановым» [6, 96].

Содержание статьи направлено на обоснование того факта, что Ф.А. Степуна нельзя рассматривать только как культуролога или философа культуры. За годы долгой творческой жизни он сумел создать систему социально-философских взглядов, систему достаточно многогранную, опирающуюся на созданную им методологию («методологическую транскрипцию», по его определению). «Методологическая транскрипция» представляла собой синтез идей неокантианства, христианской метафизики, наиболее полно представленной в русской религиозной философии, и экзистенциального переживания. Кроме того, серьёзное влияние на формирование его методологии оказала полемика с идеями марксизма в их «большевистской» интерпретации.

Ф.А. Степун был хорошо сведущ в теории неокантианства, ведь он в течение семи лет изучал философию, государственное право и теорию искусств в Гейдельбергском университете, а его научным руководителем был В. Виндельбанд, известный представитель этого философского направления. Ф.А. Степун полагал, что русским философам необходима немец-

---

\* © Гуляев П.С.

кая школа (что позволило бы отечественной философской мысли усилить свою концептуальную организованность, рациональность и вырвать мысль из хаоса социальной жизни России, – точно так же, как античная философская классика в своё время благотворно повлияла на расцвет западноевропейской мысли) [2, 8]. В то же время Ф.А. Степун понимал, что многогранность действительности невозможно зафиксировать: «никакая действительность никогда не уловима в понятиях. Перед действительностью и безграничностью жизни зоркость самых точных понятий всегда только слепота. То, что отчетливо различимо в понятиях, никогда не разделяемо в действительности» [5, 231].

Другим идейным истоком «методологической транскрипции» Ф.А. Степуна была русская религиозная философия. «Сила и правда русской религиозной философии заключается не столько в ней самой как в философии, – утверждал он, – сколько в том, что она теснейшим образом связана со всей русской культурой: и с религиозной трагедией Гоголя, и с религиозным обращением Толстого, и с пророчествами Достоевского. Русское искусство никогда не было, как это уже не раз отмечалось, искусством для искусства, оно всегда было или религиозным исканием, или нравственно-общественным служением» [5, 411]. Ф.А. Степун обладал глубокими и разносторонними теоретическими знаниями в области отечественных философских исканий: написал и защитил диссертационное исследование, посвящённое метафизике В.С. Соловьёва, позитивно воспринял его учение о «богочеловечестве»; был в близких отношениях и хорошо знал философское творчество Н.А. Бердяева, разделял многие его идеи, особенно – в понимании вопросов культуры; плодотворно сотрудничал и был согласен со многими идеями философии «общего дела» Н.Ф. Федорова.

Третьим (косвенным) истоком методологии Ф.А. Степуна была его постоянная полемика с идеями марксизма, нашедшими в России воплощение в виде теории большевизма. Непримируемая идейная борьба с большевиз-

мом в значительной степени стимулировала его метафизические искания и служила важным основанием для проверки истинности его собственных методологических положений. В теоретическом противоборстве он исходил из того, что победа большевизма в России не была случайной, видел в этом «сущностный срыв» всего народа, которому большевики лишь потворствовали. Степун так характеризовал *большевизм*: «Большевизм – одна из глубочайших стихий русской души», «стихия русского безудержа», когда «мозги набекрень» [5, 258], когда возникает ощущение того, что «только обезумевший разум сейчас подлинно разум, а разум разумный так – слепота, пустота, глупость» [2, 253]. В то же время он полагал, что большевики смогут оседлать иррациональную народную стихию, так как они осуществили «...политический обмен религиозной бездны народной души: апокалипсис без Христа, апокалипсис во имя Маркса...» [5, 414]. Подменив имя Бога другим именем, большевики смогли направить ступок энергии верующего народа в сторону своих интересов. «По целому ряду сложных причин заболевшая Россия действительно часто поминала в бреду Маркса; но когда люди, мнящие себя врачами, бесильно суеются у постели больного, выдают бред своего пациента за последнее слово нации, то становится как-то смешно и страшно» [5, 357-358].

Приведённые рассуждения дают основания рассматривать методологию марксизма в качестве косвенного идейного истока социально-философской методологии Ф.А. Степуна. Марксизм в большевистской рецепции был главным и непримиримым идейным врагом исследуемого автора, но, как нередко бывает, длительное яростное неприятие и борьба с чуждой системой взглядов способствовали развитию и теоретическому обогащению его собственных социально-философских воззрений. «В годы, пережитые в большевистской России, – писал Ф.А. Степун, – я чувствовал себя очень сложно. Всем существом отрицая большевиков и их кровавое дело, не будучи в силах узнать, где же и в

чем же их достижения, я всё же непосредственно чувствовал небывалый размах большевизма. Постоянно возражая себе самому, что небывалое – ещё не бытие, невероятное – ещё не достойно веры, разрушение – ещё не творчество и количество – не качество, я всё же продолжал ощущать октябрьскую революцию как характерную национальную тему» [5, 257].

Ф.А. Степун осознавал теоретические недостатки в каждом из названных идейных истоков и отрицал связанные с ними варианты исторической детерминации: *рационально-пантеистический* (гегельянство, кантианство), *исторического материализма* («абсолютизация материальных сил») и *религиозно-провиденциальный*. Истинная методология виделась ему в метафизическом синтезе: а) идей неокантианства и русской религиозной философии (как сочетание рационализма и религиозно-мистической образности, данное в экзистенциальном переживании); б) национальной самоидентификации и понимания общеевропейского контекста. Эти особенности его методологии давали современникам право называть Ф.А. Степуна «русским европейцем».

Методологический синтез Ф.А. Степуна можно рассматривать как «положительное всеединство», раскрывающееся в онтологическом и познавательном единстве человека с Абсолютом, как философская и жизненная задача человека в истории. Кропотливо работая над совершенствованием этого синтеза, он постоянно стремился проверять его действительность, применяя к анализу различных социальных явлений во всем многообразии их социально-бытовых проявлений.

Важнейшим элементом в методологическом синтезе, разработанном Ф.А. Степуном, является экзистенциальное переживание, рассмотренное в контексте христианской метафизики. *Христианской*, отмечал он, потому что «...отождествление Жизни и Бога является как бы мистическим а priori всего моего раскрытия мирозерцательного значения понятий Жизни и творчества» [4, 180]. Далее Ф.А. Степун уточнял свою позицию: «... от-

казаться от творчества человеку нельзя, ибо творить всегда только и значит быть человеком. Быть же человеком человеку определено самим Богом. А потому отказ от творчества есть не что иное, как прямое Богоборчество» [4, 184]. Вполне очевидно, что такие мысли могут принадлежать только убежденному христианину, каким и был Ф.А. Степун. Эту особенность его мировосприятия отмечал Л.О. Зиндер: «Он принадлежит к православной Церкви, но православие для него является одной из форм вселенского христианства. С некоторым приближением можно сказать, что православие является для него – «вероисповеданием», а не «Церковью». А Церковь – шире вероисповедания. В этом смысле он остаётся верным заветам В.С. Соловьева, который всегда боролся против провинциализма «греко-российства» и в своём искании вселенского христианства предвосхитил современные движения экуменизма» [1, 324].

Метафизическим основанием рассматриваемой методологии является стремление представить исторический процесс как некую онтологическую целостность и выявить присущие истории силы и истоки. Ф.А. Степун разделял мысль о том, что вся история России – это *бег наперегонки освобождающегося пафоса европеизации и всеразрушительного московского бунта*. Западноевропейские лозунги (разум) для русской революции были лишь маской (прикрытием) [5, 253]. Предпосылки российской катастрофы виделась ему в «ускоренных ритмах интеллигентских чаяний по отношению к медленным ритмам громадной страны». Он иронизировал: «Начиная с Герцена, из сознания русской интеллигенции не исчезает мысль, что мы обгоним Европу, потому что мы отсталая страна» [5, 421].

«Экзистенциальное переживание» в рамках представленной методологии определяется Ф.А. Степуном через сопоставление и взаимодействие двух полюсов – жизни и творчества. «Устремляясь к полюсу творчества, – утверждает он, – переживание как бы стремится навстречу всем родам постижения. С этой целью оно раскалывается на

многие части, из которых каждая оказывается в состоянии стать в положение субъекта, постигающего все остальные части его, как данные ему объекты. Перед нами развёртывается монадологическая структура сферы творчества, а тем самым – и сферы культуры. Устремляясь к полюсу жизни, переживание как бы стремится выйти из-под власти какого бы то ни было постижения. С этой целью оно свёртывается в один познавательнo-нерасчленённый тёмный центр, в котором гаснут все образы, отцветают все понятия и умолкают всякие звуки. Так раскрывается нам сущность мистического начала жизни» [4, 156].

Придавая огромное значение проблеме ценности в жизни человека и человечества, он выделяет и абсолютную ценность религиозного переживания Бога, считая, что переживание жизни, по сравнению с переживанием творчества, является более глубоким и более значительным, поскольку переживание жизни есть действительно религиозное переживание. Ф.А. Степун пишет: «Кому в переживании дана жизнь в раскрытом мною смысле, тому тем самым уже дана и жизнь религиозная, т.е. тому дано внутреннее знание жизни, как Бога, знание Бога живого, знание Жизни» [4, 184]. Ф.А. Степун надеялся, что его методология, общие контуры которой он наметил, может и должна объединить в будущем «большой круг весьма разнообразных людей и направлений, среди которых ведущую роль будут играть люди живой творческой веры» [5, 474].

В предельно общем виде методологию «христианской метафизики и экзистенциального переживания» Ф.А. Степуна можно представить в качестве следующего алгоритма: а) каждое действие человека исторично; б) каждое действие человека сводится к свободе нравственного выбора личности; в) в своём личностном опыте каждый человек переживает драму выбора. Очевидно, что стержнем этой методологии выступают познавательнo-ценностные отношения в различных формах своего проявления. В подтверждение этого предположения приведём

рассуждения Ф.А. Степуна о трёх жизненных позициях: 1) *мещанской*, предпочитающей внешний и внутренний комфорт; 2) *мистической*, стремящейся к слиянию с Божеством и отказывающейся от творчества и свободы; 3) *художественной*, пытающейся постичь динамическое единство жизни и творчества, позволяющей «узреть» цельность бытия и осветить те «донаучные» и «дотеоретические» области, в которых коренятся все убеждения и представления человека [5, 186-213].

Уяснение идейно-теоретических истоков философской методологии Ф.А. Степуна целесообразно дополнить исследованием этапов эволюции его философского мировоззрения. В определении количества этих этапов и их хронологических границ превалирует точка зрения В. Кантора, который писал о Ф.А. Степуне: «Начну с того, что Степун был абсолютно адекватен своей эпохе, её духу, её пристрастиям, её слабостям, её поискам, её заблуждениям и откровениям. Он был не больше, но и нисколько не меньше, эпохи, а потому говорил с ней (о ней) на равных... Не сложно заметить, его жизнь и творческая биография разделяются практически на две равные половины (с 1884 по 1922 и с 1922 по 1965 г.)... Причём вторая половина его жизни была, по сути дела, посвящена осмыслению того, что он сам и его современники говорили и думали, в первую (до-эмигрантскую) эпоху его жизни» [2, 9-11].

Подобное деление этапов творческой жизни Ф.А. Степуна имеет право на существование. Однако нельзя не заметить и формальность этого подхода, не отражающего многообразия творческих исканий исследуемой персоналии. Корректнее было бы говорить о трёх этапах его философской эволюции: *дореволюционном, революционном и эмигрантском*.

**Дореволюционный этап** творчества Ф.А. Степуна длится с февраля 1884 по февраль 1917 г. Основными биографическими событиями этого этапа, оказавшими существенное влияние на формирование его философского мировосприятия, были: с 1902 по 1909 г. – изучение философии, государственного

права и теории искусства в Гейдельбергском университете; с 1910 г. – жизнь в России, защита диссертации, посвящённой философии В.С. Соловьёва, активное участие в организационной и теоретической деятельности сотрудников философского ежегодника «Логос»; с 1910 по 1914 г. – работа в редакционном совете журнала «Логос», где он выступал в роли литературного и театрального критика, следующего принципам эстетики символизма. В 1914 г. Ф.А. Степун был мобилизован в армию, участвовал в Первой мировой войне.

Основными работами этого этапа были опубликованные в журналах «Логос», «Русская мысль» и «Северные записки» статьи «Трагедия творчества (Фр. Шлегель)», «Немецкий романтизм и русское славянофильство», «Трагедия мистического сознания», «Прошлое и будущее славянофильства», «О «Бесах» Достоевского и письмах Максима Горького» и другие. В 1916 г. была издана его книга «Из писем прапорщика-артиллериста» – одна из лучших книг о Первой мировой войне, органично включающая в художественное повествование и важнейшие положения философской концепции автора.

Социально-философские идеи этого этапа были связаны с исследованием социальной значимости проблемы творчества как основной существенной черты человека, определяющей его предназначение в жизни и являющейся единственным способом постижения Бога. Значительное внимание уделялось им рассмотрению взаимовлияния различных направлений западноевропейской философии искусства и культуры (немецкого романтизма Шлегеля, Новалиса; мистицизма Шеллинга, Рильке) и русской религиозной философии (идеи В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, Н.Ф. Федорова).

**Революционный этап** творческой деятельности Ф.А. Степуна длился с 1917 по 1922 г. Важнейшими биографическими вехами являлись: близость к правым эсерам, от партии которых после февральской революции он стал депутатом Всероссийского Совета рабочих, крестьянских и солдатских

депутатов; служба начальником политуправления при военном министерстве во Временном правительстве; после Октябрьской революции – сотрудничество с Н.А. Бердяевым в организации *Вольной академии духовной культуры*; в 1918-1919 гг. – крестьянствовал, чтобы не умереть с голоду. С 1919 г. по протекции А.В. Луначарского Ф.А. Степун стал руководителем Государственного показательного театра, выступая в качестве режиссёра, актёра и театрального теоретика, публиковался в журналах «Искусство театра», «Театральное обозрение», издавал литературный сборник «Шиповник» (1922 г.), осуществлял преподавательскую деятельность в театральных училищах.

В социально-философском плане в этот период представляют интерес его рассуждения о природе и культуре, несущей печать субъект-объектного дуализма и всегда, в конечном счёте, являющейся «неудачей» творческих усилий человека. В сфере жизни, по суждению исследователя, реального «расщепления» бытия нет, а потому не может быть и гармонии в отношении «жизненного» и культурных миров.

Ф.А. Степун активно исследовал «пост-революционное сознание», выступал с критикой «пролеткульта», занимая «антипролеткультовскую» позицию. Он полагал, что особой «пролетарской» культуры быть не может, ведь любая культура требует языка, а у пролетариата, как и у любого класса, есть только терминология. Исследователь скептически относился к идеям большевизма, утверждая, что большевизм воспользовался самыми тёмными, разрушительными силами народной стихии для достижения своих политических целей. Поэтому вполне естественно, что его считали идейным противником советской власти, и по политическим мотивам Ф.А. Степун был выслан из страны в 1922 г.

**Эмигрантский этап** творческой деятельности Ф.А. Степуна продолжается с 1922 по 1965 г. В этот сложный период своей жизни он занимался преподавательской и научной работой. Заведование кафедрой социологии

Дрезденского университета было прервано пришедшими к власти нацистами. По окончании Второй мировой войны в 1946 г. он был приглашён возглавить специально для него созданную кафедру истории русской культуры на философском факультете Мюнхенского университета, где Ф.А. Степун читал курсы по истории русской литературы и социологии русской революции. В творческом плане этот этап был одним из наиболее плодотворных. Исследователем были написаны и изданы на русском и немецком языках работы: «Жизнь и творчество. Статьи о немецком романтизме и славянофильстве», «Основные проблемы театра», «Мысли о России», «Николай Переслегин», «Бывшее и несбывшееся», «Встречи и размышления» и другие.

В социально-философском плане он пытался осмыслить наиболее значимые социальные проблемы и события, современником которых являлся. Понимая российскую катастрофу как часть общеевропейской, рассматривая большевизм и фашизм как победу иррациональности, он пытался определить

пути выхода из этого глобального кризиса. Ф.А. Степун критиковал современную эпоху за бездуховность и отказ от традиционных религиозных, этических и эстетических ценностей. Являясь предшественником теории конвергенции, он обосновал необходимость объединить в рамках будущего общества лучшие черты капиталистического и социалистического обществ.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Зиндер Л. О Ф.А. Степуне и о некоторых его книгах. – Мосты. –1963. № 10.
2. Кантор В.К. Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия разума / Степун Ф.А. жизнь и творчество. Избранные сочинения. – М.: Астрель, 2009.
3. Лосский Н.О. История русской философии. – М.,1991.
4. Степун Ф.А. Жизнь и творчество // Русские философы: Антология. Вып. 2. – М., 1994.
5. Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. – М.: Астрель, 2009.
6. Чубаров И.М. Зачалось и быть могло, но стать не возмогло (предисловие к «Жизни и творчеству» Ф.А. Степуна). – Логос. – 1991. № 1.

УДК 101.1:316

**Картавец В.В.**

Московский государственный областной университет

## ФИЛОСОФЕМА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА\*

*V. Kartavtsev*

*Moscow State Regional University*

### PHILOSOPHEME IN LATE 20TH – EARLY 21ST CENTURY RUSSIAN SCIENTIFIC LITERATURE

*Аннотация.* В статье рассматривается эволюция понятия «философема» в научной литературе второй половины XX в., а также приводится подробный анализ трёх новейших публикаций, посвящённых природе и сущности философемы. Поднят вопрос о необходимости выявления дифференциальных признаков для таких пар понятий, как: философема и символ, философема и концепт. Философема как определённая форма знания рассматривается в качестве средства, обеспечивающего реализацию интегративной функции философии, обладающего мировоззренческой окрашенностью и способностью входить в состав развитых философских концепций в виде базового элемента.

*Ключевые слова:* философема, идеологема, мифологема, философский концепт, концепция, символ, интегративная функция философии, постструктурализм.

*Abstract.* The paper considers the evolution of the concept “philosopheme” in late 20th century scientific literature and researches three latest publications devoted to nature and essence of “philosopheme”. The question of necessity to differentiate such pairs of notions as philosopheme and symbol, philosopheme and concept has been raised. Philosopheme as a new form of knowledge is considered as a means possessing vision colouring and capable of entering developed philosophical concepts as the basic component to realize the integrative function of philosophy.

*Key words:* philosopheme, ideologeme, mythologeme, philosophical concept, conception, symbol, integral function of philosophy, post-structuralism.

Развитие науки как системы знаний о закономерностях развития природы, общества и мышления характеризуется диалектическим взаимодействием двух противоположных процессов – *дифференциации* и *интеграции*. Процесс *интеграции* особенно характерен для современной науки, перед которой встают комплексные проблемы, решение которых невозможно внутри какой-либо отдельной отрасли знания. Безусловно, синтез наук и научных дисциплин невозможен без философии, выполняющей интегративную функцию между различными типами познания действительности. В этой связи особую важность приобретает процесс выявления тех средств, при помощи которых философия осуществляет названную функцию. Не менее важным является и исследование эволюции этих средств на протяжении значительного промежутка времени, за который они успели возникнуть и претерпеть неоднократные метаморфозы, следуя общему вектору развития философии.

