

ISSN 2072-8549



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

2012 / № 2

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Дороднов Е.А.</i> Прагматика нереализованного в историческом познании. Модельно-математический подход.....	5
--	---

РАЗДЕЛ II.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Нехай В.Н.</i> Глобализационные процессы в социокультурном пространстве адыгского этноса: региональное измерение.....	14
<i>Фащенко А.Н.</i> Конституирование мира личности: информационно-аксиологический аспект	21
<i>Федоров В.В., Овчарова А.Ж.</i> Феномен города: ценностно-смысловой аспект	25
<i>Шадже А.Ю., Куква Е.С.</i> Модернизирующийся Северный Кавказ: параметры идентичности	31

РАЗДЕЛ III.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Копосов Л.Ф., Алёхина Е.В.</i> Проблема смысла жизни в русской культуре	38
<i>Маркина Е.П.</i> Интерпретация человека в философском наследии В.И. Вернадского	51
<i>Неганов В.В.</i> Проблема нравственного совершенствования в философской традиции каппадокийской школы.....	56
<i>Олексюк А.В.</i> Символизм культуры в трудах П.А. Флоренского	62
<i>Шаринов А.М.</i> Методология цивилизационного анализа в трудах учёных русского зарубежья первой волны.....	68

РАЗДЕЛ IV.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Бахтин М.В.</i> Органические образы в структуре теоретического моделирования истории.....	75
<i>Пронин А.С., Ромашкин К.И.</i> Об эффективности математики в научном познании	81
<i>Шаов А.А.</i> Дискурс телесности в культуре средневековья и нового времени.....	87
НАШИ АВТОРЫ	93

CONTENTS

SECTION I.

QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

<i>E. Dorodnov.</i> Pragmatics of the Unrealized in Historical Studies: Modelling and Mathematical Approach.....	5
--	---

SECTION II.

QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

<i>V. Nekhai.</i> Globalization Processes in Sociocultural Space of Circassian Ethnic Group: the Regional Dimension	14
<i>A. Faschenko.</i> Constructing Personality's World Informational and Axiological Aspect.....	21
<i>V. Fedorov, A. Ovcharova.</i> City Phenomenon: Value-Semantic Aspect	25
<i>A. Shadzhe, E. Kukva.</i> Modernization of the North Caucasus: Parameters of Identity	31

SECTION III.

QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOFICAL DISCIPLINES

<i>L. Kuposov, Ye. Alekhina.</i> The Problem of Life Meaning in Russian Culture.....	38
<i>Ye. Markina.</i> V.I. Vernadsky's Understanding of Man	51
<i>V. Neganov.</i> The Problem of Moral Improvement in the Cappadocian School Tradition	56
<i>A. Oleksyuk.</i> Symbolism of Culture in P.A. Florensky's Works	62
<i>A. Sharipov.</i> The Methodology of Civilizational Analysis in the Writings of Russian Scholars of the First Wave of Emigration.....	68

SECTION IV.

PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>M. Bakhtin.</i> The Organic Images in the Structure of Theoretical Modelling of History	75
<i>A. Pronin, K. Romashkin.</i> On the Effectiveness of Mathematics in Scientific Research	81
<i>A. Shaov.</i> The Discourse of Corporeality in the Culture of the Middle Ages and Modern Times	87

OUR AUTHORS	93
-------------------	----

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 165.18

Дороднов Е.А.

Московский государственный областной социально-гуманитарный институт

ПРАГМАТИКА НЕРЕАЛИЗОВАННОГО В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ. МОДЕЛЬНО-МАТЕМАТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

E. Dorodnov

Moscow Region State Institute of Humanities and Social Studies

PRAGMATICS OF THE UNREALIZED IN HISTORICAL STUDIES: MODELLING AND MATHEMATICAL APPROACH

Аннотация. Данная статья посвящена важнейшей проблеме прагматики научно-исторического знания, попытке применения категории «нереализованное» для ее решения и роли в этом процессе передовых модельно-математических подходов. Актуальность заявленной проблематики связана с кризисом социальной функции истории, вызванным отчасти методологическими проблемами ее познания, а также с высокой практической и теоретической значимостью прогнозирования перспективных исторических процессов.

Ключевые слова: аттаракт, клиометрия, математическое моделирование, нереализованное, прагматика, принцип историзма, ретроальтернатива, синергетика, тенденциозный прогноз, точка бифуркации, «уроки истории».

Abstract. This article focuses on the most important problem of scientific pragmatism and historical knowledge, an attempt to use the category of «the unrealized» for its solving on the basis of the advanced modeling and mathematical approaches. The urgency of the stated problems is associated with the crisis of the social function of history, partly caused by methodological problems of research, as well as high practical and theoretical importance of forecasting the future historical processes.

Key words: attarakt, cliometrics, mathematical modelling, «the unrealized», pragmatics, the principle of historicism, retro-alternative, synergetics, biased forecast, bifurcation point, «lessons of history».

В настоящее время общенаучные тенденции интеграции, математизации и компьютеризации знания создают возможность для исследования перспективных направлений развития исторических процессов, а точнее – тех моментов, когда относительно стабильное развитие общественной системы подвергается структурным изменениям и ввергается в состояние кризиса, выход из которого – вопрос гораздо более сложный (и до сих пор обсуждается принципиальная возможность ответа на него), чем определение начала движения системы к кризисному периоду.

Почему вопрос ставится именно так? Потому что речь идет не о «предсказании» или «пророчестве», а о тенденциозном прогнозе. Тенденциозный прогноз – это научный, ана-

литический прогноз, выявляющий фазы процессов, прошедших в прошлом и просчитывающий наступление последующих фаз аналогично протекающих процессов. Он выступает как упреждающее знание, так как в случае его осознания является самостоятельным фактором мотивации к рациональному, вариативному поведению. Основная цель тенденциозного прогноза – просчет и анализ рисков для предотвращения (в идеале) или нивелирования деструктивных явлений (революций, войн и др.), подготовка вариантов ответов на них и выбор конструктивных векторов (реформ, переговоров и др.), что вполне возможно, так как «предвидеть – значит управлять», как говорил известный французский математик, физик и философ – Блез Паскаль.

Но как выявить тенденцию? Прежде всего необходимо понять, какие элементы могут ее характеризовать, что является тем материалом, обработка которого поможет в решении этой проблемы. Один исторический факт есть следствие развития другого, и рассматривать сам результат в отрыве от вызвавших его причин – все равно, что изучать безжизненные останки. Поэтому можно предположить, что в основе выявления тенденции может лежать анализ развития исторических фактов, экстраполируемый с определенными уточнениями (посредством интуиции, логики и аналогии) на текущую реальность, с целью построения выводов о назревающих процессах.

Однако нам представляется, что для того, чтобы наметить тенденции развития, нужно больше: необходимо учитывать развитие не только фактической (состоявшейся в прошлом) действительности, но и ее гипотетических вариантов, так как игнорирование последних придает будущему фаталистический характер, лишая смысла тенденциозный прогноз.

Таким образом, требуется обращение к *нереализованному*. Самим своим появлением оно обязано бесконечному разно-

образию бытия, влекущему за собой альтернативность исторических процессов. Поэтому, говоря о *нереализованном*, мы подразумеваем некоторую совокупность исторических альтернатив. Однако категория «нереализованное» требует дополнительного уточнения. В рамках заявленной тематики работы она представляет собой ретроальтернативные историко-экономические возможности, т. е. контрфактические гипотезы, умственные (мысленные) эксперименты, опирающиеся на условное предположение: «а что, если бы...». Имеется в виду анализ развития и влияния на исторический процесс историко-экономических факторов, пошедших по иному, чем сложилось, сценарию.

Очевидно, что непосредственно методологические пути решения обозначенных проблем имеют большое значение. История, являясь по своей сути междисциплинарным знанием, включена в общенаучный процесс математизации, основным средством которого, ввиду сложности объекта исследования в историческом познании, является математическое моделирование. Именно оно выступает методологической основой исследования *нереализованного*.

Несмотря на общенаучные тенденции и вовлеченность исторической науки в них, необходимо ответить на вопрос: «Почему ведущая роль в решении обозначенных проблем отводится именно математике?». Для ответа на него необходимо выделить математические основания использования модельно-математического подхода в исследовании *нереализованного*, что и будет являться гносеологическим базисом для исследуемой проблематики.

Таким образом, целью данной работы является попытка применить категорию «нереализованное» к решению проблемы прагматики истории. Для достижения обозначенной цели необходимо: во-первых, охарактеризовать прагматическую функцию *нереализованного*; во-вторых, опре-

делить фактическую основу прагматики нереализованного; в-третьих, определить модельно-математические основания исследования нереализованного, так как они определяют методологию исследования столь сложного и неоднозначного предмета.

Прежде всего, нужно понять, что есть прагматика истории. Ответ на этот вопрос дает выдающийся древнегреческий историк Полибий. По его мнению, прагматическая история – это такое изображение прошлого исторических событий, которое раскрывает связь причин с сопровождающими обстоятельствами и их следствиями и преследует цель преподнести урок на будущее¹. В целом суть представлений Полибия о прагматической истории можно выразить крылатой фразой: «*historia est magistra vitae*» (*история – наставница жизни*).

В таком случае возникает вопрос: в чем заключается прагматическая функция нереализованного в истории, какова польза от рассуждений «что было бы, если?» в практической деятельности людей и в рамках научного познания? Такой вопрос возникает в связи с тем, что многие ученые видят в данных исследованиях попытки ревизионистского подхода к анализу прошлого, стремление «исправить» его (прошлое) задним числом и удовлетворить личные, субъективные предпочтения. А это, в свою очередь, вообще не позволяет вести речь о прагматической функции нереализованного.

Однако большинство ученых не согласны с такой постановкой вопроса. По их мнению, нереализованное, как и традиционное историческое познание, преследует конкретную цель: извлечение из прошлого полезной информации в интересах настоя-

щего и будущего. И нам подобный подход представляется верным. Ведь «если то или иное событие могло произойти только так, как произошло, то какой отсюда урок» [1, с. 113] и чему нам учиться у истории? Таким образом, нереализованное – это не красивая игра ума, не субъективная фантазия, а инструмент, осуществляющий выполнение прагматической функции, в форме «уроков истории», так как, в сущности, «история – это философия, которая учит нас с помощью примеров» [2, с. 11].

Сам термин «прагматика» предполагает применение полученного из анализа нереализованного опыта на практике. Речь идет, во-первых, об «исправлении допущенных в реальной социальной практике ошибок, выявленных по итогам проведенного ретроальтернативного исследования» [12, с. 138], во-вторых, о формировании определенных стратегий поведения, актуальных для руководителей, как настоящего, так и будущего, что дает им возможность избежать сделанных ранее ошибок.

В конечном итоге эти положения, а точнее раскрываемые ими устоявшиеся схемы и модели развития определяют ключевую задачу, решаемую в рамках прагматической функции нереализованного – тенденциозный прогноз.

Однако для того, чтобы решить эту задачу, необходимо выяснить, какова фактическая составляющая прагматической функции нереализованного. Уже традиционным является вопрос о том, что такое история. Если мы утверждаем, что история – это всё: и история одежды, и культуры, и нравственности, и морали, – то это просто *ничего*. С нереализованным еще сложнее (ввиду некоторой оторванности от исторического факта). В этом случае определить, что является фактическим материалом для построения тенденциозного прогноза, достаточно сложно.

Конечно, история – это самый сложный процесс, однако большинство его элемен-

¹ Термин «прагматическая история» (греч. *πραγματική ιστορία*), а точнее, «прагматическое историописание», впервые встречается у Полибия в пассажах I.35.9; III.47.8; VI.5.2; XII.25e.1; 25e.4; см. также: I.2.8; XXXVI.17.1, где использовано выражение *ὁ τῆς πραγματικῆς ἱστορίας... τρόπος*.

тов являются вторичными по отношению к общеисторическому процессу, в отличие от экономических отношений. Важно подчеркнуть, что, утверждая это, мы выступаем не с позиций экономического детерминизма, а исходя из идеи материалистического понимания исторического процесса. И, учитывая принятое в данной работе определение нереализованного, нам представляется необходимым обратиться к такой относительно новой отрасли научного знания, как **экономическая история (клиометрия)**.

Эта дисциплина использует как экономические, так и исторические методы познания. **Предмет** данной науки – не только история экономического развития, но и история всех видов хозяйственной деятельности (системы хозяйствования) человека и общества (производства, распределения, обмена и потребления ресурсов). Ее **объект** – это экономические модели хозяйственной деятельности человека, механизмы функционирования, взаимодействия, взаимовлияния и развития этих систем.