На наш взгляд, *интегративная функция* философии реализуется при помощи *философемы* – понятия, употребляемого в последнее время всё чаще, однако ещё не рассмотренного детально. Представляется необходимым, в связи с этим, кратко осветить историю этого термина, а уже затем перейти к современному состоянию вопроса.

Понятие «философема» было введено в философский лексикон Аристотелем в его трактате «Первая аналитика» в качестве нормы корректного (логического) рассуждения [2]. По определению Аристотеля, *философема* – это доказывающее умозаключение, причём доказывающее нечто систематически. Будучи таковым умозаключением, философема представляет

---

\* © Картавец В.В.

собой мыслительную операцию, обосновывающую переход от посылок к заключению, который осуществляется дедуктивным способом.

Аристотелевское понимание термина «философема» довольно длительное время сохранялось в философии без изменений. С достаточной долей определённости можно предположить, что существенной трансформации данное понятие подверглось в Новое время, когда, как известно, начался активный процесс формирования наук, в том числе и философии, в их современном виде. Этот процесс сопровождался всё более углублявшейся дифференциацией научного знания, при этом философия на протяжении значительного времени выполняла функцию связующего звена для всех отраслей науки, обеспечивая их активное взаимодействие. В этих условиях именно философема, всё более чётко проявляясь в качестве философского элемента в структуре нефилософского знания, явилась одним из средств, благодаря которому данный процесс стал возможен.

Под *взаимодействием* в философской литературе понимается существование в единстве отграниченных друг от друга, качественно отличающихся явлений, факт их непосредственного воздействия друг на друга [8, 159].

Говоря о том, что философема выступает в качестве медиатора между различными отраслями науки и философией, нельзя упускать из виду и тот факт, что подобную же роль она выполняет и при взаимодействии между философией и литературой, а шире – между философией и другими видами познания мира.

Несмотря на то, что в последнее время термин «философема» всё чаще употребляется в литературе разного рода (научной, философской, художественной), значение его остаётся размытым. Достаточно упомянуть тот факт, что в современных словарях толкование данного понятия практически отсутствует. Краткие упоминания о философеме можно встретить в Философском энциклопедическом словаре и Словаре инос-

транных слов. Приведённое в этих словарях значение рассматриваемого понятия сводится к следующему: *философема* – это философское утверждение или философское учение, либо же результат философского исследования. Такая неопределённая трактовка термина приводит к тому, что разные авторы используют это понятие произвольно: либо для обозначения отдельной философской установки автора-философа, либо целой философской концепции.

Основной задачей данной статьи является попытка проследить, каким именно образом значение понятия «философема» преломилось в отечественной научной литературе на протяжении второй половины XX в.

Зачастую исследуемое понятие употребляется в детерминантной связи с двумя другими: *мифологемой* и *идеологемой*. При этом *мифологема* может пониматься двояко: либо как термин, обозначающий устойчивые и повторяющиеся конструкты народной фантазии, обобщённо отражающие действительность в виде чувственно-конкретных персонализаций, либо как сознательная попытка заимствования мифологических мотивов и перенесение их в мир современной художественной культуры. В первом случае мифологема выступает предтечей философемы на пути развития типов познания действительности, а во втором случае философема является средством взаимодействия теоретического и художественного уровней познания, в то время как мифологема – мифологического и художественного.

Термин «идеологема» был введён в язык науки М.М. Бахтиным. В настоящий момент идеологема понимается в филологии как ценностно-мотивированные образования, группирующиеся вокруг того или иного идеологически значимого концепта, служащего основой для формирования аксиологических категорий [4, 171-172]. В философии же данный термин может пониматься двояко, в зависимости от того, что поставить на первое место: либо идеологема есть социальное развитие философемы, либо, наоборот, философема рассматривается как результат

философского осмысления идеологемы.

Понятие «философема» также встречается и в теоретических разработках В.С. Степина, известного исследователя философского познания. В.С. Степин утверждал, что сложный процесс экспликации универсалий культуры может в первичных формах осуществляться не только в рамках профессиональной философской деятельности, но и в таких формах духовного освоения мира, как литература, искусство, художественная критика, политическое и правовое сознание, обыденное мышление. Данный процесс будет иметь место в том случае, если названные формы духовного освоения действительности столкнутся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба. Результатом подобного взаимодействия может стать возникновение «первичных философем», как обозначил их В.С. Степин [12]. В дальнейшем, по утверждению исследователя, на основе философем философия вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории определяются в своих наиболее общих и существенных признаках.

Таким образом, в представлении В.С. Степина, философема является результатом философской рефлексии определённого уровня, встречающейся в различных областях нефилософского познания.

До настоящего времени специальные, комплексные исследования, посвящённые природе философемы, отсутствовали. В научной литературе можно было встретить лишь отсылки к скупым словарным статьям и, в лучшем случае, незначительные по объёму рассуждения, включённые в состав работ по смежной тематике, не претендующие на глубину анализа (однако довольно часто содержащие ценные сведения и замечания). В последнее время ситуация начала меняться в лучшую сторону.

Рассматривая новейшие отечественные научные публикации, имеющие отношение к рассмотрению содержательно-существенных характеристик понятия «философема», нельзя обойти вниманием докторскую диссертацию В.А. Песоцкого [10], в которой пред-

принята попытка всестороннего изучения интересующего нас понятия с точки зрения взаимодействия философии и литературы. Во-первых, соглашаясь с трактовкой Степина В.С., автор диссертации утверждает, что *философема* – это результат интеграции философского и нефилософского знания. Философемы, пишет он, встречаются, как правило, «в текстах по своему основному содержанию не философских», а затем уже становятся объектом философских исследований [10, 182].

Во-вторых, Песоцкий В.А. считает, что само возникновение философем обусловлено тем, что социум имеет потребность в философском осмыслении изменений, происходящих в объективной реальности [10, 183]. Это осмысление может производиться на различных уровнях, обладать различной степенью теоретизации. Таким образом, гносеологически *философема* – это «знание, полученное с применением (осознанным или неосознанным) элементов философской методологии» [10, 184]. Автор специально уточняет при этом, что в некоторых случаях формирование философем предполагает единство обыденного и научного знания.

До сих пор мы упоминали, что философема часто рассматривалась в качестве медиатора между различными уровнями познания и философией. В своей монографии В.А. Песоцкий определил, однако, и то место, которое философема занимает внутри самого философского знания, являясь одной из его форм. Автор утверждает, что *философема* – это та форма философского знания, которая готовит почву для возникновения законов, принципов и концепций философии, возникающая, как правило, на стадии формирования гипотезы [10, 185]. Отсюда естественным образом следует, что большинство философем не представляют собой систематизированного знания, а, следовательно, имеют лишь фрагментарный характер. Данный факт, тем не менее (а, может быть, именно благодаря этому), не препятствует философеме быть мощным средством для популяризации философских знаний в нефилософской среде.

Подводя итог своим рассуждениям относительно места, которое философема может занимать при взаимодействии философского и художественного типов познания, автор выделяет философемы двух типов, различающихся по глубине осмысления содержания и сущности объекта:

1) относящиеся к *обыденному* уровню познания и характеризующиеся фрагментарностью, неосознанностью философского осмысления явлений природы и социальной действительности, находящихся своё выражение в нефилософских текстах в форме суждения;

2) относящиеся к *теоретическому* уровню познания, несущие значительный объём информации, более детально разработанные и занимающие в нефилософском тексте значимое, либо даже центральное место [10, 187-188].

Классифицируя философемы, входящие в состав художественных текстов, по объёму содержащейся в них информации, Песоцкий В.А. выделяет следующие их типы: *философемы-суждения*, *философемы-концепции* и, наконец, *философемы как целостные философские системы*. Говоря о последних, автор имеет в виду, что на основе философской рефлексии, включённой в ткань произведений таких титанов литературного творчества, как, например, Л.Н. Толстого или Ф.М. Достоевского, философия может в дальнейшем выработать более строгий понятийный аппарат, где категории уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках, что позволит, в свою очередь, говорить о системе взглядов того или иного писателя.

Подводя итог, мы можем утверждать, что в трактовке Песоцкого В.А. понятие «философема» предстаёт как форма философского знания, сочетающая в себе обыденный и научный уровни познания, носящая гипотетический характер, осмысливающая действительность в единстве её элементов, но ещё не на уровне их содержательно-сущностных признаков, однако уже являющаяся основанием для вычленения определённых философских категорий, законов, принципов и

научных концепций.

Исследованием того, каким именно образом философия и литература взаимодействуют между собой, занимаются, что вполне закономерно, в настоящее время не только философы, но и филологи. В этом отношении довольно значимой работой является книга Т. Благовой и Б. Емельянова, в которой рассматривается вопрос интерпретации философского мировоззрения Ф.М. Достоевского в эссеистике мыслителей русского зарубежья – Льва Шестова, Николая Бердяева и Бориса Вышеславцева [3]. По утверждению авторов, корпус философских идей Ф.М. Достоевского, нашедших своё воплощение в его художественных произведениях, состоит из определённого набора философем. Объектом анализа является процесс актуализации их культурного семантического значения в работах указанных мыслителей.

Исследуя частные философемы, которые входят в состав образного мира выбранного автора, Т. Благова и Б. Емельянов пытаются, тем не менее, дать общее определение *философемы*, формируя, тем самым, научный тезаурус, с которым они будут работать. Данный факт является основанием для рассмотрения их точек зрения в контексте настоящей статьи, посвящённой изучению того, каким образом общефилософское понятие «философема» бытует в современной науке.

Итак, в исследовании Т. Благовой и Б. Емельянова предлагается следующая дефиниция понятия «философема»: «смысловый инвариант, сохраняющий идентичность самому себе на всем вербальном пространстве Достоевского» [3, 14]. При этом философема является, с одной стороны, элементом текста, а с другой – элементом парадигмы Достоевского, «соединяющим символы, понятия и концепции, отражающие философско-антропологические, этические, эстетические и историософские взгляды» [3, 14].

Далее авторы приводят два любопытных утверждения, помогающих читателю вникнуть в тот смысл, который вкладывается ими в понятие «философема». Во-первых, утверждается: «... в каждой философеме *зашиф-*

рованы (курсив авторов) те взгляды, которые исповедует писатель, или те, с которыми он борется» [3, 17]. Во-вторых, тем контекстом (внутри произведения), в котором бытуют философемы, является, чаще всего, сновидение «как особый символический язык» [3, 32]. Эти два утверждения и базовая авторская дефиниция понятия «философема» дают, на наш взгляд, право поставить вопрос о соотношении философемы и символа в данной работе.

Кажется не вызывающим сомнений тот факт, что, в общем, под термином «символ» принято понимать особую коммуникационную модель, интегрирующую отдельные индивидуальные сознания в единое смысловое пространство культуры (здесь уместно вспомнить об основной задаче авторов рассматриваемой книги – проследить процесс актуализации элементов философской парадигмы Достоевского в эссеистике Шестова, Бердяева и Вышеславцева).

Энциклопедическое значение термина таково: «символ в искусстве есть характеристика художественного образа с точки зрения его осмысленности, выражения им некой художественной идеи» [11, 1202]. В философемах, как подчёркивается Благовой и Емельяновым, интериоризированы философско-мировоззренческие взгляды Достоевского, то есть его идеи.

Наконец, большинством исследователей, занимавшихся изучением природы символа, подчеркивается, что символ немислим без многозначности, иносказательности и комплекса сопутствующих ассоциативных значений. Всё это, естественно, ведёт к большой свободе при трактовке символа, его *актуализации* за пределами контекста.

Интересное и крайне важное замечание относительно природы символа делает С.С. Аверинцев: «Смысл символа нельзя дешифровать простым усилием рассудка, в него надо «вжиться» [1, 156]. В этой связи нам кажется важным, что в качестве анализируемого материала авторы рассматриваемой публикации выбрали именно эссеистику философов русского зарубежья, т. е. тот тип

произведения, который позволяет напрямую говорить о пережитом и передуманном, избегая при этом строгости аналитических выкладок философского трактата.

Таким образом, говоря о соотношении понятий «символ» и «философема» при рассмотрении работы Благовой и Емельянова, мы получаем следующую группу тезисов, согласно утверждениям упомянутых авторов:

1) *философема* есть смысловой инвариант внутри вербального пространства Достоевского;

2) контекстом философемы зачастую выступает сновидение как особый символический язык;

3) философема актуализируется вне этого контекста – на широком поле культуры;

4) философема в зашифрованном виде содержит комплекс идей (символов, понятий, концепций) Достоевского, имеющих отношение к широкому кругу философско-антропологических, этических, эстетических и историософских вопросов.

С другой стороны, мы имеем ряд утверждений, касающихся природы символа и, на наш взгляд, во многом пересекающихся по своему значению с теми тезисами Благовой и Емельянова относительно природы философемы, которые были перечислены выше.

Всё это, как нам кажется, позволяет поднять ряд правомерных вопросов, ответы на которые очень помогли бы обогатить представление о философеме и избежать возможной терминологической путаницы. Вопросы эти таковы: а) как именно соотносятся между собой понятия «философема» и «символ», т. е. каковы их дифференциальные признаки; б) каковы функции того и другого понятия в рамках взаимодействия между различными типами познания и между различными текстами; в) какова природа актуализации философем и символов; г) какие элементы входят (если входят вообще) в состав тех или иных философем, и могут ли этими элементами выступать именно символы.

Ещё одна проблема, которую, на наш взгляд, нельзя оставить без внимания, – это проблема соотношения философемы и кон-

цента. Материалом и отправной точкой для рассуждения может послужить диссертация М.А. Шабаевой «Манифестация текстофило-софемной картины видения средствами зооморфической перспективы в текстах Ф. Ницше и их переводах на русский язык» [14]. Эта работа, помимо всех прочих достоинств, хороша ещё и тем, что ставит немаловажный вопрос о том, каким образом понятие «философема» может быть включено в контекст современных течений философской мысли и, в особенности, в контекст постструктурализма. Рассуждая о данном направлении, мы будем пользоваться, зачастую, разработками западных авторов, что, как нам представляется, вполне правомерно, так как общее представление о современной философии как о «концептологии» сформировалось именно под их влиянием.

Термин «текстофилософема» введён М.А. Шабаевой для интеграции категорий лингвостилистической и философской интерпретации текстов Ф. Ницше, что неизбежно происходит ввиду пограничного характера произведений немецкого автора, сочетающих в себе статус и философских трудов, и – художественных.

Понятие «философема» понимается М.А. Шабаевой как «элементарная единица мировоззренческой установки автора-философа» [14, 42]. При этом автор предлагает рассматривать понятие «философема» не изолированно, но в системных отношениях с двумя другими понятиями: «философским концептом» и «философской концепцией». *Философский концепт*, по утверждению автора, состоит из философем и, таким образом, *философема* есть минимальная единица философской концептуальной системы.

Вопрос о соотношении понятия «концепт» в лингвистике, культурологии и философии поднят и обсуждается довольно давно. М.А. Шабаева пишет, что (в её понимании) *философский* концепт есть «комплексный мыслительный образ, представляющий собой определённую мировоззренческую установку на реалии действительности. <...> ... Концепт есть точка пересечения, «сгущения»,

«скопления» философем». И далее: «Определённая упорядоченность философем (всех или некоторых из них) составляет философский концепт» [14, 43].

Суммируя, мы можем привести следующие характеристики понятия «философский концепт», выделяемые автором:

1) *концепт* есть репрезентация мировоззренческих установок субъекта;

2) концепт сложен по структуре, так как состоит из элементов, взаимодействующих между собой;

3) элементарной единицей концепта, также носящей мировоззренческий характер, является философема;

4) функцией философемы является интерпретирование философских концептов;

5) таким образом, концепт есть результат взаимодействия составляющих его философем;

6) системное взаимодействие концептов субъекта приводит к формированию философской концепции.

Данное рассуждение хорошо иллюстрирует постструктуралистский подход к решению вопроса о том, чем является философия в современных условиях.

По словам Неретиной С.С., исследовательницы западной мысли, нынешнюю философию можно представить как «эксперименты с разными концептами, она [философия] представляет потому не концептуализм, а концептологию, где каждый концепт показывает полное изменение конфигурации мира» [9].

Анализируя итоговый труд Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» [5], мы можем выделить содержательно-сущностные характеристики понятия «философский концепт» в его современном понимании. Несколько схематизируя, их можно представить следующим образом:

1) Сотворённость концепта. Концепт всегда указывает на конкретного автора, и в этом смысле он персонифицирован [5, 17].

2) Обладая этим признаком, концепт не принадлежит границам какого-либо конкретного высказывания [5, 34].

3) Соотнесённость концепта с какой-либо проблемой [5, 26], что позволяет различным концептам в пределах одной проблемы пересекаться и взаимно координироваться.

Специфика трудов западных постструктуралистов такова, что всякий хороший переводчик с неизбежностью оказывается ещё и интерпретатором их работ.

С.Н. Зенкин, поэтому, в своём послесловии к переводу книги Ж. Делеза и Ф. Гваттари пытается подобрать сравнения термину *concept*, которые позволили бы русскоязычному читателю приблизиться к уяснению сущности данного понятия. С.Н. Зенкин пишет: «Концепты – что-то вроде кристаллов или самородков смысла» [6, 280].

Таким образом, мы приходим к заключению, что размышления М.А. Шабаевой относительно генезиса, природы и сущности философских концепций находятся вполне в русле современного представления о том, чем же является философия вообще. На наш взгляд, её диссертационное исследование, сочетающее оригинальность выдвигаемых положений и весомую теоретическую базу, является весьма показательным и во многом новаторским в истории исследования места философемы в структуре современного философского знания.

Итак, мы обзорно рассмотрели эволюцию понятия «философема» от момента его зарождения в трудах Аристотеля до сегодняшнего дня и попытались проанализировать три новейших работы, авторы которых выдвигают собственное представление о его природе и сущности. Выводы, к которым приходят авторы, во многом различны, однако мы всё-таки можем выделить то общее, что объединяет их концепции.

Рассуждая о философеме, все они соглашаются в следующем:

- 1) философема есть определённая форма знания;
- 2) философема имеет мировоззренческую окрашенность;
- 3) философема обеспечивает взаимодействие обыденного и теоретического уровней познания;

4) философема есть тот элемент, на основе которого могут складываться чётко оформленные философские концепции;

5) философема, зачастую, находит своё воплощение в текстах не философских (либо в тех, о которых мы говорим как о «пограничных», т. е. сочетающих философское и художественное измерения).

Подводя общий итог, мы хотели бы выделить ряд немаловажных моментов.

Во-первых, практически полное отсутствие упоминаний рассматриваемого понятия в фундаментальных справочных изданиях приводит к тому, что всякий автор остаётся наедине со своим собственным, зачастую – интуитивным, представлением о том, что же такое *философема*. Как следствие, мы видим веер всевозможных толкований сущности данного понятия, что, в свою очередь, ведёт к произвольности его употребления.

Во-вторых, в последнее время всё же вновь и вновь появляются попытки исправить данное положение дел. Издаются работы философов и филологов, заинтересованных в том, чтобы дать однозначное определение интересующему нас понятию.

В-третьих, становится всё более очевидным, что даже те понятия, которые имеют давнишнюю и глубокую историю изучения (символ, образ, концепт, концепция и т. д.), нуждаются в соотнесении с понятием «философема», с целью более чётко выделить их дифференциальные признаки.

В-четвёртых, остаётся открытым вопрос о толковании термина «философема» представителями постструктурализма, т. е. вопрос о соотносимости *философемы* и, например, *эпистемы* (термин введён М. Фуко в его монографии «Слова и вещи» [13]), а также вопрос о том, в каком значении было использовано это понятие Жаком Деррида в процессе обоснования необходимости деконструкции – центрального момента его философской концепции [7].

И, наконец, в-пятых, отдельной большой задачей является исследование того, каким образом западные исследователи, помимо представителей постструктурализма, ис-

пользуют в своих работах понятие «философема», какие сущностно-содержательные признаки этого понятия выделяют они.

Мы надеемся, что если в ближайшее время некоторые из поставленных проблем найдут своё решение, то мы сможем с гораздо большей уверенностью рассуждать о природе и сущности философемы. Это позволит точнее определить место и роль интересующего нас феномена в процессе обеспечения интегративной функции философского знания и, возможно, выявит то, что не было известно о философеме ранее.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. 2-е изд., испр. – К.: Дух і Літера, 2001. – 450 с.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 2. Мысль, 1978. – 687 с.
3. Благова Т.И., Емельянов Б.В. Философемы Достоевского: три интерпретации. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 352 с.
4. Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.) – Марксизм и философия языка: основные проблемы социологического метода в науке. – М.: Лабиринт, 1993. – 625 с.; Новейший философский словарь. Постмодернизм / Главный научный редактор и составитель А. А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 815 с.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Ин-т эксперимент. социологии, 1998. – 288 с.
6. Зенкин С.Н. Послесловие переводчика // Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Ин-т эксперимент. социологии, 1998. – С. 280.
7. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 260 с.
8. Кокорин А.А. Анализ: аксиоматическое эссе. – М.: Изд-во МГОУ, 2003. – 305 с.
9. Неретина С.С. Тропы и концепты. – М.: РАН, 1999. // <http://www.philosophy.ru/iphras/library/neretina.html> (дата обращения - 15.06.2010).
10. Песоцкий В.А. Художественная литература как социальное явление и предмет философского анализа. Монография. – М.: Изд-во МГОУ, 2009. – 403 с.
11. Советский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1985. – 1599 с.
12. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М.: Изд-во Гардарики, 1999. – 400 с.
13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-скад, 1994. – 408 с.
14. Шабаева М.А. Манифестация текстофилософской картины видения средствами зооморфической перспективы в текстах Ф. Ницше и их переводах на русский язык: Дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.20. – Екатеринбург, 2004. – 213 с.

УДК 1(091)

**Клинова Н.В.**

*Московский государственный областной университет*

**ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ “ПАССИОНАРНОСТЬ”  
ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Л.Н. ГУМИЛЕВА\***

**N. Klinova**

*Moscow State Regional University*

**THE MEANING OF THE CONCEPT ‘PASSIONARNOST’ OF  
L.N. GUMILYOV’S ETHNOGENETIC CONCEPTION**

*Аннотация.* В статье раскрывается содержание понятия “пассионарность”, введённое Л.Н. Гумилевым в русле этногенетической концепции и утвердившееся в последние годы как в науке, так и в сфере СМИ. Рассматриваются все данные Л.Н. Гумилевым определения и характеристики пассионарности, согласно монографии “Этногенез и биосфера Земли”, а также совокупные понятия, способствующие более полному пониманию гипотезы пассионарности, такие, как “пассионарии”, “пассионарный толчок”, “этническое поле” и некоторые другие. По результатам исследования предлагается суммированное определение пассионарности, а также прослеживаются возможные источники возникновения самой гипотезы, в частности, работы основоположников естественнонаучного течения русского космизма.

*Ключевые слова:* пассионарность, пассионарий, пассионарный толчок, пассионарное поле, этническое поле, этногенез, биохимическая энергия.

*Abstract.* The paper explains the meaning of the concept “passionarnost” introduced by L.N. Gumilyov in the trend of ethnogenetic conception that has established itself recently both in science and mass media. All definitions and characteristics of passionarnost given by L.N. Gumilyov in his work “Ethnogenesis and Earth’s biosphere” are considered as well as the combined concepts such as “passionarii”, “passionarnyi impact”, “ethnic field” and some others contributing to the most complete understanding of the hypothesis of passionarnost. The paper aims at giving a summarised definition of passionarnost and tracing the sources of the hypothesis itself, the works of the fathers of the scientific trend of Russian kosmism in particular.

*Key words:* passionarnost, passionarii, passionarnyi impact, passionarnyi field, ethnic field, ethnogenesis, biochemical energy.

Развитие современной цивилизации в последние годы сопровождается постоянным повышением уровня социальной и политической активности граждан и жителей отдельных регионов мира, изменения социальных структур и возникновения новых социальных групп и политических сил. В то же время в идеологической сфере наблюдается поиск объяснительных принципов, которые позволили бы уложить все происходящее в некую единую схему. Этногенетическая концепция Л.Н. Гумилева в целом и понятие *пассионарности* в частности привлекают современных российских идеологов своей внешней простотой, позволяющей рассматривать многие происходящие явления с позиции одного объяснительного принципа – повышения или понижения уровня пассионарности.

Однако проблема состоит в том, что, несмотря на то, что понятие пассионарности, введённое Л.Н. Гумилевым, предполагает некий вполне определенный смысл, в последние годы оно стало активно использоваться в современной публицистике, политической и научной полемике в самых разных, отнюдь не всегда адекватных пониманию автора концепции значениях.

Некоторые журналисты пользуются этим понятием просто для придания наукообразности своим творениям. Так, в газете «Завтра» опубликована статья, которая претенциозно называется “Звезда пассионария”. Не будем полностью излагать её смысл, процитируем некоторые отрывки: “Местами, в которые сбегает пассионарии, сегодня становятся корпора-

---

\* © Клинова Н.В.

ции. Только они в рамках нашего общества предоставляют людям возможность вести экспансию, выплескивать энергию ради расширения собственных границ»; «...» рано или поздно пассионарии из корпораций переходят в политику. Молодые люди от 20 до 35 лет еще 10-15 лет будут расти, а потом они потенциально должны будут захватить командные высоты»; «...» поэтому нельзя обвинять потенциальных пассионариев в том, что они *пытаются выжить*. Это нормальная реакция на то, что система пытается тебя уничтожить любыми средствами — экономическими, моральными, культурными и даже генетическими, когда ты не можешь продолжить род, потому что система запрограммирована на то, чтобы лучшие женщины шли на экспорт»; «...» когда случится что-то в Дагестане — вряд ли потенциальные герои пересядут из «BMW» в БТР, потому что это очень далеко и мало задевает шкурные интересы...» [6]. Создаётся весьма специфичный образ пассионария как своеобразного «братка»-карьериста, озабоченного расширением своего жизненного пространства.

В одном из электронных словарей приведено такое определение пассионариев: «Политические деятели, сверхактивные представители политических элит, которые действуют нетрадиционно, ставя перед собой цели беспрецедентного характера и формирующие новую идеологию и новые ценности». Однако, отмечается: «понятие впервые введено Л.Н. Гумилевым». Впрочем, Ефремов Г.Г. в диссертации «Политическая пассионарность как предмет современной социологии» также не ограничивается однозначным определением. Несмотря на то, что во введении прослеживается посылка, связывающая тему диссертации с концепцией этногенеза («Внутри *каждого этноса* политическая пассионарность выполняет системообразующие функции, формируя саму основу общественных отношений»), в дальнейшем диссертант словно забывает об этой взаимосвязи и использует термин «пассионарность» в значениях, порой далёких от семантического поля «*этногенез*». Приведём некоторые суждения автора дис-

сертационного исследования: «первичные попытки осмысления этой проблемы обнаруживают себя еще в философии древнего Востока»; «мощный толчок тема пассионарности получила в новоевропейской социально-философской мысли»; «политическая пассионарность во многом тождественна политической элитарности» и т.п. А суждением «объем понятия, постепенно сложившийся в английском языке, отодвинул на задний план другие слова, описывающие формы управления и руководства», автор, как кажется, говорит о чём-то, не имеющем никакого отношения к этногенетической концепции, заменяя нужное ему понятие «универсальной» «*пассионарностью*» [5, 5-14].

Впрочем, искажение смысла понятия «*пассионарность*» допускают, по нашим наблюдениям, иногда даже состоявшиеся, уважаемые учёные. В статье Н.Н. Моисеева «Мир XXI века и христианская традиция» находим суждение: «Исходные доктрины христианства в сочетании с этой *изначальной пассионарностью западной культуры*, которую нам подарили еще древние греки, и с опорой на коллективный интеллект могут сыграть решающую роль в преодолении тех кризисов, которые неизбежны в настоящем веке» [9, 14]. Звучит солидно, если забыть, что, согласно концепции Л.Н. Гумилева, пассионарность древних греков иссякла ещё к началу нашей эры, а христианский «суперэтнос» пребывает в данный момент в лучшем случае в инерционной фазе, если не в фазе обскурации.

Таким образом, возникла необходимость произвести анализ понятия *пассионарности*, выявить источники, повлиявшие на его возникновение, а также определить философские основы этой гипотезы.

Прежде всего, следует заметить, что в ранних работах Л.Н. Гумилева понятия «пассионарность» нет. Исследователь констатирует: «...» этот признак до сих пор никогда и нигде не описывался и не анализировался».

«Моей задачей, — пишет Гумилев в работе «Этногенез и биосфера Земли», — было показать, что не только любой из перечисленных факторов (язык, раса, географическая среда,

социальные отношения, самосознание, процесс эволюции), но и любая их комбинация не дают возможности построить гипотезу, т.е. непротиворечивое объяснение всех известных в данное время фактов этногенеза... Если же мы, стремясь вскрыть глобальную закономерность, используем постоянную фазовую схему процесса и пренебрежем внешними толчками как случайными помехами, то неизбежно придем к выводу о наличии единой причины происхождения всех этносов на земном шаре» [3, 315-316].

Однако прежде чем искать этот «фактор икс», «величину, являющуюся импульсом этногенеза», Гумилев и вводит понятие «пассионарность». Причём точного определения этого понятия он не даёт, а пытается обозначить это понятие по ходу дальнейшего изложения концепции. Если обратиться к тексту, то первоначально пассионарность предстает как «наличие у некоторых индивидов необоримого внутреннего стремления к целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни». Это «отклонение от видовой нормы поведения», импульс, находящийся «в оппозиции к инстинкту самосохранения», который может быть связан как с «повышенными способностями» (талант), так и со «средними», и это «показывает его самостоятельность среди прочих импульсов поведения» [3, 317].

«Особенность, порождаемую этим генетическим признаком, – пишет Гумилев, – видели давно; более того, этот эффект даже известен как страсть, но в повседневном словоупотреблении так стали называть любое сильное желание, а иронически – просто любое, даже слабое влечение. Поэтому для целей научного анализа мы предложим новый термин – пассионарность (от лат. *passio, ionis, f.*), исключив из его содержания животные инстинкты, стимулирующие эгоистическую этику и капризы, являющиеся симптомами разболтанной психики, а равно душевные

болезни, потому что хотя пассионарность, конечно, – отклонение от видовой нормы, но отнюдь не патологическое» [3, 318]. Здесь имеется довольно любопытная ссылка, поставленная самим Гумилевым: «английский эквивалент термина *drive*». Что интересно, в большинстве современных латинско-русских словарей слово *passio* переводится как «претерпевание, страдание» [8], а вот французское *passion* действительно обозначает «страсть». Что же до понятия «*drive*», то у него выделяется несколько значений: 1) катание, езда, прогулка (в экипаже, автомобиле); 2) дорога (для экипажей); подъездная аллея (к дому); 3) преследование (неприятеля или зверя); 4) **большая энергия, напористость**; 5) **побуждение, стимул**; 6) гонка, спешка (в работе); 7) тенденция... и т. д.

В дальнейшем к вышеприведённому определению, которое явно будет неполным, добавляются следующие характеристики и описания: 1) «избыток энергии» [3, 323], 2) «атрибут не сознания, а подсознания, важный признак, выражающийся в специфике конституции нервной деятельности», 3) «признак не только индивидуальный, но и популяционный» [3, 323], 4) «биологический признак» [3, 342], 5) «наследуемый признак» [3, 341], 6) «признак рецессивный, ибо он передается не всегда» [3, 306], 7) «признак нерасовый и вредный, если не сказать, губительный, как для самого носителя, так и для его близких» [3, 390], 8) «сила, колеблющая этническое поле» [3, 380], 9) «эффект той формы энергии, которая питает этногенез» [3, 387], 10) «эффект, производимый вариациями (биохимической) энергии, как особое свойство характера людей» [2], 11) «способность и стремление к изменению окружения, или, переводя на язык физики, – к нарушению инерции агрегатного состояния внутренней среды» (повторение, но уточняющее и расширяющее первоначальное определение) [3, 324], 12) «способность популяции к сверхнапряжениям» [3, 305], 13) «способность к целенаправленным сверхнапряжениям», «врожденная способность организма абсорбировать энергию внешней среды и выдавать

её в виде работы” [3, 388], 14) “способность жертвовать собой ради иллюзии” [3, 541], 15) “характерологическая доминанта, необоримое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной)” [2]; 16) “импульс подсознания, противоположный инстинкту самосохранения, как индивидуального, так и видового” [4]; 17) пассионарность “имеет энергетическую природу, а психика особи лишь трансформирует на своем уровне импульсы, стимулирующие повышенную активность носителей пассионарности, созидательной и разрушающей ландшафты, народы и культуры” [3, 388], 18) “несёт определённую нагрузку в становлении человечества как вида” [4], 19) “задерживается в популяции благодаря наличию так называемых “незаконных детей”, наследующих биологические, а не социальные особенности родителей” [3, 390], однако при этом “заведомо исключён перенос признака пассионарности путём гибридизации” [3, 391].

Интересно, что в словаре понятий и терминов, прилагаемом к монографии “Этногенез и биосфера Земли”, даётся два определения *пассионарности*: 1) “пассионарность как энергия – избыток биохимической энергии живого вещества, обратный вектору инстинкта и определяющий способность к сверхнапряжению” и 2) “пассионарность как характеристика поведения – эффект избытка биохимической энергии живого вещества, порождающий жертвенность часто ради иллюзорной цели” [3, 607]. Таким образом, подчёркивается именно энергетический признак, разве что во втором случае “эффект избытка энергии” действительно может проявляться на стыке природного и социального.

В таком виде безошибочно читается источник возникновения данной гипотезы – учение о биосфере В.И. Вернадского. Сам Гумилев открыто признаёт это в главе работы “Этногенез и биосфера Земли”, названной “Природа пассионарности”. Приводя в тексте выводы работы Вернадского “Химическое строение биосферы Земли и ее окружения” о

существовании “живого вещества” и необходимости для живого вещества постоянно обмениваться с окружающей средой энергией и энтропией, Гумилев рассматривает этнос как один из вариантов биоценоза или как один из элементов, входящих “в биоценоз данного ландшафта”. Ахраменко, анализируя данное положение, делает вывод, что “если биохимическая энергия живого вещества – это открытое В.И. Вернадским общее свойство жизни, то пассионарность – открытое Л.Н. Гумилевым свойство высшей ее формы” [1, 96]. Однако у Вернадского человеческая мысль трактуется как своеобразное отражение энергетических импульсов природы, пассионарность же Гумилева – это, как он сам подчеркивает, антиинстинкт, нечто, выпадающее из общей линии развития, связанное с энергетическое аномалией.

Вообще пассионарность играет в концепции этногенеза роль объяснительного принципа, необходимого только для того, чтобы дать хоть какое-то определение выведенному эмпирическим путем “фактору икс”, названному пассионарным толчком. *Пассионарность*, согласно мнению Гумилева, – это “суждение, объясняющее отмеченные факты, но не исключающее возможности появления других объяснений” [3, 388]. Эта оговорка (после союза «но») не случайна. В конце 60-х годов Гумилев работает по проблеме этногенеза и пассионарности вместе с известным биологом и генетиком Н.В. Тимофеевым-Ресовским. Однако Н.В. Тимофеев-Ресовский не поддержал ни одного из положений, касающихся явления пассионарности, выдвинутых Гумилевым. То есть Тимофеев-Ресовский не опровергал наличия самого явления, но он не согласился ни с тем, что этот признак имеет генетическую природу, т.е. передаётся по наследству, ни с гипотезой пассионарного толчка как получения этносом “запаса информации” извне. В то же время последнее положение, несмотря на все «отговорки» Л.Н. Гумилева, необычайно близко гипотезе Вернадского о “космической информации”, которой пронизывает каждую живую клетку на Земле “большой космос”.

“Мы встречаем особое явление, – пишет Гумилев, – требующее специального описания”. Поскольку *этногенез* – это “энергетический процесс, постепенно затухающий вследствие сопротивления среды”, то *импульс* “тоже должен быть энергетическим, а поскольку он не связан с наземными природными и социальными условиями, то происхождение его может быть только внепланетарным”.

“Вспышки этногенеза связаны не с культурой и бытом народов, находящихся в развитии или застое, не с их расовым составом, не с уровнем экономики и техники, а со специальными условиями пространства и времени. Сам по себе ландшафт не порождает новых этносов... Регионы этногенеза все время меняются. Следовательно, мы должны искать источник этногенеза в окружении планеты Земля и снова обратиться к биогеохимии” [3, 393].

Таким образом, источник энергии, после пассионарного толчка становящейся пассионарностью этноса, был вынесен вовне. Первоначально, по-видимому, под влиянием работ А.Л. Чижевского, в качестве источника энергии рассматривалось Солнце. Работа Чижевского “Физические факторы исторического процесса” посвящена влиянию факторов физико-химической среды на поведение коллективов, возникновение и развитие психических и психопатических эпидемий или же массовых движений. Обработав огромное количество статистического материала, Чижевский пытается доказать гипотезу Вернадского о том, что не только биологические, но и психические стороны земной жизни связаны с физическими явлениями космоса. Чижевский ищет прямую связь между периодами пятнообразовательной деятельности Солнца и социально-психическими проявлениями в человеческом обществе. Он прослеживает известные в истории человечества массовые движения – восстания, революции, крестовые походы, переселения народов, а также выдвижения народных и духовных вождей, реформаторов и государственных деятелей. Силы внешней природы, согласно Чижевскому, связывают или освобождают заложен-

ную потенциально в человеке его духовную сущность и таким образом побуждают к действию. “Течение всемирно-исторического процесса составляет непрерывный ряд циклов, занимающих промежутки времени, равный в среднем арифметическом 11 годам, и синхроничных в степени своей активности периодической пятнообразовательной деятельности Солнца” [10, 50].

В одном из первых изданий “Этногенеза и биосферы Земли” Гумилев давал прямую ссылку на работы Чижевского. Впоследствии он выносит источник энергии ещё дальше, за пределы Солнечной системы. А пассионарный толчок характеризуется как “эмпирическое обобщение, объясняющее колебания этносферы, явно неземного происхождения” [3, 579].