Экономическая история – это история движения, изменчивости, сдвигов в структуре экономики. Текущую роль какого-либо историко-экономического фактора невозможно максимально точно оценить, не учитывая его исторического развития. Помимо этого, экономическая история призвана делать выводы относительно будущих направлений развития тех или иных процессов (в том числе и кризисных). Поэтому мы считаем возможным выбрать в качестве фактической основы прагматической функции нереализованного историко-экономическую проблематику.

Однако сложность и неоднозначность данного предмета требуют обращения к передовым методологическим приемам его исследования и интеграции в современную историческую науку. Этот процесс связан с распространением модельно-математического подхода и требует выделения осно-

ваний обращения к нему в научно-историческом познании, так как затрагивает его методологические основы.

Теоретико-методологическая база применения модельно-математического подхода в истории была сформулирована в рамках материалистического взгляда на принцип историзма, в соответствии с которым объект рассматривается с точки зрения его внутренней структуры, последовательного развития и раскрытия закономерности этого развития. Причем речь шла о том, что «общественные законы осуществляются лишь как господствующая тенденция, как некоторая, никогда твёрдо не устанавливающаяся, средняя постоянных колебаний» [7, с. 140]. Они не имеют абсолютно детерминированного характера и связаны с нереализованным. «Исторический процесс инвариантен и альтернативен... Инвариантным он является в своей главной тенденции, выражающейся в неодолимости экономического и социального прогресса общества, которая, однако, не реализуется автоматически, по мере достижения обществом определенного уровня развития производительных сил, а пробивает себе дорогу в острой борьбе с тенденциями противоположного порядка» [11, с. 3-4].

Их поиск и исследование объявлялись важнейшими задачами исторической науки. Их решение связывалось с представлением изучаемых процессов в чистой, логической форме. «С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме» [10, с. 145]. «Высшим же выражением абстрагирования и формализации, как известно, является математизация научных исследований» [9, с. 112].

П. Лафарг приводит в доказательство этому слова К. Маркса: «Наука только тог-

да достигает совершенства, когда ей удастся пользоваться математикой» [8, с. 66]. Таким образом, первым основанием обращения к модельно-математической методологии в исследовании нереализованного в истории является признание последовательного материалистического взгляда на развитие исторического процесса, ведущей роли в нем абстрактного и теоретического, формализации и математизации.

Вторым основанием выступает ряд исторических задач, потребность в эффективном решении которых в рамках исследования нереализованного в исторической науке определяет необходимость использования количественных и математических методов. Это, во-первых, получение итоговых результатов отдельных событий, которые складываются в процессе исторического развития. Их изучение исключительно описательными методами, как правило, не обходится без привлечения тех или иных количественных данных. А получение посредством их анализа максимально объективных результатов, выявляющих их сущность, невозможно без применения количественных и математических методов. Во-вторых, совокупность явлений общественно-экономической жизни представляет собой сложное сочетание разного рода систем и требует системного подхода. В этом отношении его применение будет поверхностным без использования математических методов. В-третьих, изучение исторического развития требует типологической классификации событий, систем и процессов, она должна быть многомерной, что возможно реализовать, только используя многомерный количественный и математический анализ. В-четвертых, поскольку основной задачей является выявление ведущих факторов, определяющих сущность тех или иных явлений, процессов, постольку их сравнительную роль и удельный вес позволяют установить только математические методы.

История является интегративным знанием, она ищет и опирается на социальные и экономические закономерности (тенденции). Многое «связывает историю с экономикой как наукой, она имеет дело с более твердыми показателями, получает отсюда проверенный инструментарий» [6, с. 28]. А поскольку «социально-экономическое знание приближается по своему типу к знанию естественнонаучному» [5, с. 15], постольку именно в построении и исследовании моделей социально-экономических процессов в истории (как реализованных, так и нереализованных) находят эффективное применение математические методы. Таким образом, третьим основанием обращения к модельно-математической методологии в исследовании нереализованного в истории является опосредованная математизация исторической науки через социальное и экономическое знание.

Приведенные выше основания легли в основу переноса и дополнения традиционной научно-исторической методологии методом математического моделирования. Именно такой подход позволяет получить информацию о процессах, непосредственно не отраженных в источниках, воспроизвести целые пласты информации, дает возможность прогнозирования и теоретического восполнения деталей в «картине мира», недоступной непосредственному опыту. «Использование моделирования в исторической науке дает этой дисциплине возможность работать с научным экспериментом, исходные данные которого можно изменять, опираясь на фундаментальную теорию» [13, с. 98].

Данный метод уже относительно давно применяется в исследовании нереализованного в истории. Начало было положено работой Р. Фогеля по изучению влияния железнодорожного транспорта на экономическое развитие США [14].

Р. Фогель предположил, что отсутствие этого вида транспорта должно способство-

вать снижению уровня экономического развития США относительно существовавшего в реальности. Соответственно, для определения роли железных дорог в экономике США он исследовал экономическое развитие страны без них. Свою модель он строит на период с 1840 по 1890 гг. Ее основой является «общественное сбережение» железных дорог. Это величина, на которую действительная цена перевозки товаров в год отличалась от альтернативной цены перевозки того же количества тех же товаров между теми же пунктами, но в случае отсутствия железных дорог. Для построения математической модели межрегионального «общественного сбережения» Р. Фогель использует следующую формулу:

$$A = p_2 \cdot T \cdot d_2 - p_1 \cdot T \cdot d_1,$$

где: p_1 – действительная цена перевозки тонны товаров на милю, которая была в рассматриваемом году; p_2 – цена перевозки тонна-миля товаров, которая была бы, если бы железные дороги отсутствовали; d_1 – действительное среднее расстояние перевозки в рассматриваемом году; d_2 – среднее расстояние перевозок, которое было бы в случае «контрфактической ситуации»; T – общий тоннаж перевозок в рассматриваемом году.

Для вычисления «общественного сбережения» от использования железных дорог при перевозках с ферм на рынки (т. е. *внутрирегионально*) Р. Фогель приводит формулу:

$$ss = x[a(D_{fb} - D_{fr}) + (BD_{bp} - RD_{rp}) + I - x],$$

где: a – «общественное сбережение»; x – тоннаж сельскохозяйственной продукции, участвовавшей во внутриобластных перевозках в 1980 г.; B – средняя цена перевозки тонна-миля груза по воде; R – средняя цена железнодорожной пере-

возки тонна-миля груза; D_{fb} – среднее расстояние от фермы до водной станции; D_{fr} – среднее расстояние от фермы до железнодорожной станции; D_{bp} – среднее расстояние от водной станции до рынка (по железной дороге); D_{rp} – среднее расстояние от железнодорожной станции до рынка (по железной дороге); I – дополнительные, не учтенные в водных тарифах цены перевозок на тонну. Однако полученный результат (2,6%) влияния железнодорожного транспорта на экономику США оказался, по мнению Р. Фогеля завышенным, так как не учитывалось увеличение цены фулонных перевозок (ввиду отсутствия железных дорог) и, следовательно, сохранение товарного сельского хозяйства (в случае превышения стоимости фулонных перевозок общей ренты) только в зонах, лежащих не дальше некоторого расстояния от водных путей. Учет этого параметра, по мнению Р. Фогеля, во-первых, позволяет вычислить не только разницу между стоимостью перевозок с ферм внутри этих зон на рынки как с железными дорогами, так и без них, но и, во-вторых, определить потерю в национальном доходе, вызванную сокращением товарного сельскохозяйственного производства. Сумма этих критериев определила новую оценку «общественного сбережения» и легла в основу новой модели.

Р. Фогель определяет величину критичного удаления сельскохозяйственного производства от водных путей сообщения. И делает вывод, что на 24% земель, обрабатываемых в 1890 г., прекратилось бы ведение товарного сельского хозяйства при отсутствии железных дорог. А это означает, что труд и капитал, которые были заняты на этой земле, переместились бы в какую-нибудь другую сферу производства. Соответственно, произошло бы и падение создаваемой ими стоимости. Это падение определяет потерю в национальном до-

ходе, которая и будет измеряться рентной стоимостью исключенных земель. Зная земельные цены в 1890 г. и процент, выплачиваемый с капитала банками США в том же году, Р. Фогель определяет оценку второй компоненты общественного сбережения, а затем и все искомое число. Оно оказалось равным 2,1% валового продукта США в 1890 г.

С учетом возможных усовершенствований в водном и сухопутном транспорте, оценки внутриобластного «общественного сбережения» уменьшаются: первая – до 1,2%, а вторая – до менее чем 1%. Таким образом, общая прибыль от использования железных дорог для транспортировки сельскохозяйственных грузов, измеряемая величиной «общественного сбережения», не превосходила 1,8% валового продукта США в 1890 г. Поэтому Р. Фогель делает вывод, что при том уровне экономической мощи США, который был в 1890 г., уменьшение национального дохода на 1% задержало бы развитие страны примерно на три месяца. Поэтому величина «общественного сбережения» в 1,8% указывает на то, что применение железных дорог для сельскохозяйственных перевозок не оказало значительного влияния на рост производственного потенциала США.

Таким же образом Р. Фогель учитывает сходства и различия в железнодорожных транспортировках сельскохозяйственных и несельскохозяйственных грузов и на основании этих замечаний оценивает совокупное «общественное сбережение» ниже 5% валового продукта США 1890 г., что более чем скромно. Это, по мнению автора, позволяет опровергнуть традиционное мнение историков и экономистов о том, что удешевление транспортных цен, вызванное железными дорогами, имело решающее значение для экономического развития страны в XIX в.

Значительных успехов в математическом моделировании нереализованного в

истории удалось добиться и отечественным ученым. Так, Л.И. Бородин задался вопросом: «Был ли «великий перелом» исторически неизбежным шагом в преобразовании хозяйственной системы нэпа или же было возможно развитие экономики по пути углубления товарно-денежных отношений и расширения сферы действия законов рынка» [3, с. 112]. Исследователь осуществляет ретропрогноз того, как развивались бы социально-экономические процессы в среде крестьянства при условии сохранении нэпа. Для этого строится математическая модель социальной структуры доколхозного крестьянства с тем, чтобы «пролонгировать» тенденции социальной мобильности (т. е. переходов в разные посевные группы, с разным социальным статусом) сельского населения до середины 30-х гг. Вначале приводится математическая модель механизма расслоения деревни:

$$n_i(T+1) = \sum_{j=1}^k n_j(T) p_{ji},$$

где: $n_i(t)$ – количество крестьянских хозяйств в i -й группе на шаге t ; p_{ji} – вероятность перехода из j -й группы в i -ю группу за один шаг.

Сведения о перемещении из группы крестьянских дворов определено матрицей переходов:

$$N_i(T+1) = 0,5k_i^{coed} N_i(T) + k_i^{sozvp} N_i(T) + 2 \sum_{j=1}^n k_j^{pazd} N_j(T) p_{ji}^{pazd} + \sum_{j=1}^n k_j^{nepexod} N_j(T) p_{ji}^{nepex.},$$

где: $N_i(T)$ – общее количество дворов в i -й группе на шаге T ; k_i – коэффициенты, выражающие для каждой группы интенсивность соответствующих процессов органических изменений (ликвидация хозяйств, их выселение, вселение, возвращение, разделение и т. п.); $p_{ji}^{nepexod}$ –

вероятность перехода из j -й группы в i -ю группу за один шаг для хозяйств без органических изменений; $P_{ji}^{разд.}$ – вероятность перехода из j -й группы в i -ю группу за один шаг для разделившихся хозяйств.

Для моделирования динамики численности групп использовался аппарат марковских цепей:

$$P = \parallel P_j \parallel$$

Цепь Маркова – это процесс, находящийся в одном из n -состояний. При этом, если он находится в состоянии с номером i , то он перейдет в состояние j с вероятностью

P_{ij} . Иными словами, под марковскими процессами понимается последовательность случайных событий или состояний (т. е. марковская цепь), в которых вероятность события определяется в зависимости от вероятности предшествующих событий.

В результате было доказано, что «продолжение политики нэпа не привело бы ни к взрывному росту аграрной экономики, ни к хозяйственному хаосу и социальным катаклизмам в деревне».

Подобных исследований в настоящее время немало. Однако для реализации прагматической функции нереализованного и определения тенденциозного прогноза необходимы новые подходы. В этом отношении нам представляется оправданным обращение к теории самоорганизации (или синергетики). «Синергетика позволяет преодолеть ограниченность классических подходов в истории. Она сочетает идею эволюционизма с идеей многовариантности исторического процесса» [4, с. 102].