Для иллюстрации функционирования выведенного “фактора *икс*” Л.Н. Гумилев в своём труде вводит понятие “пассионариев” как особей, “пассионарный импульс поведения которых превышает величину импульса инстинкта сохранения” [3, 607]. При этом автор хоть и делает предположение, однако не пытается до конца выявить причину подобного явления: “Можно предположить две равноправные гипотезы. Либо пассионарная особь захватывает больше энергии, нежели нормальная, либо она при равном захвате направляет энергию концентрированно (разумеется, бессознательно) на достижение той или иной цели. В обоих случаях результат будет тот же: высшая нервная деятельность особи будет более активной, нежели это характерно для нормальной, свойственной виду как таковому” [3, 389]. Ещё более Л.Н. Гумилева интересуют социально-исторические проявления деятельности пассионариев, позволяющие иллюстративно подтвердить наличие или отсутствие пассионарности у того или иного народа в определённый исторический период. Интересно, что личности, описанные Гумилевым как *пассионарии*, входят в список духовных вождей и общественных деятелей, выдвинувшихся в годы экстремальной деятельности Солнца (по Чижевскому).

Л.Н. Гумилев подчёркивает, что пассионарность может проявляться в самых различных чертах характера, с равной лёгкостью порождая подвиги и преступления, созидания и разрушения. Пассионарий действует потому, что не может не действовать. Таким образом, *пассионарность* – стихийное начало, однако проявляется оно в социальной сфере согласно определённой “этнической доминанте”. Вождь-пассионарий и вообще любой пассионарий не может действовать в одиночку. Вернее, действовать он будет, поскольку высокий уровень пассионарности заставляет его действовать, не считаясь с инстинктом самосохранения; но без наличия определённых условий такой пассионарий будет просто уничтожен, как нежизнеспособный мутант. Условиями удачных действий пассионария-вождя будут высокий уровень пассионарного напряжения этноса или этнической системы, наличие пассионарной группы, т.е. достаточное количество пассионариев в этносе и наличие идеала, определяемого этническим полем.

Здесь Л.Н. Гумилев вводит ещё два понятия – “пассионарного поля” и “этнического поля”. И если с *пассионарным полем* всё более-менее определённее (это “поле, обусловленное наличием биохимической энергии – пассионарности”) – да и употребляется это понятие достаточно редко, – то понятие “этнического поля” более сложное. В словаре оно определяется как “поле поведения и аттрактивности членов этнической системы, возникающее на основе пассионарного поля”. Термин “аттрактивность” был введён Гумилевым для обозначения “странных влечений” человеческого сознания, противоположных “положительному импульсу эгоизма”. Это понятие, несомненно, перекликается с гипотезой другого космоиста – Н.А. Умова – с его концепцией об антиэнтропийной сущности жизни, хотя и не напрямую.

Л.Н. Гумилёв проводит сравнение: «*Природа аттрактивности неясна, как, впрочем, и природа сознания, но соответствие её инстинктивным принципам самосохранения и пассионарности такое же, как в лодке соотношение*

*двигателя и руля*» [3, 399]. И если аттрактивность относится Гумилевым на счёт сознания, то пассионарность, таким образом, является проявлением подсознания. И все эти импульсы или порывы действуют внутри этнического поля, также имеющего двойственную – и биологическую, и культурно-социальную – природу. Поэтому естественно-природная особенность человека или этноса как коллектива людей – пассионарность – имеет конкретное социальное воплощение.

Описанное Л.Н. Гумилевым *этническое поле* человек воспринимает как этническую близость или, наоборот, чуждость. Однако этот феномен нельзя считать, как уже было указано, ни чисто биологическим, ни чисто социальным, поскольку новорожденные дети внеэтничны. Они либо включаются в этническое поле матери, либо, попав в другой этнос, способны включиться в его этническое поле.

Новый этногенез, согласно Гумилеву, всегда формирует оригинальный ритм этнического поля. Пассионарный толчок в этом случае воспринимается как взрыв, нарушение существующего ритма... Или, возможно, – как появление некоей новой информации? Ведь мутация – это, несомненно, изменения информации в генах. Характер возникающего этнического поля зависит “и от силы толчка (мутации), и от ландшафтных условий региона, и от генетического кода входящих в него популяций, и от уровня социального развития, и от устойчивости культурных традиций, и от этнического окружения, либо инертного, либо резко враждебного” [3, 374].

Гипотезу этнического поля Л.Н. Гумилев строит на основе личных бесед с известным биологом Б.С. Кузиным, который разрабатывает теорию биологического поля, расширяя его сферу на процессы координации действия элементов органического целого до надывидуального. В природно-биологическом аспекте принцип поля имеет двоякое выражение в жизнедеятельности целостной системы. В процессе развития целого, при переходе от латентной формы существования в развернутую, биологические поля отличаются дина-

мичностью, т.е. изменяются по мере развития самого объекта, независимо – эволюционное оно или циклическое. В то же время поля, регулирующие поведение элементов органического целого (отдельной особи, колонии, целого вида) и обеспечивающие сохранение его целостности (жизненного единства), относительно стабильны. Их действие направлено на сохранение определённого стандарта жизни вида, формы его существования [7, 153]. Б.С. Кузин считает, что все проявления жизни должны рассматриваться в рамках понятия “принцип поля”.

Л.Н. Гумилев также утверждает, что описанное им этническое поле не менее реально, чем другие «известные сегодня науке поля» (электромагнитное, гравитационное и т. д.), и сходно с ними наличием колебательных движений – важным условием, основой их существования. Факт существования этого поля проявляется в коллективной психологии, воздействующей на людей бессознательно, а не через целевые сознательные установки. Однако ведь и “идеал” пассионария, как неоднократно подчёркивает Л.Н. Гумилев, не является полностью осознанным – это “далекий прогноз, воспринимаемый интуитивно”. Изменение же ритма колебаний *этнического поля*, по мнению автора, каким-то образом связано с изменением *поля пассионарного*.

Суммируя вышесказанное, можно представить пассионарность, по Гумилеву, в виде следующих четырёх определений: **пассионарность** – это 1) наличие в обществе избытка творческой энергии, 2) стремление (часто – жертвенное) у целых групп близких по мироощущению людей к некоей высшей цели, определяемое наличием этой энергии, 3) периодически наследуемый рецессивный видовой признак, опять-таки связанный с способностью использования этой биохимической по своей природе энергии, 4) способность человека к бескорыстной целенаправленной деятельности.

В своё время Л.Н. Гумилев писал про одно из положений теории Гегеля: “Такая вульгаризация, к сожалению, ставшая общим заблуждением, вытекает из нечеткости фор-

мулировки немецкого философа” [3, 320]. К сожалению, неоднозначная трактовка понятия, недостаточная проработка вопросов, связанных с механизмом возникновения пассионарности, слабо подкреплённая (научно) попытка вывести эмпирическим путём закономерности всеобщего характера – привели к тому, что понятие *пассионарности* стало использоваться так, как было описано выше, в начале статьи. Однако даже в этом случае можно сделать следующие выводы: гипотеза пассионарности возникла не «на пустом месте»; в её основании лежат идеи и гипотезы основоположников естественнонаучного течения русского космизма.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Ахраменко Л.П. Биосферная концепция этногенеза Л.Н. Гумилева: Философско-методологический аспект: дисс. ...канд. филос. наук. – М., 1994. – 148 с.
2. Гумилев Л.Н. Конечи вновь начало [Электронный ресурс] // Gumilevica: гипотезы, теории, мировоззрение: [сайт]. [1998]. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/EAB/eab02.htm#eab02charter01> (дата обращения: 21.09.2008).
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Сост. и общ.ред. А.И. Куркчи. – М.: Институт ДИ-ДИК, 1997. – 640 с.
4. Гумилев Л.Н., Иванов К.П. Этносфера и космос [Электронный ресурс] // Gumilevica: гипотезы, теории, мировоззрение: [сайт]. [1998]. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article08.htm> (дата обращения: 10.02.2009).
5. Ефремов Г.Г. Политическая пассионарность как предмет современной социологии: Дисс. ...канд. филос. наук. – Ставрополь, 2001. – 151 с.
6. Звезда пассионария: беседуют Д. Тукмаков и Э. Султанов // газета “Завтра”. – 2005, 27 июля [Электронный ресурс] // Газета “Завтра”: [сайт]. – [1997]. URL: <http://www.zavtra.ru/cgi//veil//data/zavtra/05/610/51.html> (дата обращения: 30.09.2010).
7. Кузин Б.С. О принципе поля в биологии // Вопросы философии. – 1992. – №5. – С.148-164.
8. Латинско-русский и русско-латинский словарь под общей редакцией А.В. Подосинова. – М., 2006.
9. Моисеев Н.Н. Мир XXI века и христианская традиция // Вопросы философии. – 1993. – №8. – С. 3-14.
10. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. – Калуга, 1924. – 72 с.

УДК 94(569.4) «70/638»

**Омар А.Т.**

*Российский университет дружбы народов (г. Москва)*

**ПОНЯТИЕ НУМИНОЗНОГО ОПЫТА  
(НА МАТЕРИАЛЕ МИФОЛОГИИ ДОИСЛАМСКИХ ТЮРКОВ)\***

**A. Omar**

*The Peoples' Friendship University of Russia (Moscow)*

**THE NOTION OF NUMEN EXPERIENCE (ON THE MATERIAL  
OF PRE-ISLAMIC TURKS' MYTHOLOGY)**

*Аннотация.* В статье излагается сущность нуминозного опыта индивида, разработанного теоретически европейской наукой с конца XIX в. до настоящего времени; его определение, общие положения на основе богатого материала мифологии доисламских тюрков. Подчеркивается, что современная философская наука более не может обойтись без понятия нуминозности и всего комплекса вопросов, связанных с этой проблематикой, при анализе мифологического сознания. Актуальность темы обусловлена также проблемами глобализации и стремления современной философской мысли к обращению к первобытным формам мифологического сознания.

*Ключевые слова:* нуминозность, нуминозный опыт, мифология, мифологическое сознание, архетип.

*Abstract.* The paper considers the individual's numen experience, the essence of which has been theoretically elaborated by European science since the 19th century, its definition and main aspects on the basis of rich material of pre-Islamic Turks' mythology. The author stresses the fact that modern philosophy cannot avoid the notion of numen and the whole complex of questions connected with this problem while analyzing mythological consciousness. The topicality of the question is also connected with the problems of globalization and the tendency of modern philosophical thought to address primitive forms of mythological consciousness.

*Key words:* numen, numen experience, mythology, mythological consciousness, archetype.

**Нуминозность** – важнейшая и неотъемлемая часть религиозного опыта, характеризующаяся интенсивным переживанием божественного присутствия как «совершенно Иного» по сравнению с эмпирическим опытом. Концепция **нуминозного опыта** предполагает рождение религии не из естественного страха, а из предполагаемой «мировой тревоги» [8, 16]. Истоки **нуминозности** лежат в первобытных религиях, описанных как «демонический ужас». В апперцепции мифологического сознания коренится чувство ужаса, выводимого не из обыкновенного страха, а из признания существования «совершенно Иного». Под влиянием инстинкта человек «приспособил» свой ум, создавший богов, демонов и духов, к созданию сил, которые не являются чисто механическими, уступают нашим желаниям (религия) и подчиняются нашей воле (магия) [1]. В ходе формирования религиозных взглядов в мифе произошла дифференциация понятий божественного: **genius** – гений, дух; **numen** – божество; **deus** – бог. В сфере нуминозного опыта при разных соответствующих условиях и ритуалах индивид обращался к каждому из этих понятий (явлений). При этом «божество», как мы уже указывали, имеет второй смысл – *божественная воля*.

Мифологическое сознание имеет представление о непосредственном общении *человеческого и божественного*, при этом не только боги могут вмешиваться в жизнь человека, но и человек в потусторонний мир, посредством дионисийской составляющей культуры (в отличие от аполлоновской) [7]. В дионисийских ритуалах, оргиях, празднествах человек общался с миром божественного в измененных формах сознания. Так, например, казахские салы – воины и музыканты – в мирное время носили странную артистическую одежду, проводили время в

---

\* © Омар А.Т.

пиршествах и сексуальных оргиях, не трудились. Причина этого заключалась в том, что благодаря своему музыкальному и поэтическому таланту они считались обладающими божественной силой, способными вымолить у небесных сил плодородие, удачу для людей.

Опыт общения с духами основывался на вере в то, что **genius** любит слушать музыку и пение. Для этого существовал обряд задабривания духов перед охотой или военным походом. В индивидуальной молитве воин перед битвой, учитель перед проповедью, шаман перед лечением поднимали руки к Великому Небу-Тенгри (**deus**), чтобы получить от него божественную силу и благословение. Затем руками обводили вокруг пояса, окружая себя божественной защитой, силой. Рассмотрим описание встречи человека с божеством в древнеуйгурской «Книге гаданий». «Я – бог судеб (путей) на пегом коне, / Утром и вечером я скачу. / Перед [собой] двух месяцев / Человеческого сына он встретил. / Человек испугался. / «Не бойся!» – он сказал. / «Я дам тебе счастье!» – он сказал...» [9, 81].

Переживание нуминозного опыта отличается от ощущения естественного страха. Божественный трепет всегда связан с тайной, со встречей с неразгаданным. Голос с неба является человеку неожиданно. В одном из подобных описаний приводится следующая история: некто ехал на лошади, как вдруг голос стал предупреждать его об опасности. При этом на небо набежали чёрные тучи, за сверкали молнии, прогремел гром. Человек этот от страха упал с лошади и через некоторое время умер [5, 78]. Мы сразу можем отличить религиозное возвышенное состояние от божественного страха. В этом смысле *молитва* – только схема нуминозного.

Когда человека потрясает созерцание неба и возникает ощущение, что кто-то говорит с тобой или кто-то просто присутствует незримо, это и есть **numen**. В трансцендентной сфере, куда обращается человек, заканчивается каузальность. В трансцендентной сфере человек не имеет средств для измерения, в *божественном* сливаются все предметы и понятия, далее человечество сформулирует:

«Аз есмь альфа и омега, начало и конец». Отношение индивида к трансцендентному объекту открывает перед первым **нечто**, превосходящее полноту бытия. Здесь человек сталкивается со своей безусловной зависимостью.

Таким образом, состояние индивида, переживающего нуминозный опыт, характеризуется следующими факторами: 1) осознанием того, что Бог становится сущим; 2) в этот момент Бог становится Бытием; 3) индивид понимает собственную ничтожность; 4) индивид переживает момент наивысшего чувственного иррационального напряжения; 5) индивид остро осознаёт *конечность* своей жизни; 6) индивид испытывает сильнейшее стремление к вечности, к вечной жизни.

Наиболее ярко демонстрируют *нуминозный опыт* на уровне общения с **genius** экстатические практики. Отсюда, от «демонической воли» позже возникло представление о «живом боге», который воздействует на человека аффективно, раздражает его, стимулирует, таким образом, к действию, к жизни. *Страх* и *святость* производят ещё один мотив нуминозного опыта – его *энергичность*. Этот опыт наполняет человеческую душу динамикой, возбуждением, побуждением к деяниям, когда чистые символы чувства принимаются за адекватные понятия. Именно этот момент энергии нуминозного и не даёт религии стать полностью рациональной.

На этом этапе можно сделать выводы о том, что **numen** направлен на человека, он не существует без человека. Иначе – на кого он может быть направлен, ведь никто, кроме человека, не может его почувствовать? **Numen** – из области чувственного опыта, он иррационален, но доступен каждому человеку. В нуминозном опыте человек ощущает связь между *профанным* и *сакральным*, потому что **numen** есть связь между этими сторонами жизни, это наивысший накал ощущения полноты бытия. В той точке, где происходит встреча человека и божественного, образуются центр мира, и мир в этой точке и в эти мгновения поддается восприятию. А это, в свою очередь, необходимо человеку мифоло-

гического общества, поскольку для него характерна огромная онтологическая жажда.

Стремление к встрече с **numen**, подчас неосознанное, подчас непредвиденное, продиктовано также и страхом перед смертью. Страх и любопытство движут человеком по отношению к смерти, так как получение всей полноты знания о бытии невозможно без знания о смерти («Я мёртв» – «окончательная» наполненность интуицией объекта [2, 127]). Поиск преодоления смерти, с вопросом о котором и обращается человек к богу, идея спасения – первоначальный посыл к нуминозному опыту.

Это подтверждает довольно распространённый мифологический мотив бегства человека от смерти. Легендарный дед Коркут, сказитель, знахарь, святой, скрывался от смерти, и Бог сказал ему: «Ты не умрёшь до тех пор, пока сам не помянешь смерти» [3, 548]. С момента испытания героем момента *trepnema (tremendum)* в его жизни появилась **numen**. Сюжет обнажает ступени нуминозного опыта. Недельное бдение героя, пение до изнеможения при бегстве от смерти – факт перехода в иную реальность, когда не действует каузальность, момент *величия (majestas)*. Нуминозный опыт проявляется и в том, что во время жизни Коркута действия его составляют тайну, тайна – его состояние между жизнью и смертью. Уже в новое время, в 1860 г., во время камлания шаман зывал к духу Коркута так: «Назову его мёртвым, – он не мёртвый, назову живым, – он не живой, отец святой Коркут!» [3, 554].

Вещам, явлениям и предметам нуминозное сообщает свою силу. В эпосе «Коркут-ата» это волшебная верблюдица Желмая, которая, как ветер, переносила героя на огромные расстояния, а также река, на поверхности которой жил Коркут перед смертью, ковёр, юрта вместе с домашним скарбом лишились своего профанного статуса и стали *сакральными*. Очевиден и переход жены героя в трансцендентальное состояние. И, наконец, змея – орудие в руках **numen**, исполнитель божественной воли, роковой вершитель судьбы человека. Но главный нуминозный предмет, сохранивший свой

статус и после смерти своего изобретателя – кобыз, который с тех пор и стал священным предметом, помогающим людям общаться с потусторонним миром. Кобыз, созданный героем при участии тёмных сил. Символический характер финала этой легенды возводит кобыз и музыку, создаваемую шаманом, по-этом, святым, в ранг символа вечности, как преодоление профанного времени и преодоление страха перед смертью.

Структуралисты, в частности – К. Леви-Стросс, подчёркивали связь мифа и музыки как двух трансцендентальных языков, как двух неразрывных повествований, разворачивающихся во времени для того, чтобы его опровергнуть [6]. Если принять во внимание, что процесс пения мифа требует от исполнителя и от слушателей религиозного переживания, то естественно было бы назвать этот опыт также *нуминозным*. Музыка преобразует сегменты, обращённые к слушателю, в синхронную и замкнутую на себе целостность, и слушатели произведения в силу самой организации этого процесса останавливают утекающее время. Как повествует «Коркут-кюй» (народная песня о Коркуте), «там, где звучит музыка, не властна смерть» [3, 554]. Антиномия между утекающим физическим, историческим временем и преобразовывающими его сегментами структуры стирается, исчезает.

Самостоятельная роль животного в совершении священного ритуала, наделение его антропоморфными качествами подтверждают нуминозную сущность жертвенных животных. Жертвоприношение становится тем самым святилищем, где проецируется и предвосхищается божественное решение, которое будет принято на Страшном суде. Другая ипостась нуминозных существ природы – *оборотничество*. Как сошествие божьего духа на человека рассматривалось шаманское поведение, когда он полностью копировал боготворимое животное и до крайней степени вживался в образ [5, 15]. Появление такого животного рядом с человеком непременно вызывало страх божественного присутствия.

Здесь следует также отметить, что *шаман* – человек по рождению, но перерождённый, вследствие посвящения и инициации, – *сын бога*: «Я был человек, созданный по произволению самого Хара-Суоруна (Чёрный Ворон – древнее божество якутов). Родился с предопределением судьбы – не ведать, пока живу в этой средней земле, какой-либо неудачи, не подвергаться случайному несчастью» [5, 34]. Здесь открывается новая онтология: «Я был человек». Получается, что преодоление состояния *человека* создаёт новое, нуминозное существо, которое не ведаёт смерти. Многие шаманы и чтецы эпоса, считается, не умирают, как обычные люди, а «уходят в небо», «улетают» вслед за своим тотемическим предком.

Исходя из вышесказанного, фактически проявлениями нуминозного присутствия в жизни индивида можно считать следующие «действия»: непосредственная беседа бога с человеком во сне или наяву; хождение по воде и жизнь на воде; растворение в воздухе и прохождение сквозь стены; исцеление больных, в том числе бесноватых; вознесение на небо; превращение одних предметов в другие (например, неодушевлённых в одушевлённые), в том числе как способ чудесного добывания пищи; нанесение вреда людям за причинение обиды шаману (вызывание смерти скота, например); возвращение сбежавших коней; воскрешение умерших; испрошение детей; вызывание половой страсти; путешествие по параллельным мирам; чрево вещание; предвидение будущего.

Здесь налицо чувственное восприятие мира, ощущение моментов **tremendum** («ужасающего») и **majestas** («всемогущего»), причём все люди, вовлечённые в «исполнение» этих чудес, разделяют эти чувственные представления. Момент «ужасающего» в деятельности шамана настолько велик, что стоит остановиться на нём отдельно и описать основные неотъемлемые атрибуты шаманской сущности как нуминозного опыта: культ *сумасшествия* и *инициация* шамана, когда всё его существо, и тело, и части души, отдаются для воздействия **numen**. Сами шаманы

рассказывают об этом так: «Духи, изрезав и разделив мясо, ... наделяют кости новым мясом и садят прежнюю голову на место... По рассеканию моего тела на части, его по кусочкам делят между всеми путями несчастий и бед» [5, 50]. «Смерть» шамана при посвящении – это *рождение* для другой жизни.

Без божественного участия человек был бы ничтожен и мал. С помощью **numen** появляются такие архетипы, как мудрый старец, гениальный певец, умелые и магические кузнец, гончар, охотник. Кузнец создаёт вещи-иерофании, владеет магией орнамента, является укротителем огня и металла. В ряду нуминозных существ (или людей, на которых оказал влияние *numen*), безусловно, один из самых древних – охотник. Легенда о Великом Охотнике, убивающем старое Солнце для того, чтобы родилось новое и подарило людям весну, цветение, радость, новую жизнь, существует у всех тюркских народов. Сакральное действие Охотника – тяжкая ноша, часто он платит за него своей жизнью.

Таким образом, определение нуминозного опыта базируется на различии понятий *мифология* и *религия*, так как, употребляя термин «религиозный опыт», мы не всегда точны в применении его к мифологическому сознанию. Однако нуминозный опыт присутствует уже в мифологическом сознании. Значит, он более древний, чем чисто религиозный опыт, он первичен по отношению к религиозному опыту. *Нуминозное* – категория априори и чистое понятие, составляющее основу религии, первичное понятие как в индивидуальной религиозности, так и в религии общества. Можно сделать вывод, что *нуминозное* – нерациональный аспект религиозного опыта.

Когда сознание человека становится крепким настолько, что способно отличать субъективное и объективное, когда оно осознаёт *архетип* как нечто осознанное, тогда мифологическое сознание переходит в фазу религиозного. В религии бессознательное адаптируется, **numen** является свойством сознания, разума и психики человека.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994.
2. Деррида Ж. Голос и феномен. Различение и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб., 1999.
3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974.
4. Ксенофонов Г.В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. (К вопросу об «умирающем и воскресающем боге»). – Иркутск, 1929.
5. Ксенофонов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. – М.: Безбожник, 1930.
6. Леви-Строс К. Мифология: сырое и приготовленное. – М.: Free Fly, 2006.
7. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. – М., 2000.
8. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб., 2008.
9. Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков / Перевод текстов Стеблевой И.В. – М.: Восточная литература, 2007.

УДК 1(091)

**Ундров К.В.**

*Российский государственный социальный университет (филиал в г. Люберцы)*

**ПРУДОН В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ  
ЭКСПОЗИЦИИ АНАРХИЧЕСКИХ ИДЕЙ\***

**K. Undrov**

*The Lyubertsy Branch of Russian State Social University*

**P.-J. PROUDHON IN THE CONTEXT OF HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL  
EXPOSITION OF ANARCHICAL IDEAS**

*Аннотация.* В истории философской мысли П.Ж. Прудон занимает особое место. Он и философ-анархист, и экономист, и философ культуры, и, что самое интересное и малоизвестное, – религиозный философ. Данная работа является историко-философской экспозицией анархических идей в контексте их влияния на многоотраслевую парадигму человеческой культурной практики, на примере разносторонне организованной модели творчества французского философа-анархиста П.Ж. Прудона. Актуальность, современность и злободневность данной проблематики обосновываются в начале представленной работы.

*Ключевые слова:* анархия, Прудон, анархизм, анархические тенденции в культуре, мутуализм, суггестивное понятие.

*Abstract.* P.-J. Proudhon occupies a special place in the history of philosophical thought. He was a philosopher-anarchist, economist and philosopher of culture, and what is more interesting and less known that he was a religious philosopher. The paper presents itself a historical and philosophical exposition of anarchical ideas in the context of their influence on the diversified paradigm of man's cultural practice by the example of J.-P. Proudhon's many-sided model of creativity. The beginning of the paper substantiates its topicality and currency.

*Key words:* anarchy, Proudhon, anarchism, anarchic tendencies in culture, mutualism, suggestive notion.

Тема анархизма в современном мире является не только актуальной, современной, но и в некоторой степени злободневной. Подтверждение этому можно найти в сети Интернет, с обилием в ней разнообразных анархических сайтов, раскрывающих функциональные «секреты» достаточно пёстрой палитры анархических течений. Интернет сегодня – это прак-

\* © Ундров К.В.

тически философия анархизма в действии, которая победоносно «шествует» и активно развивается. Ибо именно здесь наиболее определённо ощущается «свобода от господства» (анархия) для всех и вся, именно здесь всё «вертится» на уровне горизонтально-«островковых» логических конструкций (пользуясь терминологией З. Баумана) [1], именно здесь всякий человек находится в контексте виртуального клубка взаимности, взаимопомощи – «мютюэлизма» (мутуализма), о котором впервые заговорил в середине XIX в. «отец» анархии Пьер Жозеф Прудон. И именно эта идея взаимности возводит его в ранг не только современных, но и философов будущего. На этой идее построена целая система «этического социализма», проявление которого в той или иной степени может ощутить на себе каждый человек, попавший в цивилизованное пространство любой из развитых стран. Поэтому обращение к проблемам, провозглашённым Прудоном и имеющим место в современном мире, является достаточно актуальным в настоящее время. Но для того чтобы адекватно осмыслить идейную структуру философской мысли Прудона, необходимо осознать её сущностную основу, выработанную в контексте исторического развития анархической (либертарной) мысли в целом, являющейся неотъемлемой частью всей человеческой культуры. Ибо «свобода от господства», по своей сути, есть проблема экзистенциальная, или проблема существования самой культуры, необходимости её сохранения и развития, теснейшим образом связанная с возможностью участия человека в творческом процессе создания своего правильно ориентированного и справедливо устроенного миропорядка, о чём, собственно, и мечтал французский философ П.Ж. Прудон.

Политические споры по поводу легитимации того или иного понятия ведутся (как правило) тогда, когда оно либо в значительной степени уже дискредитировало себя, либо – представляется «убедительно-позитивным», для того чтобы вообще ставить вопрос о некоей легитимации. К «суггестивным»

понятиям такого типа относится «анархия». Оно трактуется как «свобода от господства», отождествляемая с освобождением от скомпрометировавшего себя «господства – порабощения». Наиболее серьёзным исследованием в области происхождения слова «анархия» и изменения его значения в историческом контексте является сегодня книга немецкого профессора Отфрида Хеффе «Политика, право, справедливость» [49]. Согласно О. Хеффе, «анархия» – слово греческого происхождения, лежит в основе немецкого термина «свобода от господства» и так же, как и прилагательное «анархос», сохраняет своё значение без каких-либо изменений «от Гомера, Герадота и Еврипида» до наших дней. В буквальном смысле это «социально-структурное» понятие означает отсутствие вождя или господина. Хеффе приводит примеры «анархических явлений», таких, как «стадо без вожаков», «община без управления», «рабы без хозяина», «матросы без капитана». Если *господство* рассматривать как феномен, то *рабство* можно расценивать как его противоположный и само собой разумеющийся факт и в соответствии с этим фактом считать «архе» (или *господство*) злом, а свободу от него – естественной целью человеческих устремлений. Но историко-понятийный анализ господства приводит к совершенно неожиданным результатам. От начала зарождения политического мышления и до Нового времени (согласно Хеффе) преобладает совершенно противоположный взгляд на господство, который считается в такой мере «естественным», что свобода от него воспринимается не иначе как «утопия».

Речь у Хеффе идёт об отсутствии позитивной оценки анархии как таковой (но лишь оценки) от Греции (времен полиса) до Нового времени. Ибо право на принуждение у греков (по мнению Хеффе) было настолько очевидным, что они в общей своей «массе» не придавали позитивного значения мысли об обществе, свободном от принуждения. Вообще, О. Хеффе имеет в виду отсутствие лишь глобальной позитивной оценки анархии в обозначенном выше историческом

промежутке времени. Хотя (вопреки этому) на протяжении того же времени (от Древней Греции до конца XVIII в.) наблюдается стойкая «анархическая тенденция», если воспользоваться терминологией В.Г. Федотовой (из книги «Анархия и порядок» [47]), или историко-анархическая парадигма, которой не видно конца и в наше время. Ведь стремления к свободе и независимости воспевались в народном творчестве, среди деятелей науки и культуры, в среде профессиональных художников, литераторов, музыкантов во все времена и у всех народов. Наиболее полную информацию об отражении идей свободомыслия (или анархических тенденций) в культуре и искусстве можно почерпнуть в работах Берлина И. [2], Эйхенбаума Б. М. [54], Волина Б.М. [5], Лурье С.Я. [18; 19], Бертрана Рассела [38], П. Кропоткина [14], М. Шахнович [51], Л. Кульчицкого [16], Ундрова К.В. [46] и, конечно, у самого П.Ж. Прудона [31; 32].

Анархические идеи воспевались в народном творчестве, в среде различного рода деятелей культуры, ученых, историков, философов, профессиональных художников, литераторов, музыкантов во все времена. Анархизм всегда привлекал щедрые и творческие души, которые обогащали мировую и российскую культуры, – ибо всегда находились люди, мечтавшие о том, чтобы выйти из порочного круга бесконечных тираний и диктатур, осуществить мир, гармонию в обществе и добыть свободу для всех. В обзорах этнографий, мифологий, фольклора, ранней поэзии и философии можно открыть много затерянных следов анархизма, если устранить недоразумения и извращения достаточно количества авторитарных исследований. Ведь в конечном итоге, знаменитая «переоценка ценностей», или «переворачивание ценностей», по словам Поля Рикера, есть всего лишь «повторное переворачивание», или «восстановление ценностей» [40, 178]. А развитие науки, по словам Поля Фейерабенда, осуществлялось лишь потому, что в пределах своей области учёные «непроизвольно руководствовались анархистской философией»

и добивались успеха вследствие того, что не позволяли связать себя «узами законов природы» [48, 206]. «Кто не сохраняет в настоящее время хоть небольшой уголок своего мозга для свободного обсуждения или мышления? – говорит Элизе Реклю. – Свобода мысли сделала всех людей бессознательными анархистами» [39, 22]. А у Фейерабенда находим следующее замечание: «... Человек перестаёт быть рабом и приобретает подлинное достоинство только в том случае, если порывает с боязливым конформизмом и оказывается свободным перешагнуть через самые фундаментальные категории и убеждения, включая даже те, которые делают его человеком» [48, 206].

Известный и, пожалуй, самый авторитетный исследователь истории анархизма, Макс Неттлау, в «Очерках по истории анархических идей» [21] «берёт начало» анархической парадигмы от Лао Цзе, ссылаясь на статью Александры Давид «Китайский Штирнер» [57]. Исследования в этом направлении проводились и в последующее время. Наиболее современные исследования по этой проблеме хотя и носят противоречивый характер, но не отрицают мысли М. Неттлау и присоединившегося к нему позднее П. Кропоткина [14; 15]. Людвиг Штейн в «Лекциях по общественной философии и её истории» начинает анархическую «цепочку» от Демокрита [52]. Советский историк С.Я. Лурье в 1925-1929 гг. провёл грандиозное исследование «анархических тенденций» в Древней Греции, ярким представителем которых является, по его мнению, Антифонт, которого он называет «творцом древнейшей анархической системы» [18].

О. Хеффе, рассматривая «анархические тенденции» на фоне глобального негативного отношения к анархии как таковой, начинает свой «отсчёт» от наиболее конкретных представителей анархической традиции Зенона и киников, отвергавших всякий духовный и земной авторитет. Подтверждение этого факта можно найти у большинства исследователей истории анархической мысли. О. Хеффе указывает на элемент ради-

кального сознания у христианских теоретиков государства (Августин Блаженный, Фома Аквинский), а также у Лютера, Кальвина и Паскаля, несмотря на доселе абсолютно позитивную оценку политического господства. Господство в их понимании происходит не из природы, а из греха. Господство, как неприятность, исходит от *власть имущих*, и устранить его из мира нельзя до тех пор, пока человек пребывает в грехе.

Первым отрицателем идеи власти в начале XVI в., по мнению Прудона, был Лютер. Но его отрицание не шло далее религиозной области. Отрицание Лютера (согласно Прудону) называлось «свободным исследованием» – об этом пишет Гильом Джеммо [9]. После Лютера (согласно прудоновской логике) принцип свободной критики был перенесён из религии в светскую жизнь тоже протестантами, а именно – гугенотским священником Жюрьеном [9]. Верховной власти по божественному праву (защитником которой был Боссюэ) Жюрьен противопоставляет самодержавие народа и впервые (согласно Прудону) употребляет термин «общественный договор».

Затем Руссо и якобинцы (согласно Прудону) снова «запутали» вопрос, сказав идею общественного договора и восстановив правительственную теорию. Но впоследствии антиавторитарная идея (согласно Гильому Джеммо) была восстановлена (хотя в «робких выражениях» и в «смутном понимании» предмета) отцом новейшего социализма Сен-Симоном. Человеческий род, по утверждению Прудона, сначала был призван жить под порядком правительственным и феодальным. Но после того как он (человеческий род) сделал значительные успехи в положительных науках и индустрии, ему просто предназначено было перейти из-под правительственного или военного порядка под порядок административный или промышленный. Прудон (по мнению Гильома Джеммо) взял идею, отброшенную учениками Сен-Симона, которые так и не поняли главной мысли своего учителя. Он развил эту идею во всей силе её отрицания и дал ей имя «ан-архии»,

таким образом, самым «блестящим из её представителей» [9, 42].

Жюрьен (согласно Джеммо) вывел своё отрицание правительства из юридической теории договора; Сен-Симон – из наблюдений за нравственным развитием человечества в контексте его (человечества) истории; Прудон (по его же собственным словам) пришёл к отрицанию правительства путём серьёзного анализа социально-философских и социально-экономических теорий, путём анализа экономических процессов, происходящих в обществе (в контексте его развития).

Но стоит всё-таки вернуться назад, в XVI в., к прудоновской оценке Лютера и протестантизма вообще. Дело в том, что Прудон, по мнению Гильома Джеммо – исследователя истории анархизма, друга Михаила Бакунина, – всегда имел пристрастие к богословию и поэтому был склонен приписывать различного рода богословским препирательствам такие значения, которых они никогда не имели. Лютер и немецкие протестанты (по мнению Джеммо) никаким образом не могут считаться представителями свободы. Истинными же её представителями в XVI в. (согласно тому же Джеммо) были гуманисты и атеисты Возрождения. Реформы же Лютера и Кальвина, будучи борьбой против известных обрядов и догматов католической церкви, были, в сущности, борьбой против самого духа Возрождения, против того истинно человеческого, антропоцентристского направления, главными представителями которого (по мнению Джеммо) являлись Эразм Роттердамский, Ульрих Гуттен, Томас Морр и так любимый Прудоном Рабле [9, 42]. Впрочем, Джеммо, вероятно, напрасно упрекает Прудона в излишней фантазии по поводу Лютера. К одному из основоположников анархических тенденций XVI в. его относят многие исследователи истории анархической мысли, например, Хеффе и Кропоткин [49; 14; 15]. Что же касается представленной «обоймы» образца XVI в. – от Эразма до Рабле, – она у Прудона присутствует вся и даже с некоторыми дополнениями (в его, Прудона, переписке), которую Сент-Бев очень точно назвал «историей ума»

[24, 112], и, что естественно, – прудоновского.

Но здесь стоит вернуться к общей истории анархической мысли, чтобы, проследив диалектику её развития, подойти уже непосредственно к Прудону. Соглашаясь с мнениями М. Неттлау, П. Кропоткина и Людвига Штейна, О. Хеффе указывает также и на анабаптистов (как носителей «анархической тенденции»). Анабаптисты отвергали всякий авторитет и выступали за общежитие, свободное от правового и государственного регулирования. Мнение Петра Кропоткина о том, что близкие к анархизму идеи можно найти на всех этапах человеческой истории, разделяют и более «близкие» к нам исследователи анархизма (к примеру, Отфрид Хеффе). П. Кропоткин считает, что анархический тип протеста можно встретить как у Зенона-киника и стоиков, так и у еретиков и анабаптистов [14; 15]. Эти мысли разделяют и более современные исследователи, к примеру, Волгин В.П. [6] и Вороницын И.П. [7]. Теоретики Нового Времени предлагали иную модель обоснования государства – свободное от господства общежитие как «естественное состояние общества». У Лейбница, который называл анархию «чудовищем атеизма», само слово «анархия» (по словам О. Хеффе) утрачивает правовое значение и превращается в «понятие консервативной критики государства» [49, 124].

Наиболее последовательным мыслителем анархического направления (по мнению М. Неттлау) [21] был Дидро, но его мысли *анархического* плана «разбросаны» по многочисленным произведениям. То же можно найти у И.К. Луппола [17] и Д. Гачева [8].

Бенидиктинский монах Леже-Мари Дешан пришёл к анархическим взглядам (согласно точке зрения М. Неттлау) в первой половине восемнадцатого века. С основными положениями его теории были знакомы наиболее известные мыслители того времени – Дидро, Руссо, Вольтер, Даламбер, Гельвеций, Робине, также «исповедовавшие» (в той или иной степени) анархические идеи. Об этом, кроме М. Неттлау, пишет также и В. Богуславский [3].

Парижский писатель и библиотекарь Сильвен Марешаль (1750-1803), начав с пасторалей и эротической поэзии, стал «певцом анархической патриархальности» восьмидесятых годов XVIII столетия. В Манифесте Бабефа (и других заговорщиков) он писал: «Исчезните возмутительные различия между правящими и управляемыми» [21, 48], также об этом повествует и В.П. Волгин [5]. В эпоху гражданской войны в Англии и во время Великой французской революции термин «анархия» (по свидетельству О. Хеффе) использовался, в основном, в борьбе противоборствующих группировок с целью «политического шельмования» противников.