Иными словами, признается наличие в истории периодов, когда общественная система ввергается в состояние хаоса и предсказать (со значительной степенью вероятности) выбор дальнейшего направления ее развития из огромного множества альтернативных вариантов будущего

практически невозможно. Однако преодоление этого этапа знаменует относительно стабильный, прогнозируемый период развития, который завершится в новой кризисной точке, вновь дестабилизирующей систему. И в этом случае прогноз о тенденции вступления системы в очередной кризисный период является чрезвычайно ценным. Получить его позволяет нереализованное, т. е. анализ максимально возможного количества вариантов развития ретроальтернативных сценариев.

Воплощая в себе уроки истории, нереализованное является полноценным элементом формирования будущего, позволяя сделать перспективный тенденциозный прогноз начала движения системы к очередному кризисному периоду. Это происходит благодаря тому, что, во-первых, кризисная точка (в терминологии синергетики «точка бифуркации») есть не что иное, как симбиоз реализовавшейся в прошлом альтернативы и совокупности потенциально нереализованных альтернатив (так как развитие получает только одна). Во-вторых, альтернативы, формирующие кризисную точку, не возникают спонтанно, они когда-то могли реализоваться, но этого не произошло в силу тех или иных причин.

Все это позволяет предположить, что если мы в состоянии построить математические модели достаточно продолжительных отрезков гипотетического развития ретроальтернативных историко-экономических процессов в период аттрактального (относительно устойчивого) развития (как в приведенных выше примерах), то очевидно, что точки их множественного пересечения (т. е. новое скопление альтернатив) с большой степенью вероятности и будут определять новые кризисные периоды, вновь трансформирующие систему. И чем больше будет наблюдаться таких пересечений, тем устойчивей тенденция движения системы к кризисному периоду. В этом

случае реализовавшийся в прошлом вариант учитывается как один из многих, но, исследуя только его, нельзя сделать перспективных выводов. Следовательно, нереализованное в истории связано с будущим, влияет на него, доказывая значимость вариативности прошлого.

Таким образом, в данной работе нам удалось выяснить, что нереализованное, как и традиционное историческое познание стремится извлечь из прошлого информацию, полезную для настоящего и будущего. Используя в качестве фактической основы историко-экономическую проблематику, оно является инструментом, обеспечивающим выполнение прагматической функции, основная задача которой – тенденциозный прогноз.

Сложность и неоднозначность данного предмета, требующие обращения к передовой модельно-математической методологии, а также выделения соответствующих оснований, позволили утверждать о необходимости дополнения традиционной научно-исторической методологии методом математического моделирования.

Вместе с тем нам удалось сформулировать теоретический подход в исследовании нереализованного, позволяющий осуществить его прагматическую функцию и получить тенденциозный прогноз перспективных исторических процессов. Такой подход создает условия для проектирования и расчета возможных рисков, что позволяет заранее готовить варианты ответов на вызовы будущего.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бестужев-Лада И.В. Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. – 1997. – № 8. – С. 112-122.
2. Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории. – М.: Наука, 1978. – 360 с.
3. Бородкин Л.И. Моделирование социальной динамики крестьянства в годы нэпа: альтернативный ретропрогноз // История и математика. Концептуальное пространство и направление. – М.: ЛКИ, 2008. – С. 99-123.
4. Гомаюнов С.А. От истории синергетики к синергетике истории // Общественные науки и современность. – 1994. – № 2. – С. 99-106.
5. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. – М.: Политиздат, 1988. – 382 с.
6. Круг идей: модели и технологии исторической информатики. Труды III конференции АИК / Ред. Бородкин Л.И. и Тяжелникова В.С. – М.: Изд-во Мосгорархива, 1996. – 345 с.
7. Круг идей: новое в исторической информатике. Труды I конференции АИК // Ред. Бородкин Л.И. и Тяжелникова В.С. – М.: Изд-во Мосгорархива, 1994. – 170 с.
8. Лафарг П. Воспоминания о Марксе и Энгельсе. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 424 с.
9. Маркс К. К критике политической экономии. – М.: Либроком, 2012. – 178 с.
10. Маркс К. Полное собрание сочинений. – М.: Издательство политической литературы, 1956. – Т. 13. – 497 с.
11. Могильницкий Б.Г. Альтернативность исторического развития в ленинской теории народной революции // Методологические и историографические вопросы исторической науки. – 1974. – Выпуск 9. – 247 с.
12. Модестов С. Бытие несвершившегося. – М.: Моск. обществ. научный фонд, 2000. – 174 с.
13. Fogel R.W. The Reunification of Economic History with Economic Theory // The American Economic Review. – 1965. – Vol. 55. – № 2. – P. 92-99.
14. Fogel R.W. Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History. – London: The Johns Hopkins University Press, 1970. – 315 p.

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

УДК 316.347(470:621)

Нехай В.Н.

Адыгейский государственный университет (г. Майкоп)

ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ АДЫГСКОГО ЭТНОСА: РЕГИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

V. Nekhai

Adyghe State University (Maikop)

GLOBALIZATION PROCESSES IN SOCIOCULTURAL SPACE OF CIRCASSIAN ETHNIC GROUP: THE REGIONAL DIMENSION

Аннотация. В начале XXI в. глобализация оказывает трансформационное воздействие на социокультурную динамику адыгского этноса. В качестве основных проявлений социокультурной глобализации в духовной жизни адыгов автор выделяет межэтнические браки, международный туризм, интердиаспоральные контакты, вещание иностранных теле- и радиоканалов, распространение Интернета и мультимедийных технологий. Указанные проявления процесса мондиализации амбивалентно реализуются в региональном контексте адыгского общества и, следовательно, требуют научного осмысления.

Ключевые слова: глобализация, социокультурное пространство, межэтнические браки, международный туризм, диаспора, Интернет.

Abstract. At the beginning of the 21st century globalization exerts a transformational impact on the socio-cultural dynamics of the Circassian ethnic group. The main manifestations of social and cultural globalization in the spiritual life of the author identifies are Circassian interethnic marriages, international tourism, interdiasporal contacts, foreign TV and radio channels broadcasting and spread of the Internet and multimedia technologies. The indicated manifestations of the mondialization ambivalently implemented in a regional context of Circassian society and, therefore, require scientific understanding.

Key words: globalization, socio-cultural space, interethnic marriages, international tourism, diaspora, the Internet.

Социокультурная глобализация адыгского этноса, как и других малых народов, осуществляется в условиях НТР, развития новых технологий и существенного сужения глобального пространства. Духовная жизнь адыгов инкорпорирует достижения глобали-

зации, существенно трансформирующие облик современного черкесского этноса. На наш взгляд, проявлениями указанных достижений являются:

- межэтнические браки;
- международный туризм и взаимодействие с зарубежными диаспорами;
- вещание иностранных теле- и радиоканалов;
- Интернет.

Первое проявление социокультурной глобализации – межэтнические браки – является результатом интернационализации духовной жизни этносов, характеризующейся высокой степенью толерантности и конформности народов. С одной стороны, в современном обществе межэтнические браки унифицируют социокультурное пространство региона, что приводит к диалогу культур. С другой стороны, они провоцируют эрозию этнических ценностей и потому катализируют разрушение культурного ядра. Однако в традиционных социумах, к числу которых относятся черкесы, межэтнические браки не приводят к деструкции ценностей культуры. Напротив, они, оставаясь довольно редким явлением, привносят в ее содержание новые элементы, которые в случае своей востребованности органично вписываются в ее структуру, приобщая данную культуру к достижениям других народов, а через них – к мировой, глобальной культуре.

Так, по данным Л.А. Деловой, в Адыгее количество межэтнических браков, заключенных черкесами, стало расти: у адыгейцев в 1925 г. они составляли 0,3%, в 1939 г. – 0,4%, у адыгеек – 0,02% (1925 г.) и 0,07% (1939 г.), у черкесов в 1939 г. – 0,8%, у черкешенок – 0,3%. В доперестроечное время число адыго-русских браков существенно увеличилось: в 1960 г. оно составило 2,6%, в 1971 г. – 7,3%, а в 1979 г. – 11%, однако в 1990-е гг. их количество значительно сократилось: с 3,6% в 1994 г. до 2,1% в 1996 г. [7, с. 34].

Вместе с тем в связи с улучшением социально-экономической ситуации и ростом толерантности в начале XXI в. **межнациональные браки** в адыгском социуме вновь стали входить в моду: число адыго-русских союзов возросло с 3,8% в 2003 г. до 6,2% в 2009 г.

Подобная ситуация наблюдается среди адыгского населения и в других субъектах. Так, по данным Туапсинского и Лазаревского ЗАГСов (Краснодарский край), доля адыгов/черкесов, вступающих в брак с представителями другой национальности, увеличилась с 6,5% в 2004 г. до 11,7% в 2009 г. Всего за 2009 г.¹ черкесы, проживающие в Адыгее и на Черноморском побережье Кубани, вступили в брак с представителями 16 национальностей.

В Кабардино-Балкарской Республике (КБР) и Карачаево-Черкесской Республике (КЧР) в начале XXI в. адыги значительно реже создают интернациональные семьи, что, на наш взгляд, объясняется ростом межнациональных противоречий внутри регионов в 1990-е – 2000-е гг. Однако, как отмечает М.А. Белгорокова, за 2011 г. наблюдаются явные улучшения во взаимоотношениях этносов на Кавказе. По ее мнению, лучшим свидетельством долгосрочной стабилизации этнической ситуации в регионе станет рост количества межнациональных браков, базирующихся не только на принципах толерантности, но и на основе взаимной культурной заинтересованности [1].

Согласно данным социологического опроса, проведенного нами в трех республиках (Карачаево-Черкесии, Республике Адыгея и Кабардино-Балкарии) и среди адыгов Краснодарского края в 2010-2011 гг. с объемом выборочной совокупности в 1650 респондентов, подразумевающей отбор опрашиваемых лиц по определенным признакам (в данном случае в качестве

¹ Расчет числа межэтнических браков осуществляется нами по данным ЗАГСов городов Сочи и Туапсе.

этих признаков мы использовали этническую идентичность и место жительства), опрошенные неоднозначно относятся к межэтническим бракам. В целом лишь 17% опрошенных относятся с одобрением к браку между адыгами и представителями других этносов, 26% допускают возможность их заключения в особых случаях (по любви, необходимости, в случае отсутствия возможности найти пару своей национальности и т. д.). Только 8% из числа опрошенных сохраняют нейтральность в отношении адыго-инонациональных браков, что свидетельствует о наличии обостренного национального чувства у адыгов при создании семьи. 45% черкесов относятся негативно к межэтническим бракам. Лидером в стане их противников являются адыги КБР – 69% и РА – 56%, тогда как черкесы КЧР и Краснодарского края относятся к ним лояльнее. Негативное отношение к межэтническим бракам выражают 44% респондентов из Карачаево-Черкесии и 28% опрошенных из Краснодарского края. При этом 4% затруднялись ответить, что говорит о неустойчивости и несформированности взглядов ряда адыгов на межэтнические семьи.

Второе проявление социокультурной глобализации – международный (въездной и выездной) туризм и взаимодействие с зарубежными адыгскими диаспорами. Одним из маркеров глобализационных процессов является международная миграция, выражающаяся в перемещении лиц с целью изменения ПМЖ, поиска работы и т. д. Особенно ярко миграция проявляется в туристических поездках. Так, по данным Росстата, в Республике Адыгея (РА) развивается въездной туризм и увеличивается число прибывающих в республику иностранных туристов. Если в 2007 г. в РА прибыло 212 интуристов, в 2008 г. – 98, то по мере выхода из экономического кризиса их число начало расти с 309 человек в 2009 г. до 367 в 2010 г. В 2009 г. Адыгею посетили

граждане более чем из 30 стран [3, с. 20]. В Кабардино-Балкарии из 173 тыс. туристов, прибывших в 2010 г., 3,5% являются иностранцами [5]. В Карачаево-Черкесии их количество также выросло в посткризисный период и составило 10 тыс. человек.

В адыгские республики за последние двадцать лет стали приезжать и черкесы, проживающие за рубежом, со следующими целями: 1) репатриации (возвращение на историческую родину); 2) знакомство с бытом адыгов и установление тесных отношений с исторической родиной.