Всё это говорит о том, что во все времена существовали свободные люди, презиравшие законы, не признававшие никакой власти над собой и жившие на основании права своего существования – по «велению своего рассудка», как любил повторять друг Петра Кропоткина, известнейший географ и анархист XIX века – Элизе Реклю [29]. Даже в первобытные времена, по суждению Реклю, можно было видеть множество племён, состоящих из «самоуправляющихся» людей, не имеющих над собой никаких насильно наложенных законов и правил поведения, кроме «своего хотения и доброй воли», говоря словами Рабле. О жителях Огненной Земли (в книге «Путешествия натуралиста») Чарльз Дарвин говорит, что у них нет «ни правительства, ни начальника» [12, 183]. В «Социологии» Максима Ковалевского говорится уже более конкретно о «первобытной анархии» племени веддов на Цейлоне [12, 184].

Носителем «противогосударственного воровства», или «анархизма» (по словам П.Б. Струве), в России XVII – начала XVIII в. было казачество. В то время оно было совсем не тем, чем стало при Екатерине II, – не войсковым сословием, а социальным слоем, «всего более далеким от государства и всего более ему враждебным». В казачестве были и навыки, и вкусы к военному делу, но всё это оставалось у него на уровне «организованного коллективного разбоя» [43, 165].

На основании всего вышеизложено-

го можно сделать вывод, что человечество на протяжении всей своей истории было, несомненно, одержимо идеей свободы от господства не только в социальном, но и в интеллектуальном смысле этого понятия, а всё историческое развитие мировой гуманитарной и естественной науки является тому ярчайшим подтверждением. И поэтому анархизм в своей сущности является историко-философским, философско-культурным и религиозным феноменом. Ибо анархические тенденции буквально кочевали из века в век, из тысячелетия в тысячелетие, меняя страны, народы, воздействуя на их религиозные и культурные устремления. Таким образом, они были подхвачены сначала наиболее радикальными деятелями культуры Эпохи Возрождения, а затем и Просвещением XVIII в. (наиболее исчерпывающую информацию по этому поводу можно найти у названных выше авторов).

Во второй же половине XIX в. «анархическая традиция», пользуясь терминологией В.Г. Федотовой [47], воплотилась в уже сформировавшихся к тому времени теориях анархизма и была снова подхвачена деятелями культуры и искусства. Интересную информацию по этому поводу дают Людвиг Штейн [52], Макс Неттлау [21] и, конечно, Пьер Жозеф Прудон в своих основных работах по религии – «О праздновании Воскресения» [59], «Справедливость, продолженная церковью» [62] – и культуре [37; 31; 32]. Но если философская мысль начинает звучать в произведениях искусства, то она (как правило) становится доступной более значительному количеству людей, становясь таким образом достоянием широкого общественного мнения.

В художественном творчестве (конца XIX – начала XX вв.) анархические тенденции имеют место в символизме, экспрессионизме и модернизме (в его составляющих – футуризме, а затем и в дадаизме), подтверждение этому можно найти у Жана Кассу [11], Лионея Ришара [42], а также у Г. Брандеса [4], который пишет о влиянии идей Годвина на искусство и религиозные устремления того времени (несколько слов об этом скажем

далее). Общественный интерес к анархизму в XIX в., по мнению многих исследователей, был вызван (как ни странно) огромным интересом к древнегреческой философии и особенно к её политической составляющей. Политический интерес к древнегреческой философии периода «упадка», по мнению Людвиг Штейна, был вызван тем, что к середине XIX в. левые-гегельянцы сравнивали ситуацию, сложившуюся после смерти Гегеля, с тем, что произошло после кончины Аристотеля (распад империи Александра), и приписывали своей философии «самопознания» такую же роль в предреволюционной Германии (да и в Европе вообще), какую сыграла постаристотелевская философия в подготовке христианства. Маркс в диссертации 1841 г., ссылаясь на книгу своего друга К.Ф. Кеппера «Фридрих Великий и его противники», сравнивает эпоху упадка античного общества, породившую эпикуреизм, стоицизм и скептицизм, с разложением христиано-дворянских феодальных государств. Лидер же левых гегельянцев – Бруно Бауэр – видел в стоиках ни больше ни меньше как своих предшественников. Всё это можно найти у Людвиг Штейна [52].

«Оправдание природного общества» (Лондон, 1756), написанное Эдмундом Берком, остаётся неисследованным, как и его эстетическая теория «О происхождении Возвышенного и Прекрасного». Берк, проповедуя либертарианские идеи, порицает старое и пламенно восхваляет ещё не созданное свободное общество.

*Сверхавторитарный* период во Франции (1789-1830) создал все предпосылки для стремлений к либерализму и смягчённым формам общественной жизни. Вильям Годвин (1756-1836), наблюдая за ходом революции во Франции (в особенности – на начальном её этапе), тут же (в 1793 г.) написал первое полное изложение анархизма в «Исследовании политической справедливости и её влияния на всеобщую добродетель и счастье». Годвин изучал теологию, был проповедником; оставив эту должность, начал заниматься литературным трудом в Лондоне. Он напечатал

множество сочинений в области философии, политической экономии, истории, а также литературной беллетристики. В своём сочинении он не использует термин *анархизм*, но ясно выражает свои анархические мысли и устремления [53, 25-37]. Годвин исповедовал идеи прогресса, особенно – проявляющегося в области литературы и искусства. Его жизнь и творчество тщательно исследованы, но главным образом – в связи с его родственными связями с известнейшим поэтом того времени Перси Биши Шелли (1792-1822). Годвин был тестем поэта. «Политическая справедливость» оказала сильнейшее влияние не только на поэзию самого Шелли, но и на творчество его друга Байрона, который после трагической гибели Шелли похоронил его по языческой традиции (сожжение на берегу моря) и тем самым (по словам Г. Брандеса) унаследовал духовное достояние Шелли. «Мы встречаем его имя на каждой странице новейшей истории. Вордсворд, Кольридж и Скотт подготовили для него почву, Соути ненавидел его, Лэндор не понимал, Мур любил, Шелли восхищался им, влиял на него и воспевал его. Он играл огромную роль в жизни каждого из этих писателей. Этот гений придал окончательный и резкий отпечаток всей литературе нашего века» [4, 230].

Пьер Жозеф Прудон родился 15 января 1809 г. в селении Франш-Конте (близ города Безансон), где семью годами ранее родился Виктор Гюго. Здесь без особого труда можно догадаться, что выдающийся земляк оказал достаточно сильное влияние на философско-культурный аспект мировоззрения Прудона. «Когда читаешь лирические излияния Прудона, его обращения к божеству и небесам, его проклятия человечеству, – пишет М. Туган-Барановский, – то невольно напрашивается сравнение знаменитого философа-публициста с его земляком, великим поэтом и мастером слова Виктором Гюго. Оба эти писателя питают пристрастие к парадоксам, к блестящим и неожиданным сравнениям, к антитезам, усиливающим в громадной степени эффект речи» [44, 33]. Прудон происходил от горных поселян старинного рода и

очень этим гордился: «Фамилия моя горского происхождения, известна своим благочестием, гражданской доблестью и уважением к традициям Франш-Конте» [28, 541]. «У меня четырнадцать прадедов мужиков, – говорил он своим оппонентам по парламенту, – назовите хоть одно семейство, которое бы насчитывало столь много благородных предков» [10, 3].

За первое серьёзное теологическое сочинение «О праздновании Воскресения» [59] Прудон был награждён трёхлетней стипендией, которой его удостоила Безансонская академия с целью дальнейшего обучения в Сорбонне, что Прудон с достаточным прилежанием и делал на протяжении всех трёх лет.

Один из своих самых парадоксальных тезисов – «собственность – есть кража» – Прудон впервые провозгласил в сочинении, вышедшем в 1840 г. под заглавием «Что такое собственность? Исследования об основаниях права и государства». Вышеупомянутую трактовку («собственность – есть кража») можно встретить и у греческого комика Аристофана (448-380 гг. до нашей эры), и у жирондиста Бриссо, и у коммуниста Бабефа (конец XVIII в.). Так что у Прудона это высказывание, в лучшем случае, можно охарактеризовать как неосознанную реминисценцию, что в историко-философском контексте случается довольно часто. Но, надо отдать должное Прудону, – его мысль, в отличие от предыдущих интерпретаторов, была выражением всего общественного мировоззрения того времени, венцом всей тогдашней социальной системы. И не надо бояться эпатажных выпадов этого анархиста, социалиста, федералиста, дадаиста-буржуа. Ведь он нападает не на честно приобретённую или унаследованную собственность, а лишь на получаемые без труда доходы. Труд – есть единственный источник богатства. Рента – доход, получаемый без труда. Неработающим людям (согласно Прудону) присущее множество пороков. Кто серьёзно работает, тот более «благородно» и «благотворно» проводит свой досуг. Поэтому чем выше

культура, тем выше и производительность труда. А значит, все «колеса культуры» без труда просто останутся. Это, пожалуй, один из наиболее занимательных аспектов многофункциональной палитры философско-культурных взглядов Прудона. Иногда, чтобы сбить с толку своих идеологических противников, он писал слово «анархия» как «ан-архия» и под этим термином подразумевал всё что угодно, но только не беспорядок. Он полагал, что ответственность за разлад и беспорядок несёт любая власть, любой властный орган и что только в обществе, лишённом какой-либо власти, правительства, начальников и тому подобных элементов человеческого принуждения возможно восстановление естественного порядка вещей и достижение универсальной гармонии. Многие анархисты, по словам Элизе Реклю, называли себя «свободниками», «либертарианцами» или «гармонистами» [39, 19]. Даже сам Прудон к концу своей жизни и деятельности (после нескольких тюремных заключений) стал более осторожен и в своей работе «О принципе федерации» [61] назвал себя «федералистом».

Мысль Прудона сформировалась на основе тех социально-политических движений во Франции, которые не только пережил он сам, но которые пережили и его предки. Прудон «с молоком матери» впитал как патриархальное отношение к христианству и церкви вообще, так и ярый протест против обид, причиняемых его духовным идеалам современным ему католичеством и столичной жизнью, которую ощущал реально в Париже и называл «зверем» и «Вавилоном» [23, 161]. Следствие – борьба Прудона не с самим христианством, а с его (христианства) антихристианскими проявлениями в католичестве. С его фикцией, с его буквой, с его фарисейством (пользуясь теологической терминологией), с которыми – будучи прекрасным теологом (по мнению большинства вышеназванных исследователей – П. Кропоткина, Л. Кульчицкого, М. Неттлау, Э. Фаге, Тугана-Барановского) – Прудон был хорошо знаком. Никто из современных Прудону критиков (по сло-

вам самого философа) так и не разобрался в его подлинном отношении к религии – ибо теология для него, кроме науки, была ещё и «истинным утешением» [33, 534]. О своём искренне добром отношении к религии Прудон сообщал и на закате своей жизни весной 1860 г. в письме к Сент-Беву [35, 509].

Социально-философские и философско-культурные идеи Прудон основывает на своём религиозно-философском мировоззрении, сложившемся у него на основе жизненного опыта и имеющихся глубоких знаний в области теологии. А вся анархическая теория мутуализма (взаимопомощи), справедливости и порядка есть не что иное, как попытка объективировать, воплотить в жизнь взаимопомощь, справедливость и порядок евангельские, что ещё более и более «запутывало» читающую общественность всех времён и народов. Парадоксальные же изречения Прудона, вырванные из контекста его направленной и логически выстроенной философской мысли, были (в искажённом виде) использованы различными общественными группировками в процессе их политической борьбы. Сложившееся о Прудоне общественное мнение, согласно Ю. Жуковскому [10], совершенно не совпадало с его исключительной порядочностью и честностью намерений как в творчестве, так и в политической деятельности, и целые массы образованной общественности представляли его отрицательным и разрушительным персонажем, подрывающим основы гражданского общества и требующим никому не понятной анархии. Такая вульгаризированная оценка личности Прудона и его творчества, которое в достаточной степени до сих пор так и не изучено (особенно это касается философско-религиозных, культурологических и эстетических позиций), сохраняется и по сей день. Потому по сей день, в связи с «запутанностью» вопроса (по причине отсутствия переводов огромной части прудоновского наследия), достаточно нелегко приблизиться к основам прудоновского философского мировоззрения и его источникам и, следовательно, – отправным точкам философ-

ко-культурных и эстетических идей Прудона, которые теснейшим образом связаны с его философско-религиозным осмыслением действительности. Ибо философия религии и философия культуры, культурология и эстетика в творчестве П.Ж. Прудона достаточно взаимосвязаны, так же, как, собственно, взаимосвязаны религия, наука и искусство, или истина, добро и красота.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бауман З. Мыслить социологически. – М., 1996. – 255 с.
2. Берлин Исайя. История свободы. Россия. – М., 2001. – 544 с.
3. Богуславский В.М. По: Дом Леже-Мари Дешан, истина или истинная система. – М., 1973.
4. Брандес Г. Литература XIX века в ее главных течениях. – СПб., 1898. – 340 с.
5. Волин Б.М. Неизвестная революция, 1917-1921. – М.: НПЦ «Праксис», 2005.
6. Волгин В.П. Очерки по истории социалистических идей. – М.-Л., 1926.
7. Вороницин И.П. История атеизма. – Облит. Рязгостипография, 1930. – 908 с.
8. Гачев Д. Эстетические взгляды Дидро. – М., 1936. – 224 с.
9. Джемс Гильом. Анархия по Прудону. – Киев, 1907. – 107 с.
10. Жуковский Ю. Прудон и Луи Блан. – СПб., 1866. – 173 с.
11. Кассу Жан. Энциклопедия символизма. – М., 1999. – 429 с.
12. Ковалевский М. Социология. Т. II. – СПб., 1910. – 300 с.
13. Комин В.В. Анархизм в России. Калинин. – 1969. – 244 с.
14. Кропоткин П. А. Идеалы и действительность в русской литературе. – С. – Петербург, 1907. – 367 с.
15. Кропоткин П.А. Взаимная помощь среди животных и людей, как двигатель прогресса. – Петербург – Москва, 1922. – 342 с.
16. Кульчицкий Л. Современный анархизм. – Петроград, 1917. – 284 с.
17. Луппол И.К. Дени Дидро. – М., 1934. – 239 с.
18. Лурье С.Я. Антифонт-творец древнейшей анархической системы. – М., 1925. – 161 с.
19. Лурье С.Я. История античной общественной мысли. – М., 1929. – 418 с.
20. Михайловский Н. Прудон и Белинский. 1875. // Михайловский Н. Полн. собр. соч. – Т. III. – СПб., 1909. – С. 639-685.
21. Неттлау Макс. Очерки по истории анархических идей. – Детройт, 1951. – 398 с.
22. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. Часть II. Кризис анархизма. – М., 1991.
23. Прудон Пьер Жозеф в письмах // Вестник Европы (далее ВЕ). – С.-Пб., 1875. – Кн. 3. – С. 154-185.
24. Прудон Пьер Жозеф в письмах // ВЕ. – СПб., 1875. – Кн. 5. – С. 78-114.
25. Прудон Пьер Жозеф в письмах // ВЕ. – СПб., 1875. – Кн. 7. – С. 33-77.
26. Прудон Пьер Жозеф в письмах // ВЕ. – СПб., 1875. – Кн. 8. – С. 523-567.
27. Прудон Пьер Жозеф в письмах // ВЕ. – СПб., 1875. – Кн. 9. – С. 113-152.
28. Прудон Пьер Жозеф в письмах // ВЕ. – СПб., 1875. – Кн. 10. – С. 530-580.
29. Прудон Пьер Жозеф в письмах // ВЕ. – СПб., 1875. – Кн. 11. – С. 221-244.
30. Прудон Пьер Жозеф в письмах // ВЕ. – СПб., 1875. – Кн. 12. – С. 573-600.
31. Прудон П.Ж. Искусство, его основание и общественное назначение. – СПб., 1895. – 368 с.
32. Прудон П.Ж. Литературные Майораты. – Петербург, 1865. – 191 с.
33. Прудон П.Ж. Последние десять лет жизни // ВЕ. – СПб., 1878. – Кн. 6. – С. 522-577.
34. Прудон П.Ж. Последние десять лет жизни // ВЕ. – СПб., 1878. – Кн. 7. – С. 163-209.
35. Прудон П.Ж. Последние десять лет жизни // ВЕ. – СПб., 1878. – Кн. 8. – С. 484-520.
36. Прудон П.Ж. Последние десять лет жизни // ВЕ. – СПб., 1878. – Кн. 9. – С. 28-82.
37. Прудон П.Ж. Что такое собственность? – М., 1998. – 367 с.
38. Рассел Бертран. История западной философии. – Новосибирск, 1997. – 815 с.
39. Реклю Э. Анархия. – М., 1917. – 32 с.
40. Рикер Поль. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М., 1996. – 270 с.
41. Рикер Поль. Справедливое. – М., 2005. – 304 с.
42. Ришар Лионель. Энциклопедия экспрессионизма. – М., 2003. – 432 с.
43. Струве П.Б. Избранные сочинения. – М., 1999. – 472 с.
44. Туган-Барановский М. Прудон П.Ж. – СПб., 1891. – 80 с.
45. Туган-Барановский М. // Прудон П.Ж. Что такое собственность? – М., 1998. – С. 323-333.
46. Ундров К.В. Рихард Вагнер и Михаил Бакунин. Философия искусства. – Сборник трудов РАМ // Выпуск 161. – М., 2003. – С. 70-84.
47. Федотова В.Г. Анархия и порядок. – М., 2000.
48. Фейерабендт Пол. Против методологического принуждения в науке. Очерк анархистской теории сознания. – Благовещенск, 1986. – 352 с.

49. Хеффе Отфрид. Политика, право, справедливость. – М., 1994.
50. Цветков А. Полезная тавтология. Антология современного анархизма. – М., 2003. – 466 с.
51. Шахнович М.М. Сад Эпикура. – СПб., 2002. – 284 с.
52. Штейн Людвиг. Лекции об общественной философии и её истории. – М., 1899. – 708 с.
53. Эльцбахер. Анархизм. – М., 1917. – 176 с.
54. Эйхенбаум Б.М. Лев Толстой. – Ленинград, 1928-1931. – Т. I.
55. Les Evangiles, annotes par P.J. Proudhon. – Paris: Librairie internationale, 1866. – 419 p.
56. Mercure de France. – Paris, декабрь, 1908. – С. 445-452.
57. P.J. Proudhon. Cesarisme et christianisme. – Paris, 1883. – Vol. 1. – 273 p.; Vol. 2. – 312 p.
58. P.J. Proudhon. De la Celebration du Dimanche. – Paris, 1926. – 96 p.
59. P.J. Proudhon. De la justice dans la revolution et dans l'eglise. Oeuvres completes de P. J. Proudhon, Nouv. ed. – Bruxelles, 1868 – 1870. – Vol. XXI – XXVI.
60. P.J. Proudhon. Du principe federatif et de la necessite de reconstituer le parti de la revolution. – Paris, 1863. – 324 p.
61. P.J. Proudhon. Philosophie du progres. – La justice poursuivie par l'Eglise. – Paris, M. Riviere, 1946. – 333 p.