Первая цель начала реализовываться с 1990-х гг., когда Первый съезд кабардинского народа (12 января 1992 г.) принял постановление «О репатриации зарубежных адыгов». В нем содержалось обращение в Верховный Совет Кабардино-Балкарии с просьбой разработать и принять государственную программу репатриации зарубежных адыгов. В 1992 г. при Министерстве внешних связей КБР был образован Департамент репатриации. В мае 1993 г. в Адыгее была сформирована Комиссия Кабинета Министров РА по вопросам репатриации, благодаря работе которой 29 мая 1997 г. Госсовет-Хасэ Республики Адыгея принял закон «О репатриантах». В декабре 1997 г. был образован «Общественный фонд помощи репатриантам РА», деятельность которого направлена на финансирование специальных программ помощи репатриантам, а также оказание им непосредственной помощи. Важной исторической вехой в жизни адыгов стало возвращение большинства черкесов из Югославского края Косово в Адыгею. По данным Г.К. Чемсо, курировавшего репатриацию югославских адыгов, за 1998-1999 гг. в РА прибыло 165 человек из Косово [8, с. 17].

Всего же к концу 2000 г. общая численность репатриантов-черкесов в РА и КБР достигла 2335 человек. По данным ОВИР МВД Адыгеи, вид на жительство получили 820 адыгов-репатриантов. Из них 221 –

граждане Турции, 218 – Сирии, 126 – Иордании, 159 – Израиля, 79 – Югославии, 3 – Германии, 11 – США, а также по одному гражданину Франции, Нидерландов и Норвегии. На 2006 г. общая численность адыгов-репатриантов РА составляет 1090 человек. По данным ОВИР МВД КБР, в республике вид на жительство получили 890 адыгов. Из них: 402 – граждане Сирии, 219 – Иордании, 231 – Турции, 36 – США, 3 – Германии. Всего же в Кабардино-Балкарии проживает 1273 репатриантов черкесского происхождения [9].

Вторая социокультурная целевая установка прибывающих на историческую родину черкесов заключается в познании быта, культуры и духовной жизни своих соотечественников, а также посещение поселений, в которых проживали их предки. В условиях глобализации, которая упрощает процесс пересечения государственных границ, возможности внутриэтнической межкультурной коммуникации значительно расширяются, о чем и свидетельствует статистика посещения черкесами РА, КБР, КЧР и КК. Так, за 2000-2009 гг. указанные регионы посетило свыше 12 тыс. адыгов из Турции, Иордании, Сирии, Германии, США, Франции, Египта и других государств. Наибольший интерес для них представляет территория Адыгеи, Кабардино-Балкарии и Черноморского побережья Краснодарского края. Созданная в 1991 г. Международная Черкесская Ассоциация (МЧА) разработала стратегию развития, согласно которой МЧА призвана содействовать возрождению культуры, языка, обычаев и традиций адыго-абхазских народов, а также установлению тесных контактов адыгов России с черкесской диаспорой, организации постоянных взаимобмен [4]. С 2006 г. диаспора черкесов, проживающих в Израиле, при поддержке МЧА организует ежегодное сезонное проживание адыгских детей в семьях общины. Благодаря финансовой поддержке Р.Д. Хунагова

ансамбль адыгского танца «Нарт» ежегодно гастролирует в Турции. Бизнесмен из Тахтамукайского района М.М. Чермит за счет собственных средств с 2007 г. регулярно организует гастрольные туры для детского фольклорного ансамбля «Нэф» в Турцию, Израиль, Иорданию и Сирию. А выступления за рубежом государственных ансамблей песни и танца Адыгеи «Исламей» и «Нальмэс» Государственного академического ансамбля танца «Кабардинка» стали обычным явлением. В свою очередь, многочисленные творческие коллективы адыгских диаспор из различных городов Турции, Иордании, Израиля и др. стран активно посещают адыгские республики.

Подобное взаимодействие призвано укрепить степень этнической консолидации адыгов в глобальном социокультурном пространстве посредством реальных (физических) контактов. Однако глобализация, опираясь на передовые достижения ИТ в области информационных технологий, позволила через телерадиовещание и всемирную сеть *Интернет* поддерживать духовную и информационную связь между людьми независимо от их местонахождения и, таким образом, создала широкие возможности для дистанционного общения черкесов.

Во-первых, речь идет о телерадиовещании как об эффективном информационном канале. За период с 1989 г. отдел ино-вещания ГТРК «Адыгея» увеличил объем радиопередач для зарубежных соотечественников в 6 раз. Радиопередачи звучат на адыгейском, арабском и турецком языках, покрывая целевую аудиторию в 40 странах мира [2]. В свою очередь, система иностранного радиовещания создана и в местах компактного проживания черкесов за рубежом. Так, с 2004 г. из Турции в сети Интернет и по спутниковым каналам транслируется в режиме on-line радио «Адыга», аудитория которого превышает 300 тыс. человек [12]. В Израиле, Иордании

и Сирии адыги также обладают собственными радиостанциями и одновременно могут слушать радиопередачи из Адыгеи и Турции. Таким образом, радио обеспечивает трансляцию адыгского языка практически по всему миру и тем самым глобализирует адыгскую культуру в мировом пространстве.

Во-вторых, социокультурное единение черкесов в медийном мире укрепляется посредством телевидения. Еще в начале 90-х гг. XX столетия гостелерадиокомпания РА и КБР создали службы телевизионного инновещания. С распространением цифрового телевидения и спутникового вещания по всему миру, а также демократизацией глобального информационного пространства, резко увеличились телекоммуникационные возможности представителей адыгского этноса.

Начало тысячелетия ознаменовалось не только расширением сетки инновещания ГТРК Адыгеи и КБР, но и созданием в 2007 г. в Иордании телеканала «NART TV», который транслируется по спутниковой системе «NOORSAT 1» на территории стран Ближнего Востока, Северной Африки, Малой Азии и России, передавая новости, а кроме этого – академические, социальные и культурные программы на черкесском, арабском и английском языках [11]. Однако, как показывают результаты нашего опроса, адыги, проживающие в России, недостаточно хорошо знакомы с данным телеканалом. О существовании «NART TV» знает только 12% из числа опрошенных, а 25% респондентов слышали от знакомых и родственников о том, что данный канал вещает; регулярно его смотрят лишь 2% респондентов. В целях его просмотра они приобрели спутниковое оборудование. Но 61% адыгов заявили, что о наличии «NART TV» они ничего не знают. Таким образом, указанный телеканал не является общедоступным для черкесов Кавказа, а ограниченность его аудитории

вещания в значительной степени связана с отсутствием материальных и технических возможностей для его приема.

Усилению этноглобализационных процессов в этнокультуре адыгов в начале XXI в. способствует распространение сети *Интернет*. Как справедливо отмечает американский социолог М. Берто, создание Интернета значительно ускорило темпы глобализации. С его помощью нации и народы, проживающие в различных концах Земли, стали намного ближе друг к другу [10, с. 76], получив тем самым реальный шанс реконсолидации в духовной жизни. Сегодня Интернет превратился не только в эффективный инструмент общения, но и в один из широкополосных социальных метарегулятивов.

Как показывает мониторинг динамики роста числа пользователей Интернета в России по регионам, влияние всемирной «паутины» на духовную жизнь общества увеличивается с каждым годом. Если в 2008 г. общее количество интернет-пользователей составило 40 млн. человек, то в 2010 г. число юзеров выросло до 54,164 млн. человек. Причем за 2008-2010 гг. в Адыгее их численность выросла на 20%, в КЧР – на 23%, в КБР – на 18%, в КК – на 14%. Однако, по данным Центра экономических исследований РИА-Аналитика на конец 2010 г., указанные регионы входят в последнюю двадцатку аутсайдеров среди субъектов РФ по числу пользователей Интернет [6]:

Таблица 1
Рейтинг регионов РФ по числу пользователей сети Интернет (2010 г.).

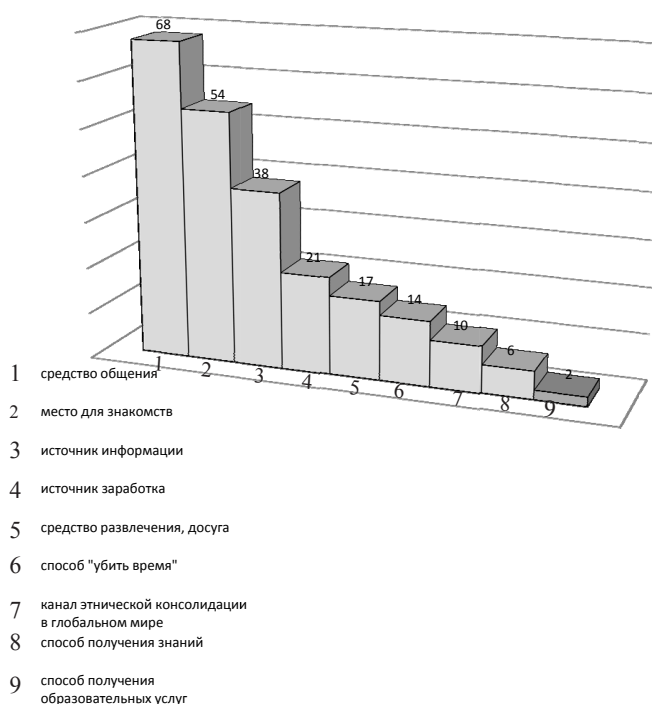
№	Регион	% пользователей	Число пользователей, чел.
1	Краснодарский край	28,8	1506000
2	Республика Адыгея	17,6	775000
3	Кабардино-Балкария	14,8	1272000
4	Карачаево-Черкесия	10,8	51600

Несмотря на такие скромные показатели, рост числа пользователей Интернет обеспечивается за счет массовой компьютеризации России и снижения стоимости интернет-трафика для населения. Отвечая на вопрос «Как часто вы пользуетесь Интернетом?», 18% респондентов заявили, что используют его каждый день, 21% – не-

сколько раз в неделю, 3% – раз в месяц. При этом никогда не выходят во Всемирную «паутину» более 40% опрошенных адыгов. Мнения респондентов относительно целевого предназначения *Всемирной паутины* существенно разошлись, что видно из следующей диаграммы:

Диаграмма 1

**Характеристика целевого предназначения Интернета
(в % от числа опрошенных интернет-пользователей)**



Как видно из диаграммы 1, Интернет в глобализирующемся мире рассматривается в качестве средства общения. В то же время каждый десятый опрошенный воспринимает Интернет как канал этнокультурной консолидации, что позволяет охарактеризовать его не только как фактор социокультурной глобализации, но и как важный канал этнической интеграции в условиях высокодисперсного проживания адыгов в России и мире.

Таким образом, социокультурная глобализация адыгского этноса наиболее отчетливо проявляется в росте межкультурных контактов черкесов как с представителями других народов, так и с зарубежной диаспорой, посредством развития средств коммуникации и общения (вещания теле- и радиоканалов, развития интернет-технологий), а также через межэтнические браки и миграционные процессы. В результате углубления глобализационных процессов

в жизни черкесов, адыгская этнокультура получает возможность вобрать в себя достижения других народов, а также сохранить свою самобытность в глобальном социокультурном пространстве.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Белгорокова М.А. Межнациональные браки – свидетельство этнической стабилизации [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.kbpravda.ru> (дата обращения: 11.07.2011).
2. ГТРК «Адыгея». О компании [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.adygtv.ru/company>. (дата обращения: 20.11.2011).
3. Дунаевская Е.А. Управление развитием въездного туризма на основе системно-маркетингового подхода: Автореф. дис. ... канд. экон. наук. – Майкоп, 2009. – 26 с.
4. Международная Черкесская Ассоциация [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.mcha.kbsu.ru/index.html>. (дата обращения: 19.11.2011).
5. Министерство спорта и туризма Кабардино-Балкарской Республики [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.pravitelstvokbr.ru> (дата обращения: 16.10.2011).
6. РИА-Аналитика: рейтинг регионов по числу пользователей сети Интернет [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.rian.ru> (дата обращения: 28.09.2011).
7. Ханаху Р.А., Цветков О.М. Республика Адыгея: социально-демографический портрет. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2010. – 88 с.
8. Чемсо Г.К. Возвращение. – Майкоп: РИПО «Адыгея», 2000. – 372 с.
9. Черкесы (адыги). Кто они такие? Архивы и общество. Научно-просветительский журнал [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.archivejournal.ru> (дата обращения: 24.08.2011).
10. Bertho M., Crawford B., Fogarthy E. The impact of Globalization on the United States: Culture and Society. – Westport: Greenwood Publishing Group, 2008. – 260 p.
11. National Adiga Radio and Television. Home page [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.narttv.com/aboutus.php> (дата обращения: 06.11.2011).
12. The Circassian Voice. World Wide Circassian Association [Электронный ресурс]. - URL: <http://www.radioadyga.com/aboutus.php> (дата обращения: 06.11.2011).

УДК 1:316

Фащенко А.Н.

Московский гуманитарно-экономический институт (Тверской филиал)

**КОНСТИТУИРОВАНИЕ МИРА ЛИЧНОСТИ:
ИНФОРМАЦИОННО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

A. Faschenko

Moscow Institute Of Humanities And Economics (The Tver Branch)

**CONSTRUCTING PERSONALITY'S WORLD
INFORMATIONAL AND AXIOLOGICAL ASPECT**

Аннотация. В статье анализируется триада «личностный мир – жизненный мир – культурный мир». Рассматриваются различные подходы к пониманию мира личности и специфики его аксиологической наполненности. По мнению автора, ценностно-информационный аспект конституирования мира личности помогает высветить иерархию ценностных ориентаций культуры, их очевидную соподчиненность, а также трансформацию системы ценностей в информационном обществе. В традициях аксиологии осознается неоднородность научного знания, его социальная и культурная направленность. Научное знание начинает утрачивать свой чисто академический характер и получает ценность личностного жизненного ресурса.

Ключевые слова: личность, мир личности, жизненный мир, ценность, ценностные ориентации, культура, информационное общество, научное знание.

Abstract. The article is devoted to the analysis of the triad of “personality’s world”, “vital world” and “culture world”. Different approaches are considered to apprehension of the personality’s world and specific character of its axiological fullness. According to the author the informational and axiological aspect of constructing the personality’s world helps to highlight the hierarchy of cultural value orientations, their evident subordination as well as value system transformation in the informational society. Heterogeneity of scientific knowledge, its social and cultural significance is realized in the traditions of axiology. The scientific knowledge begins to lose its purely academic character and acquires the value of a person’s vital resource.

Key words: person, personality’s world, vital world, value, value orientations, culture, informational society, scientific knowledge.

Мир личности уникален и представляет собой сложный и многомерный континуум, разворачивающийся от глубинного самоощущения до вербализации концептуализированных представлений о себе. Эти представления взаимосвязаны с жизнедеятельностью человека, с теми смыслами и ориентирами, которыми он руководствуется в своей повседневной жизни. С одной стороны, личность впитывает ценности и нормы динамично изменяющегося мира, ранжируя их в соответствии с собственными жизненными установками и социальными ролями. С другой стороны, *личностный мир* оказывается под воздействием *жизненного мира*, осуществляющего постоянную “перекачку” информации и знания и формирующего тем самым многообразные узлы коммуникации. Отсюда возникает проблема самоидентификации мира личности и его влияния на *культурные миры*, обладающие собственным национальным этосом.

Как многоаспектный феномен, мир личности интерпретируется исследователями под различными углами зрения: как системное качество индивида (А.Н. Леонтьев), как

© Фащенко А.Н., 2012.

оценочная категория, предельное выражение человеческого в индивиде (П.С. Гуревич), как современник определенной эпохи (Б.Г. Ананьев), как существо, возвышающееся над собой и над всей жизнью (М. Шелер), как результат взаимодействия инстинктивных и привычных граней сознания и волевых аспектов (У. Джеймс), как индивид, стремящийся к самоактуализации (А. Маслоу, К. Роджерс) и др. [4; 5]. Несмотря на пластичность интерпретаций, неоспоримым остается то, что личность есть системное качество индивида, представляющее собой совокупность духовных, интеллектуальных, социокультурных и морально-волевых свойств человека, выраженных в индивидуальных особенностях его сознания и деятельности.

В условиях становления общества знания приоритетными становятся этико-аксиологические аспекты мира личности, где ценности, сопряженные с идеалами, нормами и знанием, рассматриваются как нравственно значимые представления, актуализируемые новыми социальными и культурными реалиями нового типа информационного общества.

Ценность – это личностно окрашенное отношение к миру, возникающее на основе не только знания и информации, но и собственного жизненного опыта людей. Со времени аксиологических открытий баденской школы феномен ценности приобрел много значений. Ценность как «значимость» рассматривается в качестве своего рода цены фрагментов реальности, в которую погружен субъект. При этом исследователи придают ценности разное значение, например, осознанности (Д.А. Леонтьев), долженствования (Н.С. Розов), принадлежности к какой-либо сфере (С. Шварц) и др. Ценность как «выбор» интерпретируется в свете желаемого, в связи с которым определяются цель, задачи, средства и способы действия (К. Клахон, С. Лурье, К. Роджерс). Ценность через «признаки»

характеризуется такими свойствами, как: а) всеохватность, когда общее число ценностей является достоянием человека; б) их организованность в системе личности и общества; в) их генетичность по отношению к определенной культуре и обществу; г) их влияние на все социальные и культурные реалии [4]. Понятие *ценности* употребляется в различных значениях: отождествляется с *новой идеей*, выступающей в качестве индивидуального или социального ориентира; воспринимается как *представление*, имеющее человеческое измерение; синонимизируется с культурно-историческими стандартами; ассоциируется с конкретным *стилем жизни* (П.С. Гуревич). Таким образом, ценность – это личностно окрашенное отношение к миру, возникающее на основе не только знания и жизненного опыта человека, но и глубины его мироощущения [1, с. 43].

Понятие «мир личности» вписывается в горизонты дискурса «жизненного мира» (Э. Гуссерль). Жизненный мир предстает как некая феноменальная данность, разделяемая в границах определенного сообщества, дающая возможность поддерживать стабильность мировосприятия людей, которые к нему принадлежат. «Жить – означает: всегда жить в убеждении существования мира», – рассуждал Э. Гуссерль [2, с. 167]. Жизненный мир составляет основание культуры, характеризующейся многообразием форм, каждая из которых обладает собственным властным потенциалом. Являясь базовым основанием иерархии форм того или иного типа культуры, жизненный мир способен служить их постоянным ценностно-информационным резервуаром содержательного наполнения. Трансформация природы и назначения научного знания, расширение использования механизмов и каналов информации и коммуникации, изменение сущности и форм профессиональной деятельности – все это наполняет жизненный мир человека но-

вым содержанием: на фоне устойчивого приоритета экзистенциальных ценностей, в обществе знания усиливаются ценностно-нормативные потребности преимущественно интеллектуального и коммуникативного характера.

Вопрос ценностных оснований мира личности как основного источника создания ансамбля объективных форм культуры привлекает внимание исследователей, среди которых А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Ю. Хабермас и др. В деятельности теоретического и практического разума, эстетической способности суждения и практическом действии заложена потенциальная возможность создания многообразия культурных форм, каждая из которых отвечает определенным экзистенциальным устремлениям человека, обеспечивает коммуникативное взаимодействие между ними и, в финальной инстанции, задает саму возможность существования общества как целого. Рационализируя изначальное содержание жизненного мира, заключенное, прежде всего, в обыденном языке, субъект создает иерархию объективных форм ценности, характерную для того или иного типа культуры.

Мир личности, в свою очередь, испытывает обратное влияние рафинированных форм культуры. Как жизненный мир, так и рафинированные формы культуры в их взаимодействии служат своеобразным стартовым пунктом формирования различных практик, социальных структур, их институционального закрепления в границах социального целого. Становление информационного общества предполагает лидерство и властный приоритет науки и знания в его пространстве. Одновременно многообразие опыта жизненного мира указывает на ограниченность научных представлений, их неполноту, необходимость постоянной самокоррекции научных и технико-технологических воззрений. В силу этого обстоятельства

оказывается, что порожденное наукой и технологией пространство культуры, указывает не только на их властные границы, но и требует дополнения со стороны иных форм, также имеющих свои ограниченные властные полномочия. По сути, плюрализм экзистенциальных оснований рафинированных форм культуры и специфика их структурных особенностей логически указывают на необходимость сосуществования науки и мифа, религии, морали, искусства, истории, философии в пространстве современной культуры. Парадоксальным образом глобальное коммуникативное пространство демонстрирует как властные полномочия науки, так и ее лимиты. Баланс культурных форм “подпитывается” со стороны тотальности жизненного мира.

Будучи охарактеризованным в эпистемологической, ценностно-нормативной и семиотической плоскостях, мир личности прежде всего задает определенную картину мира, которая синкретична в своем воспроизведении повседневности, содержит целостное знание о реальности, которая разделяется определенной общностью людей. Эта реальность принимается помимо рефлексивных усилий данного сообщества и не подвергается в его границах специализированной эпистемологической экспертизе. Жизненный мир обладает определенными пространственно-временными характеристиками. Совместная жизнедеятельность людей порождает “клишированность” восприятия ими тех реалий, с которыми они сталкиваются в быту, схематизм их видения, понятийное оформление чувственных представлений по определенному стандарту, организованному сообразно с культурными универсалиями. Ценностно-целевые ориентиры данной общности также накладывают свой отпечаток на становление мира повседневности, образуя более или менее гармонично упорядоченный ансамбль. Они, в свою очередь, диктуют порой совершенно не отрефлексированные

нормы поведения людей, которые задают в пространстве повседневности порядок их поступков и движение по устоявшемуся маршруту жизни. Жизненный мир может быть также рассмотрен в перспективе его знаково-символического оформления, ибо реалии такового должны быть непосредственно опознаваемы, *дорефлексивно* понятны разделяющим его субъектам. С точки зрения своей пространственной организации жизненный мир обладает локальной определенностью, замкнутостью на некоторый ареал существования разделяющей его общности. Для него характерна своеобразная обратимость времени, связанная с повседневным воспроизведением субъектами устоявшихся и нормативно санкционированных стереотипов деятельности, с повторением сложившихся каждодневных пространственных жизненных маршрутов.

Конституирование мира личности основывается на выстроенности ценностей, их своеобразном подчинении. Любая культура обладает неким набором ценностных ориентаций, которые группируются в зависимости от преобладающей тенденции в обществе. Процесс смены ценностей, как правило, длителен и принимает, порою, форму неожиданной перестройки всей системы представлений. Особенностью сегодняшнего дня является то, что рушится традиционное понятие *ценности труда*: в общественном сознании труд уже не рассматривается как главная потребность человека, призвание всей его жизни [1, с. 38]. Информационное общество порождает новый взгляд на труд. Приход информационного работника изменяет характер труда, его суть, начинается этап приобретения новых квалификационных знаний, осваи-

ваются новые отрасли знаний, чтобы преодолеть “выгорание” интереса к профессии [3, с. 318].

Информационное общество оказывает существенное воздействие на мир личности в его индивидуальном и социальном измерении. Оно осуществляет внутри ценностных ориентаций явную перегруппировку. Так, научное знание и знание-компетенция становятся смыслообразующим центром культурной составляющей бытия человека. Возрастающая доступность знания в связи с внедрением и распространением Интернета порождают ситуацию резкого увеличения возможностей выбора у человека. Теперь проблемой становится не столько отсутствие знания, сколько его избыток. Поэтому преимущества получит человек, сориентированный на использование научного знания, так как среди множества альтернатив он сможет быстрее других определить правильное направление поиска. *Обучаемость* становится главным критерием успешного позиционирования человека в профессии и в повседневном мире.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гуревич П.С. Преображение ценности как чрезвычайная ситуация. – М.: МПСИ, 2007. – 120 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – М.: Наука, 2006. – 224 с.
3. Друкер П.Ф. Эпоха разрыва. Ориентиры для меняющегося общества. – М.: ООО «И.Д. Вильямс», 2007. – 336 с.
4. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 3-е изд., доп. – М.: Смысл, 2007. – С. 92.
5. Роджерс К., Фрейберг Дж. Современный подход к ценностному процессу. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.kabinet-psiologa.ru/library/6_rogers_freyberg.html (дата обращения: 11.08.2011).

УДК 314.9(075.8)

Федоров В.В., Овчарова А.Ж.

Тверской государственный технический университет

ФЕНОМЕН ГОРОДА: ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЙ АСПЕКТ

V. Fedorov, A. Ovcharova

Tver State Technical University

CITY PHENOMENON: VALUE-SEMANTIC ASPECT

Аннотация. Развитие цивилизации тесно связано с феноменом города, который должен рассматриваться в различных аспектах: 1) морфологическом (характер пространственных решений, архитектура зданий и сооружений, их функциональные и физические параметры), 2) феноменологическом (характер субъективных переживаний субъекта) и 3) ценностно-смысловом. При этом целесообразны: а) констатация параметров среды; б) формирование субъективных мнений; в) оценочные описания; г) причинно-следственный анализ. К доминирующей концепции «город как форма территориальной организации жизни и деятельности людей» добавляются и другие представления, возникающие в рамках различных областей знания.

Ключевые слова: пространство бытия, феномен города, морфология, феноменология, мифосимволизм среды.

Abstract. Civilization development is closely connected with such a phenomenon as city which should be considered in various aspects: 1) morphological (spatial dimensions, architecture of buildings, their functional and physical parameters), 2) phenomenological (subjective experiences) and 3) value-semantic. Some other factors are also expedient: ascertaining of environmental parameters; formation of subjective opinions; estimating descriptions; cause and effect analysis. The dominating concept of city as “a form of territorial organization of life and activity of people” are complemented by other representations coming from various fields of knowledge.