## РАЗДЕЛ IV. ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИИ

УДК 327.(4/9)

**Орлова Е.В.**

*«Севмашвтуз», г. Северодвинск  
(Филиал Санкт-Петербургского государственного  
морского технического университета)*

### **«ПУБЛИЧНАЯ ПОЛИТИКА» В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОТСУТСТВУЮЩЕЙ ПРАКТИКИ\***

**Y. Orlova**

*Branch «Sevmashvotuz» of Saint-Petersburg State Marine Technical  
University (Severodvinsk)*

#### **“PUBLIC POLICY” IN MODERN RUSSIA: THEORETICAL UNDERSTANDING OF ABSENT PRACTICE**

*Аннотация.* В данной статье автор констатирует актуальность изучения феномена публичной политики среди отечественных ученых политологов. Также отмечается, что основой для российских теоретиков должна служить западная практика изучения этой категории. Автор статьи полагает, что наиболее адекватным способом анализа публичности в отечественной контексте является гармоничное сочетание теоретических и практических критериев ее реализации. Кроме того, отмечается, что наибольший интерес представляет фактор изучения региональной публичной политики, в которой конкретные социологические исследования имеют приоритетное значение.

*Ключевые слова:* политика, публичная политика, публичность, прозрачность власти, государственная политика.

*Abstract.* The author of the article stresses the topicality of studying public policy by Russian politologists. It is also mentioned that they should base their theory on Western practice in researching this category. The author suggests that the most adequate way to analyse publicity in Russian context is a harmonious combination of theoretical and practical criteria of its realization, the regional public policy study being of most importance and of prior significance.

*Key words:* policy, public policy, publicity, transparency of power, state policy.

Длительная история становления политологии как самостоятельной научной дисциплины и многовековое развитие общественно-политической сферы деятельности как практики взаимоотношений общества и государства неоднократно свидетельствовали о том, что между теорией политики и политической практикой весьма часто возникают непреодолимые противоречия. Конструирование политических мифов, таких, как «идеальное государство» и «гражданское общество», заставляет нас лишний раз задуматься над тем, что всё больше политологических категорий, присущих речи активных участников политического дискурса, становятся популярными в научных дискуссиях, но остаются абсолютно не реализуемыми в реальной политической практике. В связи с этим принципиально важным является вопрос о необходимости многомерного теоретико-практического анализа феномена «публичной

---

\* © Орлова Е.В.

политики».

Сложные трансформации политической системы современной России не раз заставляли теоретиков и практиков политической деятельности взглянуть на этот процесс именно через призму публичности. Естественно, *публичность* власти рассматривается как априорно положительная характеристика, хотя с этой позицией многих авторов мы не стали бы безоговорочно соглашаться. Тем не менее, о *публичности* власти как необходимости говорят практически все стороны политического дискурса, причём характеристики реального состояния этой публичности выступают в прямо противоположных оценках. О том, что власть стала более *публична*, мы можем слышать из уст представителей самой власти различных уровней – от федеральной до муниципальной, но в работах теоретиков современной политологии мы такого оптимизма не видим.

Прямо противоположную позицию мы обнаруживаем в публикациях таких авторов, как Ю.А. Красин, Ю.С. Пивоваров, С.В. Патрушев, С. Диманис и др. Сложно поспорить с С.В. Патрушевым, который утверждает: «В современной России разговор об институтах публичной политики все чаще начинается с констатации их неэффективности...». Отсутствие институциональных изменений означает, что никто из агентов не заинтересован в изменении существующих «правил игры».

Однозначность подобного состояния дел в публичной сфере России мы видим и в работе Пивоварова Ю.С., причём он не только констатирует, что публичную политику «постепенно прикрывают», но и приводит ряд аргументов в пользу своего довода: постоянные изменения избирательного законодательства (отказ от прямых выборов при формировании губернаторского корпуса, повышение градительного барьера на выборах в Государственную думу, отмена графы «против всех» и порога явки избирателей и т.д.), уменьшение числа субъектов публичной политики (резкое ужесточение процедуры создания и регистрации партий), усиление государственного

контроля над деятельностью общественных объединений, некоммерческих организаций и СМИ [7, 13]. Принципиально важным фактором, как нам кажется, является не просто констатация подобного положения дел, но и обозначение ключевой причины этого феномена, который образно был обозначен как «историческая колея». На зависимость эволюции российского общества от некогда избранной «институциональной траектории», или «исторической колеи», обращают внимание многие исследователи. Наиболее последовательные сторонники подобной интерпретации российской истории исходят из того, что традиции авторитарного правления, опирающиеся на устойчивые архетипы «самодержавной политической культуры», в России настолько сильны, что их нельзя преодолеть никакими «демократизаторскими» усилиями. Так, по мнению Ю.С. Пивоварова, Россия, выйдя в начале 1990-х гг. из пункта «А», спустя десятилетие в него же и вернулась. Более того, Ю.С. Пивоваров считает: «то, что мы видим сегодня, есть не только и не просто 'возвращение' к советским временам. Это *возвращение* вообще. Возвращение к тому, что *было* всегда, несмотря на множество реформ, поверхностный политический плюрализм и т.п.» [7, 13]. Несколько другой, но не менее пессимистический ракурс современной публичной политики в России мы видим и у С. Диманиса, который подчёркивал, что *публичная политика* — это «не партийная тусовка, а политические инициативы 'снизу', низовая демократия, общественные горизонтальные стяжки, с которыми «наверху» приходится считаться...» Исследователь также писал: «Публичная политика начинается тогда, когда у людей превалирует мотивация чего-то добиться, а не мотивация от чего-то уклониться. Я говорю не о политических уклонах, а об уклонении от политики вообще. Для мотивации достижения нужны какие-то идеи, цели, концепции, социальные чертежи «земли московской» (термин Серафимовского клуба), идеология, наконец. Этого сейчас нет... Когда у россиян исторически на какое-то время возникала мотивация движения к

ясной цели «...», Россия становилась бурлящим политическим котлом. Потом публичная политика с дурной неизбежностью переходила в стадию имитации. Сейчас мы опять находимся в этой стадии, причем набор имитаций довольно сложен, поскольку надо имитировать... западную демократию» [2].

Говоря о состоянии сегодняшней стратегии управления государством, Ирина Ковтуненко не только отмечает, что сценарий развития России следует считать инерционным, но и четко обнаруживает последствия данного сценария, которые сейчас более чем очевидны: «неэффективность механизма формирования элиты, слабость гражданского общества и пассивность населения, воспроизводство относительно стабильной, но неминуемо приводящей к стагнации системы» [4, 10]. Выход из подобной ситуации, по мнению автора, состоит в развитии и механизмов, и инструментов, и центров публичной политики.

Сдержанно оптимистичной точки зрения, не вдаваясь в крайние оценки придерживается известный политолог Сунгуров А.Ю., который достаточно четко определяет базовые причины возникновения подобной ситуации: «На наш взгляд, многие проблемы в организации сотрудничества между государственными структурами и структурами гражданского общества являются следствием не столько «злокозненности» государственных служащих и/или непрофессионализма лидеров неправительственных организаций, сколько результатом различий принципов формирования структур государства и гражданского общества – иерархического и сетевого» [8, 1]. Кроме того, он считает, что на современном этапе развития взаимоотношений в системе «власть – гражданское общество» многие руководители регионального уровня понимают необходимость развития институтов публичности как некоего механизма стабилизации ситуации в регионе. Важно и то, что, констатируя очевидную сложность в организации сотрудничества между государственными структурами и структурами гражданского общества, Сунгуров А.Ю. гово-

рит о возможности решения этой проблемы через систему (возможно, сеть) консультационных центров.

Решением проблемы взаимодействия иерархических государственных и сетевых общественных структур могли бы стать структуры-посредники или медиаторы между обществом и властью (например, институт Уполномоченного по правам человека), которые способны быть своеобразными адапторами иерархической и сетевой структур. Другим примером таких адапторов могут служить Центры публичной политики, аналитические центры и иные организации, объединяющие в себе гражданский и интеллектуальный потенциал, организации, возникающие в инициативном порядке как структуры гражданского общества. Автор во многих своих работах ссылается на опыт таких стран, как Германия, Польша, Украина, поэтому его аргументы убедительны, они не являются теоретическими абстракциями, они представляют собой некий адаптированный сплав реально функционирующих механизмов.

Как мы видим, даже предельно краткий обзор мнений весьма разноплановых теоретиков и практиков публичной политики приводит нас к мнению, что, во-первых, публичная политика в современной России практически отсутствует, и, во-вторых, её интенсификация является принципиально важной для оптимизации управленческой стратегии государства. Как нам кажется, и оценка российской публичной политики через характеристики «отсутствует – развивается – формируется – функционирует (и т. д.)», и детализация её проявления через такие категории, как «центр – механизм – инструмент (и т. п.)», требует, в первую очередь, детализации феномена «публичная политика», обозначения ключевых аспектов его понимания. Ведь подобное теоретико-методологическое упущение приводит к «подмене понятия», а это может спровоцировать разрушение диалога между участниками политического процесса. Ю. Загоруйко справедливо отмечает: «Публичная политика — это не

инструмент, при помощи которого истеблишмент манипулирует народом и общественным мнением, и не инструмент, которым пользуется оппозиция в борьбе за власть. Это прежде всего способ сосуществования народа и власти» [3, 1].

Сложность, но необходимость терминологического самоопределения данной категории была обозначена в трудах многих современных политологов. В частности, о сложности терминологического определения феномена «*публичная политика*» не раз говорили Н.Ю. Беляева, И. Ковтуненко, В.П. Любин, В.А. Михеев, А.Ю. Сунгуров, Н.И. Шматко и другие исследователи. Интересно, что в некоей детализации этой категории нуждаются не только исследователи, но и непосредственные участники этого процесса: политики, органы власти, представители НКО и обычные граждане. Ведь, по сути, пространство публичной политики – это то место, где должен и может состояться диалог этих сторон. Но где эта «терра инкогнита» и по каким законам и правилам она существует – остаётся во многом и теоретической, и практической загадкой. В одной из своих статей Ирина Ковтуненко отмечает: «Публичная политика – это понятие для российской политической науки новое. В развитых странах этот термин устоялся» [2, 11]. Как мы полагаем, именно относительная устойчивость категории «публичная политика» в западной теории и практике, приводит к тому, что опорной точкой его методологического использования в отечественном политическом дискурсе является технология заимствования.

По справедливому замечанию Беляевой Н.Ю., западная традиция понимания феномена «публичная политика» в своём доминирующем направлении опирается на теорию Ю. Хабермаса, который писал: «Под публичной сферой мы понимаем прежде всего ту область социальной жизни, в которой может сформироваться общественное мнение» [1, 30]. Он неоднократно говорил, что наиболее эффективным механизмом воздействия общества на власть является механизм публичного выражения общественного мнения, или

механизм публичной политики. Именно свобода публичного выражения и степень влияния на власть общественного мнения являются общепризнанными критериями оценки политической системы любого государства. Характер и качество функционирования механизма публичной политики зависят от таких основополагающих факторов, как организация и обеспечение свободы доступа к источникам информации, прежде всего, в структурах власти, развитость политических и общественных структур общества, юридические, экономические и технологические условия деятельности средств массовой коммуникации.

Во многом с мнением Ю. Хабермаса пересекается и позиция М. Риттера, который настойчиво предлагал понимать категорию публичной политики через «демократию участия», или «партиципаторную» демократию: «Партиципаторная и нормативная теории демократии исходят из того, что постоянное добровольное участие населения в политическом процессе является единственной гарантией сохранения настоящей демократии... Построение демократических институтов, таких, как парламент, правительство, правовые институты, органы исполнительной власти, находящиеся под контролем, не может произойти без участия населения» [1, 30]. Как мы видим, немецкий учёный придерживается институционального подхода, который предполагает, что институты структурируют и формируют политический процесс, определяя доступ к участию в нем и очерчивая рамки активности политических актов. Именно практики и технологии общественного участия могут быть реализованы только усилиями конкретных людей и организаций, которые готовы затрачивать время и другие ресурсы для развития таких практик.

Но если мы будем опираться не на практику реализации публичной политики на Западе по принципу «как оно должно быть» и «как оно есть», а оттолкнёмся от изначальной этимологии данной категории, то и здесь мы можем столкнуться с видимыми слож-

ностями. Ведь известно, что в западной аналитической традиции (преимущественно – в англо-американской школе) смысловое наполнение категории «публичная политика» зависит от трактовки термина «политика». Если семантика слова «politics» понимается как состязание, борьба, битва за власть, то основополагающим является феномен зрелищности, то есть публичная политика, по сути, становится элементом массовой культуры, причем далеко не лучшим ее образцом. Чем ярче шоу, тем более публичным оно может стать. Если же речь идёт о категории «policy» – *государственное управление*, то *публичность* трактуется как широкое распространение информации о деятельности органов власти. В этом случае, чем лучше развит элемент публичности, тем больше шансов у власти достигнуть контроля над гражданским обществом.

О двоякости самого термина «публичная политика» мы читаем и в работах Сунгурова А.Ю. В частности, он пишет: «Как известно, и сам термин «политика» имеет по крайней мере два смысла. Во-первых, политика (politics) означает действия по завоеванию и удержанию власти и связана с тактикой политических действий, планированием политических кампаний, выборными технологиями и политической борьбой. Во-вторых, под *политикой* (policy) понимают также разработку политической стратегии по отношению ко всему обществу или отдельным отраслям, территориям» [8, 1]. Таким образом, уже обозначенная двоякость, по сути, говорит о допустимости разного понимания этого феномена. Кроме того, как нам кажется, отождествление публичной политики и политических шоу, что является сейчас достаточно распространённым подходом, является недопустимым терминологическим огрублением. Однако практика *публичности* некоторых представителей нашей власти делает это терминологическое огрубление реальной стратегией взаимодействия. Как мы полагаем, именно региональная власть идёт по пути первого, далеко не лучшего способа конструирования собственной публичности,

которая всё чаще напоминает плохо срежиссированное шоу.

Другой ракурс понимания категории *публичной политики* основан не на этимологическом, а на содержательном контексте, то есть на потенциальной возможности сузить или расширить границы подобного понимания. В узком смысле, под *публичной политикой* со времён Юргена Хабермаса принято понимать некое пространство или область социальной жизни, в которой формируется общественное мнение, возникает своеобразная диалоговая площадка публичного дискурса по поводу значимых проблем общества и государства. В широком смысле, категория *публичной политики* воспринимается через противопоставления «публичный – приватный», «общий – частный», тогда под *публичностью* понимаются взаимоотношения общества и государства, которые выходят за рамки созерцания и рефлексии и трансформируются в совместные действия, направленные на достижение общего результата.

Весьма интересной является трактовка категории *публичной политики* через противопоставление категорий «публичное – приватное» (обозначена в работах О.Н. Костюковой, Г.Р. Осипова, А.А. Саренкова). Отталкиваясь от анализа семантического концепта «подчинение», эти исследователи показывают, что, в отличие от европейских политий, где данная оппозиция выстраивается достаточно чётко, в российской политике она постоянно разрушается. Истоки такого положения вещей они видят в традиционной для России претензии государства на охват всего социального пространства. Кроме того, они не только настаивают на том, что сейчас мы отчётливо фиксируем тенденцию сведения публичных отношений к приватным, но и трактуют этот процесс «как исторический реванш приватности, которая мстит за века своего унижения, захватывая всё новые сферы публичного политического пространства». «Мстящая за века своего унижения приватность захватывает всё новые сферы публичного пространства. Одним из неожиданных следствий проводимых в

стране преобразований стало разрушение оппозиции «приватное – публичное», ранее вполне ясно осознаваемой» [5, 68]. Обозначение же феномена публичной политики через такие категории, как «взаимодействие», «диалог», «партнёрство», является наиболее популярным в пространстве политического дискурса современной России.

По мнению большинства современных политологов, одной из первых работ по данной проблематике является работа Н. Шматко «Феномен публичной политики», где автор весьма четко обозначает возникшую терминологическую проблему: «Публичная политика — предмет неясный и плохо определенный. Однако он заставляет нас задуматься о двух сменяющих друг друга во времени состояниях поля политики, взятого в его отношениях с полем журналистики и социальных наук, а также государством. Публичная политика есть новая фигуративность государства, поля политики, журналистики, социальных наук. Публичная политика «опрокидывает» иерархию полей, которая задается привычными оппозициями: политика — журналистика, политика — социальные науки, журналистика — социальные науки. Но это «опрокидывание» не предполагает установления новой структуры, новой иерархии [9, 107].

Как мы отмечали выше, феномен публичной политики не определён окончательно, категориальное осмысление этого понятия еще далеко от совершенства. Обозначенные два традиционных, но далеко не единственных подхода позволяют утверждать, что речь идёт о многомерном феномене, плоскостное и примитивное восприятие которого является и методологически, и практически недопустимым. Сейчас множество научных и других публикаций, да и газетных статей говорят о наступившем кризисе публичной политики. Определяются базовые причины этого процесса, такие, как снижение гражданской активности, коррумпированности власти и деградации СМИ, перечень причин может быть сколь угодно большим.

Достаточно много внимания уделяется и базовым элементам публичной политики:

НКО, общественным организациям, общественно-консультативным советам и т.д. Как правило, говорится о том, что их деятельность недостаточно активна, она не расширяет поле публичности. То есть мы видим некое нарушение логики научного исследования; не определив базовую категорию, мы переходим к детализации её отдельных компонентов. В связи с этим принципиально важным нам кажется процесс методологического объединения трёх важнейших элементов, составляющих процесс изучения феномена публичной политики. Во-первых, детализация ключевых понятий данного анализа, а прежде всего – самого феномена «публичная политика». Во-вторых, многомерное и сравнительное изучение центров, медиаторов (удачный образ предложен в работах Сунгурова А.Ю.), *иерархий* элементов (термин обозначен в работе Шматко Н.) публичной политики. В-третьих, отдельного развития требует такое направление анализа, как *социология публичной сферы*. В данном случае мы хотели бы упомянуть идеи Майкла Бурового. По его мнению, социологию публичной сферы нельзя определить как конкретный научный метод, теорию или набор политических ценностей.

*Социология публичной сферы* – это определённый стиль, способ изложения и форма интеллектуальной деятельности. Говоря о целевой аудитории информации, полученной в результате подобных исследований, Майкл Буровой весьма чётко противопоставляет *социологию публичной сферы профессиональной, академической, социологии*, адресованной только профессиональным социологам. В связи с этим неопределимый вклад в подобного рода исследования вносят теоретико-практические исследования аналитической группы под руководством В.Н. Якимца; проведённые исследования позволяют не только получить конкретные цифровые эквиваленты уровня развития в каждом отдельном регионе в сравнительном анализе, но и сами по себе выступают в качестве почвы для конструктивного диалога в пространстве публичной политики [10; 11].

*Публичная сфера* – это, прежде всего, сфера коммуникации, которую отличает содержательная направленность на интересы общества в целом и его отдельных групп. Это некая зона взаимного контроля и координации совместных действий и решений, которые в своем общем массиве направлены на стабилизацию отношений в обществе.