Key words: life space, city phenomenon, morphology, phenomenology, mythological symbolism of environment.

Исследование влияния ценностно-смысловых представлений об урбанизированных территориях на социальную жизнь особенно актуально в условиях перехода от одного типа общества к другому, поскольку именно здесь наиболее отчетливо прослеживаются ведущие тенденции развития общества в целом. Архитектурное наследие материализует историческую память социума, ценностно-смысловое содержание различных граней социального бытия, является своеобразной хронологической шкалой общественных процессов.

Необходимость ценностно-смыслового осмысления городской среды связана с масштабами и характером влияния на социум этого растущего совершенно невероятными темпами вместилища общественной активности. Города существуют тысячи лет, но даже к началу промышленной революции в них проживало лишь 2% населения мира. В первой декаде XXI в. уже половина населения планеты проживает в городах, а к 2030 г. будет жить предположительно 84%.

В IV в. до н. э. Аристотель, следуя Пифагору, определил оптимальную по условию самоорганизации горожан и ведения хозяйства численность населения города в 20 – 40

тыс. чел. Но сегодня на Земле насчитывается уже два десятка городов с населением более 10 млн. чел. А согласно выводам специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН, к 2015 г. число таких городов возрастет до 23 (причем население пяти из них превысит 20 млн. чел.).

Второй аспект актуальности исследования ценностно-смыслового содержания городских поселений определяется возможностью сопоставления разновременных и пространственно удаленных городов для выявления как универсалий, так и самобытных моментов социального бытия разнообразных этнокультур с их собственными ценностными установками и общественно значимыми сооружениями.

В-третьих, исследование влияния ценностных представлений о пространственно-временных характеристиках урбанизированных территорий на социальную жизнь актуально в рамках перехода от экологии цивилизации к экологии культуры, обеспечивающего наиболее полное раскрытие человеческого потенциала.

Город – место максимальной концентрации и активности населения, его развитие находится под влиянием внутренних и внешних факторов, но роль внутренних должна преобладать, чтобы он сохранял динамику развития, самостоятельность и самобытность. Сложность и масштаб явления диктуют необходимость социально-философского осмысления, поскольку понимание широкого круга обстоятельств, определяющих условия возникновения, формирования и функционирования феномена города, является задачей геоурбанистики, теории архитектуры и градостроительства, социальной философии, социологии города, культурологии, исторической географии и носит, бесспорно, междисциплинарный характер.

Первые поселения городского типа возникли 6 – 4 тысяч лет назад относительно независимо друг от друга в нескольких

регионах Северной Африки, Ближнего и Дальнего Востока и – позже (2,5 – 1,5 тыс. лет назад) – Америки. “Революция городов” означала лавинообразное увеличение пространства сотрудничества, формирование навыков сосуществования в условиях ранее невиданной людности и плотности населения.

Понять город как фрагмент пространства социального бытия – «значит через организованное человеком пространство суметь увидеть и выявить спонтанное поведение и движение населения, человеческие ценности и необходимость изменений, к которым оно стремится; структуру собственности – через размер домов и их отделку, социальную структуру, которая отражается в характере и соотношении кварталов, стиль жизни, обращенный наружу или вовнутрь, и ту цену, которую цивилизация платит за встречу культур. Контрасты между роскошными дворцами и бидонвиями, архитектуру небоскребов, посвященную культу денег; монументы, отражающие политические амбиции, или патио, закрытые от взоров прохожих в восточных городах, где цивилизация предпочитает осторожность, игру взглядов и переплетение страстей» [1].

Выделение (дополнительно к четырем общепринятым пространственно-временным измерениям) пятого – культурно-цивилизационного измерения развития населенных мест – дает новые возможности понимания роли наследия и потенциала населенного места [3]. В таком контексте уместно говорить о существовании связи между: а) градостроительной формой, принципами организации и функционирования городской среды и б) миром ценностей и смыслов, понимаемым как совокупность сложившихся в условиях цивилизации и непосредственно переживаемых людьми форм отношения к общественно значимым образцам культуры и к тем возможностям, от осознания которых зависит

наша способность проектировать будущее, оценивать «иное» и сохранять прошлое.

Итак, необходимость ценностно-смыслового осмысления архитектурной среды связана, прежде всего, с той ролью, которую играет феномен города в современном мире [4]. Генезис городов трактуется по-разному, но очень важно, что к концепции «город как форма территориальной организации жизни и деятельности людей» все время добавляются и другие представления, возникающие в рамках самых различных областей знания. Наиболее важные моменты социально-философского осмысления феномена города: а) акцентирование творческой деятельности людей и динамики развития; б) понимание взаимодействия преемственности и изменений в контексте развития прогностического потенциала науки; в) ценностно-смысловые суждения о свойствах населенного места.

Концепция *город как форма расселения* помещает в центр внимания вопросы пространственной организации и функционирования населенного места, служит полем бесконечных дискуссий об эффективности и праве на существование городов в будущем.

Концепция *город как модель общества и выражение исторического процесса* отражает ту сторону явления, что в наиболее развитых странах мира все бóльшая и наиболее социально активная часть общности концентрируется в городах. Каждый из крупных городов выступает как социальный организм, влияет на демографические факторы, на социальное расслоение и т. д. В нем не только создаются благоприятные условия для развития человеческой личности, но и неизбежно возникают очаги социальной патологии.

Город как мир символов – одна из самых древних концепций, наполняющая материальное содержание территории поселения мифосимволическим содержанием (понимание мироустройства, символическое

значение процесса защиты, укрепление власти, контроль над социальными группами и мигрантами).

Различные подходы к феномену города пронизывает и объединяет *возможность ценностно-смыслового суждения*, т. е. такое его видение, которое опосредствуется социальными чувствами и развитыми формами духовного творчества и которое возвышается над миром непосредственных потребностей и интересов.

Пространство социального бытия воспринимается индивидом и социальным субъектом как совокупность образов территорий (населенных мест, регионов, страны в целом), которые организуют процедуры пространственной репрезентации, «привязки» к месту различных сторон действительности. Многообразие общественных взаимодействий различного уровня наиболее доступно для массового восприятия в форме мифосимволического восприятия [2; 5].

Присутствие мифосимволического компонента в картине мира любого человека является следствием двух важных обстоятельств. Во-первых, высокой востребованности социального мифа, объясняемой его способностью представлять окружающее в наиболее приемлемой, доступной форме. Во-вторых, это результат манипуляций и программирования массового сознания, основывающегося на систематическом внедрении социально-политических мифов – неразрывно слитых с чувственными образами идей, формирующих наиболее глубокие основы мировосприятия, а во многом – и всей психики индивида и коллективного субъекта.

С этой точки зрения, особое значение имеет место осуществления политических ритуалов (как варианта «гражданской или политической религии»), характерных для того или иного общества. В ходе церемоний инаугурации президентов или коронации монархов, протекающих в строго

определенных точках пространства социального бытия (чаще всего – в столицах), в определенных интерьерах (дворцов, соборов, аббатств) и пр., простые смертные “превращаются” в президентов и королей.

Мифологическому восприятию и мышлению присущи чувственная конкретность и телесность, богатство воображения и отсутствие рассудочности, перенесение на объекты окружающего мира своих собственных свойств, неумение (нежелание) абстрагировать атрибуты и формы от субъекта, замена сути “эпизодами”. В обществе сложилась практика производства различных образов и объектов, претендующих на роль достоверных представителей действующих лиц и обстоятельств, фигурирующих в отчетах о подлинных событиях (включая образы городских пространств). Само место (пространство бытия), где происходили события, о которых рассказывает социальный миф, может служить его символической репрезентацией.

Таковыми символами – в силу исторических ассоциаций, своих сегодняшних функций или соотнесенности с ожидаемыми событиями – являются формы рельефа, исторические общественные здания, монументы, мемориалы, дома, где жили крупные политические деятели, и т. д. Отсюда такая привязанность власти к зданиям с богатой исторической биографией. Сам факт нахождения в кремле, дворце, замке, в здании ратуши является мифологемой, способствующей формированию социального мифа о сакральности властей предержащих, выступающих в роли мифотворцев, жертвующих удобством новых резиденций ради “стартового” мифа. При этом совершенно не существенна фактическая недостоверность, важен лишь движущий мотив и эмоциональный потенциал образов природных и антропогенных пространств, которые способствуют утверждению мифологии (представляющей социальные процессы и пространственные

образы в яркой, запоминающейся форме слитыми воедино).

Система пространственных образов, свойственная той или иной социальной общности, формируется как сеть медиа образов, т. е. включает в себя и систему связей этих образов между собой. Мифологические образы пространств социального бытия “подразумевают друг друга”; их возникновение и развитие невозможно без параллельно протекающего процесса формирования образного контекста, сливающегося в определенный момент в целостную картину мира. Ключевые (не по реальному значению для социума, а по степени репрезентативности для широких масс или, напротив, для адресной поддачи представителям вполне конкретной социальной группы) моменты общественной жизни обязательно проецируются на пространство социального бытия.

Наиболее эффективные политические структуры и организации, как правило, уделяют исключительное внимание деятельности по формированию имиджа политических деятелей, органов власти, компаний, регионов и пр. В структуру подобных образов обязательно вводятся пространственные маркеры, очень сильно влияющие на образ массового восприятия объекта репрезентации. На первый план целенаправленно выводятся несколько ярких пространственных элементов (место рождения политического лидера, место проживания, географические особенности этих мест – наличие гор, великой реки и пр.), утверждающих мифологический образ именно в пространственной привязке.

В образе города неизменно присутствуют: а) относительно постоянная природная составляющая и б) переменная составляющая, раскрывающая содержание социальной действительности. Зачастую признак, положенный в основу номинации пространства, очень условен, и название отражает лишь одну из многих его сторон. Но

может быть реализован и другой принцип именования, отражающий наиболее значимые, с точки зрения сообщества, черты города как пространства социального бытия. Дискурсивные понятия неизбежно упрощают духовную реальность, но стоящие за ними индивидуально переживаемые смыслы принципиально неисчислимы, они расширяют приблизительность обозначений и обеспечивают перевод перцептивно-образной бесконечности смыслов и мифо-символических значений в дискретные понятия.

Массив информации о городе включает не только сведения об архитектурной среде, о его социально-политическом и ценностно-смысловом аспектах. В массовом сознании существует также и слой бессознательного, оперирующий символами-архетипами и имеющий преимущество над абстрактными научными концепциями (поскольку связан с образами героев, пространств, исторических событий и входит в подсознание, минуя этап рационального осмысления).

Архетипы – откристаллизованные стереотипы сознания, воплощение универсально-безличной синкретической идеи – несут сквозь эпохи строй мыслей и образов, отражающих миропонимание древнего человека. Каждая эпоха имеет в чем-то свою, но в главных чертах постоянную интерпретацию картины мира, в значительной мере основывающуюся на архетипах.

Мир современного горожанина – это прежде всего пространство тех элементов, которые он в течение длительного времени создает вокруг себя, – пространство искусственно созданных и откорректированных техническими способами естественных объектов. При восприятии пространства неизбежно возникают архетипические смыслы, на которые (как на смысловое ядро) наслаиваются более поздние смыслы, но и эти смыслы близки первичному архетипу, ибо выросли из него. Таким образом,

архетипическое значение часто является основным, хотя и не осознается в полной мере ни его *творцом*, ни его *интерпретатором*.

Архетипические переживания реализуются не только в сновидениях и психозах, но и в различных сферах человеческой деятельности. Бесконечно вариативные и индивидуальные, усиливаемые традиционными или культурными ожиданиями, они несут потенциально неодолимый заряд энергии, которому невозможно сопротивляться. Устойчивость переживаемых смыслов, присущих “пространственным ситуациям”, определяет и универсальность эмоциональных реакций. Такие смыслы являются результатом практической семантизации, совершающейся на довербальном уровне и являющейся процедурой выделения, обобщения и классификации типичных элементов пространств социального бытия.

Именно поэтому многие действующие лица и события действительности обязательно предстают в обрамлении ярких пространственных образов, порождающих определенные симпатии, влияющих на результаты выборов, трансформирующих в заданном направлении характер восприятия. Влияние через городскую среду, пространственную ситуацию – один из самых эффективных способов социального управления. Его важнейшие особенности – а) высокий уровень скрытности, *неочевидности* для объекта манипулирования; б) **непрерывность воздействия**; в) **разнообразие каналов влияния**; г) возможность синергетического эффекта, состоящего в том, что в определенных условиях даже слабое воздействие на правильно установленные факторы окружающей среды способно породить мощные стихийные процессы воздействия на психику субъекта восприятия.