Подводя некоторые итоги этого аналитического обзора, мы понимаем, что до сих пор методологически эвристическими остаются такие вопросы, как: *А что же такое публичная политика? Можно ли под публичной политикой понимать открытость и прозрачность власти? Насколько само гражданское общество заинтересовано в возрастании гражданской активности? И действительно ли полностью открытый диалог между властью и гражданами может привести к стабилизации в обществе?*

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Беляева Н.Ю. Публичная политика в России: сопротивление среды // Полис. – 2007. № 1. – С. 22-32.
2. Диманис С.Л. Что происходит с публичной политикой? Второй срок В. Путина: механизмы участия граждан в принятии политических решений и “Что происходит с идеологией? Метаморфозы политического дискурса”. (Центр “Новая политика”) // Новая политика. – 2004. – 16 июня.
3. Загоруйко Ю. Публичность и политика // Зеркало недели. – 2004. – № 39.
4. Ковтуненко И. Публичная политика // Женщина и политика. – 2009. – № 2. – С. 10.
5. Костюкова О.Н, Осипов Г.Н., Саренков А.А. Семантический анализ концепта «подчинение» в поле оппозиции «приватное – публичное» // Полис. – 2007, №1. – С.62-70.
6. Патрушев С.В. Институциональная политология. Институциональная политология: современный институционализм и трансформация России // Подготовлено исследовательским коллективом ИСП РАН под руководством С. Патрушева. – М., 2006. – 590 с.
7. Пивоваров Ю.С. Русская власть и публичная политика (Заметки историка о причинах неудачи демократического транзита) // Полис. – 2006, № 5. – С. 65-87.
8. Сунгуров А.Ю. Развитие публичной политики на Северо-Западе РФ // Когита.ру. – 2009. – 27 июля.
9. Шматко Н.А. Феномен публичной политики // Социологические исследования. – 2001. № 7. – С. 106-112.
10. Якимец В.Н. Индекс для оценки и мониторинга публичной политики в регионах России // Труды ИСА РАН. – Т. 25. Проблемы вычислений в распределенной среде: распределенные приложения, коммуникационные системы, математические модели и оптимизация. // Отв. ред. А.П. Афанасьев. – М.: КомКнига, 2006. – С. 138-146.
11. Якимец В.Н. Индекс для оценки и мониторинга публичной политики // «Публичное пространство, гражданское общество и власть: опыт взаимодействия». – М.: РАПН, РОССПЭН, 2008. – С. 107-121.

УДК 316.454.5

**Сердобинцев К.С.**  
*Академия управления МВД России*

## **ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВООХРАНИТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ С ИНСТИТУТАМИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА \***

**K. Serdobintsev**

*The Academy of Management of Ministry of Internal Affairs of Russia*

### **PROBLEMS OF INTERACTION BETWEEN LAW-ENFORCEMENT SYSTEM AND CIVIL INSTITUTES**

*Аннотация.* В статье рассматривается феномен гражданского общества и его оснований: экономических, социальных, мировоззренческих, антропологических. Генезис и развитие гражданского общества происходит параллельно с разрушением институтов традиционного общества. В современной России продолжают сосуществовать черты как традиционного, так и современного типов общества, образуя своеобразный гибрид. Политические институты современного общества сосуществуют с социальной «архаикой» низов, порождая взаимную отчужденность. Этатизм, отчужденность – важнейшие проблемы взаимодействия правоохранительной системы и вообще государственных структур с институтами гражданского общества в современной России.

*Ключевые слова:* гражданское общество, правоохранительная система, индивидуализм, собственность, патернализм.

*Abstract.* The article is concerned with the phenomenon of civil society and its economic, social, philosophical and anthropological foundations. The genesis and development of a civil society goes parallel to the destruction of the institutes of a traditional society. Contemporary Russia possesses the features of both traditional and modern types of the society presenting itself a peculiar hybrid. Political institutes of the society coexist with “archaic” forms of lower strata generating mutual alienation. Etatism and alienation are the most important problems of interaction between law-enforcement system and state structures in general and civil institutes in present-day Russia.

*Key words:* civil society, law-enforcement system, individualism, property, paternalism.

В России происходит глубокая модернизация – попытка заменить основные структуры и институты традиционного общества на институты общества современного, по образцу Запада. Говоря о современном обществе, подразумевают и общество гражданское как его неотъемлемый атрибут. Гражданское общество – это условное, зашифрованное наименование такого способа совместной жизни, с которым неразрывно связаны важнейшие условия, в совокупности и определяющие тип цивилизации – рыночную экономику и демократию. «Гражданское общество» – это общество цивилизованное, определяемое через противопоставление «цивилизация – дикость», а не просто сообщество свободных граждан, имеющих равные права.

Для возникновения «рыночной экономики» и ее носителя – «гражданского общества» – понадобилась переделка человека – реформация, производственная революция, появление экспериментальной науки в Европе, в XVI–XVII вв., освобождение человека, его превращение в индивидуума и собственника. «Личность гражданского общества суть новый ее тип, ориентированный на созидание, гражданские отношения и новую духовность. Во всех случаях формирование личности исторически означало выделение человека из его среды, из массы. Для этого требовались ересь, бунт, раскол и т.п.» [7, 137]. Реформация изменила представление о человеке, отвергнув идею коллективного спасения души, религиозного братства людей. «Светский элемент, лежавший до сих пор где-то далеко внизу, начинает поднимать»

---

\* © Сердобинцев К.С.

ся; он всюду проступает наружу, придавая новый характер духовной физиономии общества» [8, 161]. Возник принципиальный, религиозно обоснованный индивидуализм, несовместимый с коллективизмом и соборностью. «Гражданское общество и правовое государство возникли и развивались как реакция на средневековую теократию. Одна из основных их характеристик – это светское начало, которое столь же существенно, как и правовое. Здесь упраздняется гомогенное единство политики и религии, политики и идеологии, утверждается разделение общественного и частного, общества и государства, права и морали, политической идеологии и науки, религиозного и светского и т.д. Религия, мораль, наука, искусство и другие духовные феномены начинают существовать в полном своем объёме и истинном своем качестве с их отказом от политического характера» [4, 12–13].

Именно освобождение от оков общинных отношений любого типа создало важнейшую предпосылку капитализма на Западе – пролетария, продающего свою рабочую силу. Государство перестало быть «отцом», а народ перестал быть «семьей». Общество стало ареной борьбы, которая является не злом, а механизмом, придающим обществу равновесие [6].

Понятие человека-атома и его взаимоотношений с обществом разработали в XVII в. философы Гоббс и Локк. Они дали представление о частной собственности. Она и стала осью гражданского общества. Люди стали делиться на две категории – на пролетариев и собственников капитала. Протестантское представление о делении людей на избранных и отверженных лежит в основе и социальной дифференциации. Те, кто признают частную собственность, но не имеют ничего, кроме тела и потомства, живут в состоянии, близком к природному (нецивилизованному); те, кто имеют капитал и приобретают по контракту рабочую силу, объединяются в гражданское общество – в республику собственников [6].

Понятие «собственность» неразрывно

связано с понятием «свобода». «Люди рождаются свободными. Но интересы безопасности и сохранения собственности вынудили их вступить в первоначальное соглашение. Это переход к социальной жизни. Хотя люди являются «...» по природе свободными, равными и независимыми «...», единственный путь, посредством которого кто-либо отказывается от своей собственной свободы и надевает на себя узы гражданского общества, – это соглашения с другими людьми об объединении в сообщество с другими людьми, для того, чтобы удобно, благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо не являющийся членом общества» [1, 30]. Это соглашение людей и есть, по мнению Локка, свободный выбор, проявление изначальной, присущей им свободы, основанной на зрелом рассуждении и обдумывании. Именно потому этот акт мог быть совершен взрослыми людьми, находящимися в здравом уме и доброй памяти. Но свобода теперь будет состоять в добровольном или, при необходимости, принудительном подчинении установленному закону.

О.Л. Безручкин, интерпретируя мысль старшего современника Локка Томаса Гоббса, справедливо отмечает: «Для создания государства требуется добровольное согласие всех членов общества. Однако при определённых условиях достаточно, чтобы соглашение заключили не все люди, а их подавляющее большинство. В этом случае государство будет образовано независимо от той позиции, которую занимают несогласные, после чего вновь образованное государство, пользуясь своей силой, сможет применить против них, как против врагов, свое исконное право на поддержание мира» [2, 143].

Итак, установление гражданского общества требует разрушения всяческих общинных связей и превращения людей в индивидуалистов, которые уже затем соединяются в классы и партии, чтобы вести борьбу за свои интересы. Фундаментальные принципы «рыночной цивилизации» (современного Запада), в которой возникли, достигли зрелости

и продолжают развиваться институты гражданского общества: это, во-первых, *субъект-объектные отношения человека и природы, десакрализация и дегуманизация мира, механистическое (техноморфное) мировоззрение*; во-вторых, *воля к власти (идея свободы) и потребность в непрерывной экспансии (идея прогресса)*; в-третьих, *индивидуализм – представление человека свободным атомом, находящимся в непрерывном движении (конкуренции) и преследующим эгоистический интерес*. Эта огромная культурная мутация произошла в Западной Европе вследствие совмещения религиозной и научной революций. Их совместное действие и предопределило основные положения и мировоззренческий механицизм экономической теории. Это – полное, принципиальное отрицание соборной личности, в которой отражена суть России как особой цивилизации.

К ценностям, разделяемым широкими слоями населения современной России, мы можем отнести такие разноплановые вещи, как тяга к порядку, патернализм, зависимость от государства, антизападничество, неготовность к жертвам и ориентация на личные интересы. Эти ценности отражают институциональный кризис, затронувший все общественные сферы и этажи. «Нынешние россияне не понимают реального смысла квазидемократической политической системы, её надстроек в виде института многопартийности, не воспринимают сам принцип разделения властей как нечто существенное и значимое. Общество остаётся атомизированным и, следовательно, несёт в себе черты люмпенского маргинального сознания» [3, 22].

В современной России в той или иной форме, чаще имплицитно, воспроизводятся черты советского общества, притом, что многие ценности того периода уже разрушены. Продолжают сосуществовать черты как традиционного, так и современного типов общества, образуя своеобразный гибрид. Политические институты современного общества сосуществуют с социальной «архаикой» низов, порождая взаимную отчуждённость.

Государство через свои институты пытается заставить общество жить по соответствующим формальным критериям, правилам, законам, а общество «не слушается», воспроизводя иные модели поведения.

Таким образом, отчуждение – одна из важнейших проблем взаимодействия правоохранительных органов и вообще государственных структур с институтами гражданского общества в современной России. В первую очередь это связано с тем, что на структуры традиционного (несовременного) советского общества попытались надеть «костюм» современного западного общества. «При всяких нарушениях нормального образа жизни общество стремится воссоздать свой тип – «традиционный строй жизни». Когда распадается данная человеческая общность и рушится созданный ею тип общества, а на месте развалин из того же человеческого материала создаётся новая общность, то последняя либо оказывается восстановлением прежней, либо близкой к прежней по типу общества. Так, сложившийся в России после революции социальный строй во многом является воспроизведением крепостнического строя России столетней давности» [5, 50].

Не существует никаких законов превращения одного типа общества в другой. Изменить тип общества тоже вряд ли возможно. Общество определённого типа можно укрепить, ослабить или разрушить. Радикальные попытки изменения, как правило, ведут к распаду данных обществ как социальных целостностей или к возвращению в прежнее состояние с некоторыми изменениями, в какой-то степени отвечающими изменившимся условиям. Модернизация «традиционного общества», построение на его основе многих институтов современного гражданского общества – процесс исключительно сложный и требует большой осмотрительности, учёта социальной структуры преобразуемой социальной системы. Административный дисбаланс на разных уровнях федеральной и региональной власти обусловлен сменой социального строя, ценностно-нормативной системы и связанной с этим социальной ано-

мией. В общей системе управления страной обозначились противоречия, которые проявились в отношениях органов государственной власти и органов местного самоуправления и в целом – в государственном и муниципальном управлении, затронув и органы внутренних дел.

По этим причинам правоохранительная система сегодня испытывает серьёзные трудности. Она не адекватна ни типу современного российского общества, ни системе вызовов и угроз для России, ни происходящим в мире изменениям. Несоответствие мышления сотрудников правоохранительных структур сложившимся реалиям во многом усугубляется регрессом общественного сознания и утратой многих навыков рационального мышления. Идея укрепления государственности и нахождения оптимального сочетания рыночных механизмов и государственного регулирования стала сегодня узловой в политике. Одной из приоритетных стратегических задач реформирования правоохранительной системы является формирование профессионального, компактного, эффективного аппарата правоохранительных органов. Это обусловлено стремлением включить стимулы повышения профессионального уровня служащих данных структур, ответственности за качество их профессиональной деятельности.

Однако решить проблему подбора кадров мешает этатизм, синкретизм общества–государства в России. Даже самая лучшая система объективной оценки профессиональных качеств претендента на ту или иную должность не будет эффективно работать в такой ситуации. Её будут обходить, и мы по-прежнему будем констатировать преобладание субъективистских, протекционистских и корпоративных начал в решении кадровых вопросов, создающих почву для депрофессионализации кадров, прежде всего в правоохранительной системе.

Подобные ситуации уже бывали в нашей стране. Петр I ввёл «Табель о рангах» с целью привлечь на государственную службу энергичных, одарённых представителей

недворянского сословия и добиться, чтобы продвижение по службе дворян (получение очередного чина) сопровождалось квалификационными испытаниями. Как данная система работала через сто лет, гениально показал в своей бессмертной комедии А.С. Грибоедов. М.М. Сперанский в начале XIX в. пытался установить квалификационные экзамены для получения очередного чина, в том числе и для аристократов (наличие университетского диплома освобождало от большинства из них). Он также добился, чтобы придворные чины нельзя было переводить в статские или военные звания, что превращало их в почётные, но не влекущие реальных благ отличия. Итог этих реформ – опала.

Причина постигших реформатора и российскую власть (попытка Петра I) неудач заключалась именно во «всесилии» государства. Оно покрывало собой всё социальное пространство, и не было другого субъекта, с которым оно на равных могло бы вести диалог. Не было развитых институтов гражданского общества, оппонирующих государственным структурам и придающих социальной эволюции динамику.

Перелом в этой ситуации так и не наступил. Структуры гражданского общества оставались в зачаточном состоянии и были не способны должным образом обеспечивать участие населения в управлении делами общества и государства. Властные структуры имеют низкие показатели доверия. На фоне сложных процессов становления нового социального строя в России обозначились противоречия во взаимодействии гражданского общества и структур публичной власти. Исследования дают возможность выявить остроту противоречий в социальной сфере общества: между трудом и капиталом, между рыночной экономикой и невозможностью использования рыночных принципов в ряде областей социальной сферы, между уравнительным подходом в налогообложении и социально-экономической дифференциацией населения.

Исследования подтверждают, что личные достижения людей (в образовании, уровне

квалификации и др.) как фактор достижения ими надлежащего социального положения и престижа не представляют ценности. Это обусловлено существенным рассогласованием между личными (деловыми, творческими и др.) качествами людей как признаками их социального ранжирования и реальным уровнем их доходов, величина которых далеко не всегда зависит от индивидов. Не менее существенным показателем деформации социальных отношений является критическое восприятие населением практики реализации принципов социальной справедливости [3].

Мониторинг общественного мнения граждан, общественности за ходом реформ может стать сигналом «снизу» на действия государства, реализуемые «сверху», что может позволить деbüroкратизировать процесс реформирования и создать условия для активизации низовых институтов и структур гражданского общества. Развитие социально ответственной частной инициативы является одним из перспективных направлений в обеспечении роста благополучия населения при условии снижения поляризации между бедностью и богатством. В то же время не следует забывать, что изменения в таком гигантском социальном организме, как наша страна, зависят не от того, что думают о нём отдельные специалисты, а от того, каковы потребности и возможности самой организации миллионов людей в единое целое. Происходящее усложнение общественной жизни

может приводить к расхождению между управляющей системой и управляемым общественным организмом. Оптимальной формой существования гражданского общества в этом случае правомерно видеть идеальный для его отношений со структурами публичной власти и государством коммуникативный диалог, в который по необходимости будут вовлекаться и структуры правоохранительной системы.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Абрамов М.А. Проблема свободы и свобод в Британской философии века Просвещения // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. – М., 1995. – С. 26-42.
2. Безручкин О.Л. Отношения человека и власти в политической философии Т. Гоббса // Технология власти (философско-политический анализ). – М., 1995. – С. 142-151.
3. Бызов Л.Г. «Неоконсервативная волна» в современной России: фаза очередного цикла или стабильное состояние? // Мир России, 2010, № 1. – С. 3-44.
4. Гаджиев К.С. Гражданское общество и правовое государство // Мировая экономика и международные отношения. – 1991. № 9. – С. 5-18.
5. Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. – М., 2003.
6. Кара-Мурза С. Опять вопросы вождям. – Киев, 1998.
7. Кравченко И.И. Концепция гражданского общества в философском развитии // Политические исследования. – 1991. № 5. – С. 128-139.
8. Ярош К.Н. История идеи естественного права. Средние века. – Харьков, 1885. – Ч.2.

## НАШИ АВТОРЫ

Андрейчук Николай Иванович – старший преподаватель кафедры методики преподавания безопасности жизнедеятельности Московского государственного областного университета; e-mail: 89168765018@mail.ru

Бузук Наталья Геннадьевна – аспирант кафедры истории и философии образования и науки Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования; e-mail: n-bu-1@yandex.ru

Воденко Константин Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и психологии Южно-Российского государственного технического университета (Новочеркасский политехнический институт); e-mail: vodenko-kv@rambler.ru

Гуляев Павел Степанович – старший преподаватель Московского государственного университета культуры и искусств; e-mail: gulyaevu@mail.ru

Гуляева Ирина Геннадьевна – аспирант кафедры истории и философии образования и науки Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования; e-mail: art-buz@mail.ru

Картавцев Владимир Владимирович – Московский государственный областной университет; e-mail: kartavtsev.vladimir@gmail.com

Китаев Дмитрий Геннадьевич – ассистент кафедры философии Магнитогорского государственного технического университета им. Г.И. Носова; e-mail: kit.friend.fish@gmail.com

Клинова Наталья Викторовна – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета, преподаватель общественных дисциплин Дмитровского государственного политехнического колледжа; e-mail: ninia2008@yandex.ru

Князева Ирина Васильевна – аспирант кафедры философии, социологии и истории Воронежского государственного архитектурно-строительного университета; e-mail: Marrygirl@yandex.ru

Макеев Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор Московского государственного областного университета; e-mail: makeevserg@mail.ru

Омар Асель Талгатовна – Российский университет дружбы народов; e-mail: asel\_omar@rambler.ru

Орлова Елена Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и философии Филиала «Севмашвтуз» Санкт-Петербургского государственного морского технического университета; e-mail: orlova.elena@gmail.com

Сачкова Виктория Александровна – Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана; e-mail: vika\_cher@mail.ru

Сердобинцев Кирилл Станиславович – кандидат философских наук, доцент, докторант очной формы обучения Академии управления МВД России; e-mail: valamo07@mail.ru

Силуанова Ирина Васильевна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой биомедицинской этики Российского государственного медицинского университета; e-mail: Siluan@mail.ru

Алехина Евгения Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: Alekhinaevgenia@yandex.ru

Ундров Константин Владимирович – старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Российского государственного социального университета (филиал в г. Люберцы); e-mail: chulican@mail.ru

Швачкина Людмила Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры «Социальные технологии» Южно-Российского государственного университета экономики и сервиса; e-mail: Shvachkina@mail.ru