Их выявление в массовом сознании и социально-философский анализ – один из

наиболее эффективных способов исследования представлений о среде социального бытия, формируемых в основном иррациональными аффектами, отчасти – идеологическими взглядами и лишь в самой незначительной степени – научными знаниями. В современной России при полном доминировании пространственных образов мегаполисов и городских агломераций именно они определяют пространственные представления об уровнях сотрудничества внутри общества и даже между государствами (к примеру, очень показательно соотношение представлений о Москве и Московском регионе). Системы таких образов могут снимать или, напротив, усиливать моменты взаимного сотрудничества (игно-

рирования, изоляции?), определяя систему ценностно-смысловых представлений о феномене города.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бофилль Р. Пространство для жизни. – М.: Стройиздат, 1993. – 216 с.
2. Дулина Н.В. Феномен города в меняющемся мире // Человек, культура, общество. – Волгоград: ВолгГТУ, 2005. – Вып. 2. – С. 20-29.
3. Лазарева И.В. URBI ET ORBI: Пятое измерение города. – М.: Ленанд, 2006. – 141 с.
4. Урбанистическое тысячелетие. Материалы специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН. – Нью-Йорк: Издание ООН (Центр по населенным пунктам), 2001. – 96 с.
5. Федоров В.В. Пространства социального бытия / В.В. Федоров, М.Х. Киясханов. – Тверь: Полипресс, 2010. – 164 с.

УДК 130.2:316.722

Шадже А.Ю., Куква Е.С.

Адыгейский государственный университет (г. Майкоп)

МОДЕРНИЗИРУЮЩИЙСЯ СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ: ПАРАМЕТРЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

A. Shadzhe, E. Kukva

Adyghe State University (Maikop)

MODERNIZATION OF THE NORTH CAUCASUS: PARAMETERS OF IDENTITY

Аннотация. В статье анализируется социокультурное пространство северокавказского сообщества, представляющее собой сложную открытую систему. В условиях модернизации северокавказского общества этнический фактор продолжает играть значимую роль в регионе. Этнокультурные традиции, составляя основу культурной самобытности, остаются наиболее устойчивыми элементами в рассматриваемой системе. Взаимодействие традиций и инноваций на Северном Кавказе рассматривается на примере идентичности как многоуровневого иерархического образования, объединяющего традиционные и современные типы идентичностей: этнокультурную, региональную, национальную, цивилизационную. Базируясь на различных ценностях, данные типы идентичностей не исключают, а дополняют и укрепляют друг друга.

Ключевые слова: Северный Кавказ, социокультурная система, идентичность, модернизация, традиция, инновация, синергетический подход.

Abstract. The paper is devoted to the analysis of the socio-cultural space of the North Caucasian community which represents a complex open system. In the conditions of modernization of the North Caucasian society the ethnic factor continues to play an important role in the region. Ethno-cultural traditions, as a basis of cultural identity, are stable elements in this system. The interaction of traditions and innovations in the North Caucasus is shown by example of identity as a multilevel hierarchical formation uniting traditional and modern types of identities: ethnocultural, regional, national, civilizational. They are based on various values which do not exclude, but rather supplement and strengthen each other.

Key words: North Caucasus, socio-cultural system, identity, modernization, tradition, innovation, synergetic approach.

Северный Кавказ является сложнейшей, исторически сложившейся гео-, экономико-, политико-, социо-, этнокультурной системой. В ее функционировании важная роль принадлежит этнокультурному разнообразию. В ходе анализа модернизации региона в современных условиях установлено, что корни этнического самосознания изменяются медленно, особенно эталоны культурной самобытности, формирующие ценностно-мировоззренческие ориентации человека, его миропонимание. Поэтому встает проблема сохранения этнокультурного разнообразия в условиях единой гражданской нации.

В контексте укрепления российской идентичности на Северном Кавказе представляется необходимым переосмысление особенностей формирования и функционирования современного северокавказского общества. Наше обращение к данной проблеме обусловлено необходимостью выявления идентификационной сущности северокавказского

общества, что позволит выявить параметры порядка рассматриваемой системы. В связи с этим хотелось бы остановиться на ряде вопросов, касающихся изучения северокавказского общества, безусловно, не претендуя на исчерпывающие ответы.

Характеристика северокавказского общества.

В функционировании Северного Кавказа как сложной системы важная роль принадлежит социальному фактору. Представляется, что социальные изменения последних лет в регионе можно понять лишь в контексте общего процесса модернизации России. Но важно учесть и другую сторону, то есть выявить общее в отдельном – особенности формирования и функционирования северокавказского общества. Такую работу считаем возможной, если анализировать социокультурную реальность, что позволит понять этнический фактор и этнический уклад жизни.

Представляется, что изучение традиционных ценностей, сложившихся в социокультурном пространстве, изменений полиэтничного общества имеет большое значение для определения типичных параметров порядка и существующей социодинамики, а также для формирования нелинейного мышления в управлении самоорганизующейся полиэтничной системой и укреплении российской идентичности на Северном Кавказе.

Северный Кавказ рассматривается нами как гомогенное пространство, имеющее физико-географическую, культурную, языковую общность, а также общность хозяйственных структур и общую историческую судьбу, сочетание которых создает уникальную региональную специфику. Важно подчеркнуть то обстоятельство, что Северо-Кавказский регион совпадает с социокультурной таксономией. Этим и оправдано применение в исследовании со-

циокультурного подхода к рассматриваемому региону.

Характеризуя социокультурное пространство регионального сообщества, будем использовать методологию М.С. Кагана: это системно-философское рассмотрение культуры и социокультурного пространства, представляющее собой системно-целостное единство; именно в этом своем качестве оно может и должно быть понятно, объяснено и описано [6, с. 21]. Такой подход позволяет осмыслить региональное социокультурное пространство в целостности, конкретных формах его существования, в строении, функционировании и развитии и, что очень важно, – выявить особенности идентификационной сущности северокавказского общества.

На Северном Кавказе исторически оформилось достаточно самобытное социокультурное пространство, генезис которого уходит к историческим корням возникновения кавказских этносов на земле. Несмотря на целостность регионального сообщества, каждый этнос имеет свою культурную модель существования – мировоззренческую картину, которая обуславливает характер отношения человека к миру. Поскольку мы ставим своей задачей выявление специфики социокультурного пространства, а значит, и идентификационной сущности регионального сообщества, то считаем возможным определить разнородные элементы, из которых они складывались как целое.

Отправным положением наших рассуждений служит тот факт, что Северный Кавказ, как и весь Кавказ, является горной территорией и домом крайне оригинальных и ценных цивилизаций. Исключительные природные условия, в которых население этого региона исторически проживает, сформировали взаимоотношения человека и природы, составляющие основу всей цивилизации: характер культуры, тип взаимоотношений человека и общества.

В Хартии горных народов отмечается, что мифы, порожденные этими цивилизациями, ценности, на которых они основаны, их социальные и экономические структуры имеют глубокий отпечаток географического положения. Они также породили культуры, оригинальные и долговременные, как результат территориальной обособленности, благодаря которой происходило их изолированное развитие [11, с. 29].

Рассматривая взаимоотношения природы и человека в регионе, необходимо отметить два положения. Первое – данные отношения могут быть выражены в ряде парадигм: привязанность человека к естественной среде, не враждебность человека к природе, а гуманное отношение к ней. Здесь формировалась культурно-экологическая особенность горного образа жизни кавказских народов и экологическое мировоззрение горцев. Тип отношения человека к природе был обусловлен исторически. Эта особенность кавказского менталитета определяла бережное отношение к природе, почитаемое отношение в смысле “культы” земли, пиететное отношение и привязанность к ней, ко всему живому, которое следовало свято оберегать. Об этом свидетельствует многочисленный эмпирический материал.

Ценность прошлого в кавказском сознании, традиционно занимавшая высокое место в системе ценностных приоритетов кавказца, определяла диалогичность природы и человека, формировала экологическое мировоззрение у кавказских народов.

Второе положение – взаимосвязь био- и этносоциокультурного разнообразия. Природное разнообразие повлияло на формирование структуры социальной системы кавказского региона. Этим во многом объясняется то этносоциокультурное разнообразие, которое сложилось в условиях горных и предгорных территорий Кавказа [12, с. 61].

Итак, кавказское общество и социокультурное пространство формировались, разумеется, под влиянием определенных гео-

графических условий. В то же время это не означает, что их образование объясняется лишь своеобразием природных особенностей.

Что же является исторической основой генезиса северокавказской общности? И другой вопрос, вытекающий из него: что же делало человека кавказцем?

Понять это можно, опираясь на следующую методологическую схему, являющуюся, по нашему мнению, достаточно обоснованной. Она связана с представлением об «этнических структурах повседневности» – специфических для каждого этноса, привычных, постоянно повторяющихся в непосредственном опыте людей явлениях. Этот уровень обыденности формирует глубинные основы национального самосознания, национальной самобытности личности и составляет основу общесоциологической категории «образ жизни», придавая ему этническую окраску [2, с. 57]. Именно кавказским образом жизни порождены кавказский менталитет, духовные ценности и предопределены все стороны существа кавказца и его бытия: миропонимание, мироощущение, традиционный миропорядок и т. д. Более того, на этой основе складывался механизм взаимопонимания, сотрудничества и взаимодействия кавказских этносов. На этой основе функционировало северокавказское общество.

Следует отметить, что сама жизнь, образ жизни кавказца сформировали ядро системы ценностей не только регионального общества, но и идентичности человека в нем. Социокультурная среда формировала социальные коммуникации, специфический тип взаимоотношений людей, социокультурные институты. Сложившиеся ценности и жизненные смыслы включали особое понимание человека, его места и предназначения. Именно базисная система ценностей явилась основой кавказской культуры, которая формировала отношение к идентификации: обозначилась дихо-

томия «мы» и «они». Появилось понятие «кавказец», наполненное идентификационным содержанием.

Отметим, что иностранцы и русские мыслители, побывавшие на Кавказе, описали свое неоднозначное отношение к образу жизни горцев – это “дикая свобода”, составлявшая неотъемлемую часть их естественных прав и жизненных ценностей, в целом мировоззрения. В то же время отмечалась характерная манера поведения, которую называли «рыцарской», подразумеваемая средневековый западноевропейский менталитет, особенности стиля жизни, поведения, а также этнической психологии кавказцев – свободолюбие, гордость, создававшие особый миропорядок.

В связи с этим хотелось бы отметить одну методологическую особенность: традиционные ценности на Кавказе принадлежали другому типу культуры, не совпадавшей ни с русской, ни с европейской. Поэтому трудно было понять сущность культурной самобытности и самой кавказской культуры.

Итак, осмысление культурной самобытности через «образ жизни» и «стиль жизни» позволяет понять поведение горских народов и специфику их менталитета, а также формирование единого «территориального сообщества» и территориальной идентичности, наполненной смыслом социокультурной среды на Северном Кавказе.

Философское осмысление поставленного вопроса связано с ключевым понятием «система», включающим в себя наряду с другими подсистемами социальные группы, этносы, этнические культуры и т. д. В саморазвивающихся системах, каковой является социокультурное пространство, по словам В.С. Степина, формируются особые информационные структуры-коды, фиксирующие важные для целостности системы особенности ее взаимодействия со средой («опыт» предшествующих взаимодействий). Эти информационные структу-

ры-коды являются важным компонентом и определяют способы воспроизводимости системы как целого [9, с. 12]. В современной науке такими информационными структурами в социальных системах признаны культура и ее базисные ценности.

Относительно северокавказского социокультурного пространства неизбежен вопрос: можно ли говорить о единой культуре (или целостности культуры), если она состоит из нескольких этнических культур?

Заметим, что на этническом пространстве Северного Кавказа издавна идет естественноисторический процесс развития и взаимодействия разных этнических культур по принципу их взаимной дополнительности. Этнические культуры существуют здесь не одно столетие, взаимодействуя и взаимопроникая одна в другую. Но важно отметить одну особенность – они (этнические культуры) не утрачивают главных своих различий.

Постулирование единства региональной культуры в многообразии этнических культур, безусловно, не самоцель. Главное, на наш взгляд, – понимание того, что культура представляет собой смысловую основу всей жизни. Учет культурной специфики важен еще и потому, что этнокультурные традиции и этнокультурная идентичность составляют основу самобытности, являются системообразующими и наиболее устойчивыми элементами, параметрами порядка, благодаря которым происходит саморазвитие системы. Они формировали социокультурную среду регионального сообщества.

Взаимодействие традиций и инноваций.

В результате изменений северокавказского сообщества, безусловно, изменилась региональная идентичность, изменилась базисная система ценностей региональной идентичности, основывающаяся на культуре (этнических культурах). Несмотря на модернизацию северокавказского

общества, этнический фактор продолжает играть важную роль в регионе. Ценность сущности культурной самобытности – в ее социальном потенциале. Именно поэтому в современной ситуации важно понимание эвристического потенциала этнических культур и его использование в практической жизни. Культурные традиции составляют основу самобытности, являются системообразующими и наиболее устойчивыми элементами, благодаря которым происходит саморазвитие полиэтнического общества как системы.

Понимая правомерность противопоставления традиции инновациям, мы рассматриваем последние в контексте более общего понятия «развитие». Сами традиции не статичны, они динамичны. С точки зрения диалектической концепции, традиция становится участником процесса развития, или, как принято говорить, диалога «нового» со «старым». Этим обеспечивается самобытность самого процесса изменения, развития; в его рамках традиция означает возрождение, придавая старым образцам и ценностям новый жизненный смысл [10, с. 279]. В аспекте духовного обновления традиции несут в себе актуальную духовную нагрузку, и их сохранение возможно не в чистом виде, а в «снятой» форме.

Компромиссная позиция относительно полярности «традиция – современность» высказана Э. Гидденсом. По его мнению, традиции не ушли с модернизацией, а вовлечены в симбиотическую связь с современностью и продолжают жить в самых модернизированных обществах. «Сделка» между традиционностью и современностью произошла в компромиссе между публичной и частной сферами. Социально-политическая (публичная) сфера – демократия, экономика – ушла далеко от традиционности, в приватной сфере – семье, сексуальности – она только усугубилась [13].

Традиции рассматриваются нами как ключ к осмыслению и пониманию других

ценностей северокавказского общества, а также как основа новаций. Каждая культура (в зависимости от степени открытости) перенимает, трансформирует какие-то новые формы, которые могут прижиться на ментальной основе народа. Инновация может утвердить себя через культурные традиции. Это определяет место, роль и силу этнокультурных традиций в полиэтническом обществе. Традиции, как способ сохранения социокультурного опыта, и новации, как процесс его обновления, могут сосуществовать по принципу дополнительности. Взаимодействие культурных традиций и инноваций не следует ускорять и не следует сдерживать, а направлять, создавая условия для взаимообогащения в самоорганизующейся социальной системе.

Несомненно, идентичность, имеющая основанием традиционный компонент, не может в полном смысле стать критерием современности общества, однако ее разные элементы могут самостоятельно эволюционировать в соответствии с присущей им логикой и «вносить свой вклад в неравномерное развитие структур в рамках общества, определяя специфику его саморазвития» [1, с. 419].

Исследования всегда фиксировали трудно-модернизируемый характер северокавказских этносов. Представляется, что северокавказское общество нельзя однозначно определить как традиционное, тем более – как модернизационное. Оно существует и саморазвивается в пространстве «традиционность – современность», с разной силой тяготея к тому или иному полюсу своими отдельными секторами. Однако интересующее нас измерение социокультурной трансформации – этническое – это та сфера, которая в большей степени, нежели другие, воплощает в себе традиционалистскую парадигму существования. Как отмечалось нами, устойчивость этнических паттернов традиционной культуры лишь в большей степени усиливает самобытность процес-

са *осовременивания* Северного Кавказа как формы социокультурной трансформации.

Многоуровневая идентичность.

Плодотворное, на наш взгляд, соотнесение традиционности и модернизированности возможно в рассмотрении идентичности как многоуровневого иерархического образования в континууме «традиционность – современность», которое реализуется через сосуществование традиционных субэтнической, этнической, региональной и современной национальной идентичностей.

Концепция многоуровневой идентичности разработана исследовательским коллективом при участии авторов [4; 5]. Структура такой идентичности выражена несколькими уровнями: этническим, региональным, национальным, цивилизационным и др. Концепция допускает их возможность взаимно дополнять друг друга, сосуществовать, иметь в разной степени актуализированными те или иные уровни в зависимости от социального контекста. Благодаря своей открытости структура многоуровневой идентичности способна «дробиться» на подуровни, прирастать новыми уровнями, а также «открываться» для новых видов идентичности по горизонтали. При этом открытость действует по принципу полилога, выстраивая взаимодействия как внутри системы – между уровнями, так и с другими системами, внешними по отношению к изучаемой. Так, границы между уровнями то устанавливаются, то стираются. Используется термин «трансгрессия», т. е. постоянный самопереход или перетекание пограничья для обозначения современного характера идентичности [9, с. 57]. К примеру, даже этнический уровень идентичности – один из самых традиционных, или в большей степени закрытых, анализируемый именно в структуре многоуровневой идентичности, демонстрирует свойства открытости.

В частности, этническая идентичность может сочетаться с региональной, национальной, цивилизационной, как часть и целое, – она встраивается в них. На это положение опирается концепция многоуровневой идентичности: каждый последующий уровень, вступая в диалог с предыдущим, обогатившись его креативным потенциалом, приобретает большую устойчивость и этим повышает свое интегративное значение и способствует большей устойчивости общности и общества в целом.

Трансгрессия предполагает и обратную зависимость. Национальная российская идентичность, помимо иных, образующих ее маркеров, основывается также на ценности полиэтничности как одной из базовых социокультурных характеристик российского общества. Речь идет о том, что национальная идентичность открыта принятию всего многообразия этнических идентичностей на российском пространстве, «вбирает» их в себя.

Многоуровневая идентичность как система открыта также и внешним по отношению к ней системам. Можно говорить о расширении идентификационных предпочтений за счет солидаризации, с одной стороны, с более крупными общностями, вплоть до всего человечества (открытость макроуровня к мегауровню меняющихся управляющих параметров системы) [3]. С другой стороны – об укреплении базовых идентичностей с малыми группами – семьей, общиной, местным сообществом, что является психологическим ответом на потерю идентификационных ориентиров в условиях нарастающей глобализации (открытость макроуровня к микроуровню при фиксированных управляющих параметрах).

Открытость с характерным «перетеканием» границ между уровнями идентичности делает применимым к последней принцип синергии – суммирующего эффекта взаимодействия двух или более факторов, характеризующегося тем, что их действие

существенно превосходит эффект каждого отдельного компонента в виде их простой суммы [7]. Идентификационный потенциал данной структуры в целом во многом более значим для персональных и групповых субъектов, так как способствует: 1) обретению уверенности в себе, 2) обретению самопонимания в меняющемся мире, 3) интеграции на каждом из идентификационных уровней. Очевидно, что представленная в виде данной структуры, а также артикулируемая многоуровневость позволит достигнуть этих показателей с эффектом *эмерджентности*, значительно быстрее и эффективнее. Этническая идентичность, будучи усиленной региональной северокавказской, равно как и манифестируемая в контексте российской национальной идентичности, позволит эффективнее солидаризироваться на цивилизационном, геополитическом пространствах. Таким образом, применение принципа эмерджентности к анализу динамического единства многоуровневой идентичности открывает возможности для исследования ее интегративного потенциала, усиленного многократно.

Подведем итог. Переосмысление модернизирующегося северокавказского общества позволяет понять, что на его функционирование и социальное жизнеустройство народов активное влияние оказывает поддержание этнического фактора. Методологическое обстоятельство, помогающее в этом, – системное рассмотрение единства региональной культуры, ядром которой выступают традиционные ценности.

Связь традиций и этничности на Северном Кавказе вполне естественна, поскольку последняя здесь практически полностью соответствует матрице традиционной социокультурной системы. Познавательные возможности синергетической методологии применительно к многоуровневой идентичности, рассматриваемой в качестве нелинейной самоорганизующейся системы, делают возможным участие в са-

моорганизации процессов управления, в частности – укрепления российской национальной идентичности, в том числе через малые воздействия.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Богатырева Т.Г. Синергетика глобализационных социокультурных процессов и культурная политика // Глобализация: синергетический подход. М.: РАГС, 2002. – С.414-421.
2. Бороноев А.О., Скворцов Н.Г. Этнос и личность // Человек в зеркале наук. СПб., 1993. – С. 49-61.
3. Буданов В. Методология синергетики в постнеклассической науке: принципы и перспективы. [Электронный ресурс]. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/budddannn.htm> (дата обращения: 16.02.2012).
4. Жаде З.А. и др. Многоуровневая идентичность / З.А. Жаде, Е.С. Куква, С.А. Ляушева, А.Ю. Шадже. – М.: Российское философское общество; Майкоп: ООО «Качество», 2006. – 245 с.
5. Жаде З.А. Российская идентичность на Северном Кавказе / З.А. Жаде, Е.С. Куква, С.А. Ляушева, А.Ю. Шадже. – М.: Социально-гуманитарные знания; Майкоп: ООО «Качество», 2010. – 248 с.
6. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.
7. Принцип синергии // Википедия. [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/> (дата обращения: 16.02.2012).
8. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. – № 8. – С. 5-17.
9. Сурова Е.Э. Идентичность, идентификация и идентификационные модели // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2008. – Вып. 3. – С. 56-67.
10. Толстых В.И. Цивилизация и модернизация в контексте глобализации // Философия, наука, цивилизация. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 270-283.
11. Хартия горных народов // Горы Евразии. Известия. Приложение. 2000. – № 2. – С.1-9.
12. Шадже А.Ю., Дамениа О.Н. Динамика социокультурных трансформаций на Северном Кавказе // Социально-гуманитарные знания. – М., 2002. – № 5. – С. 59-71.
13. Giddens A. The Director's Lecture. Ranaway World: The Peith Lectures revizited. Lecture 3. 24 Nov. 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bbc.co.uk/radio4/reith1999/lecture3.shtml> (дата обращения: 16.02.2012).

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 10(09)4

Копосов Л.Ф., Алёхина Е.В.

Московский государственный областной университет

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

L. Kopusov, Ye. Alekhina

Moscow State Regional University

THE PROBLEM OF LIFE MEANING IN RUSSIAN CULTURE

Аннотация. В статье представлена типология решения проблемы смысла жизни как представления о системе ценностей и высшем благе в философской мысли России. В центре авторского внимания – отношение к традиционному пониманию смысла жизни и получившему воплощение в русской культуре образу жизни в противостоящих линиях философской мысли XIX-XX в. – линиях Чернышевского и Достоевского, и утверждение первичной важности христианского духовно-нравственного смысла и образа жизни как действенного пути освобождения и созидания личности, как основы национальной идентичности.

Ключевые слова: смысл жизни, образ жизни, русская религиозная философия, культура, принципы познания.

Abstract. This article is concerned with the Russian philosophers' treatment of life meaning as a system of values and the highest blessing. In the center of the authors' attention is the attitude to the traditional understanding of life meaning and way of life in the rival schools of philosophical thought of the 19th -20th centuries headed by Chernyshevsky and Dostoyevsky and the assertion that Christian spiritual and moral meaning and lifestyle are of primary importance as an effective way of liberating and creating personality as a basis of national identity.

Key words: life meaning, lifestyle, Russian religious philosophy, culture, principles of cognition.

Вечное, как известно, всегда актуально, и именно такова проблема смысла жизни до тех пор, пока существует человечество. На фоне мировоззренческого плюрализма и духовного кризиса современного российского общества, отсутствия какой-либо крупной идеи, цели, объединяющей общество и дающей ему высокий смысл, культ потребительских ценностей, важно обратиться к отечественной философской традиции в качестве альтернативы утилитарно-технократическому подходу к миру, человеку и обществу.

В ситуации девальвации традиционных нравственных ценностей, смешения добра и зла, распространения различных форм зависимости (алкогольной, наркотической, зрелищной, сексуальной, игровой и т. д.), коррумпированности власти и криминализации общества, высокого уровня убийств и самоубийств, кризиса семьи, снижения престижа честного труда растёт значимость вклада русской философии и религиозно-нравственных учений великих русских писателей и богословов в утверждение первичной важности христианского духовно-нравственного смысла и образа жизни как действенного пути освобождения и созидания личности, как основы национальной идентичности.

Представление о смысле жизни как наиболее значимой для человека ценности и о высшем благе – сверхцель, ради которой он живёт, получает различное решение. В истории культуры выделяют три основных подхода.

1. Нигилизм – отрицание смысла жизни как такового вследствие глубокого разочарования в жизни и пессимизма. Практически выражается в апатичном или цинично-потребительском и гедонистическом поведении.

2. Имманентизм – ограничение смысла жизни рамками земного благополучия – пользы (личной, семейной, общественной).

3. Трансцендентизм – религиозное понимание смысла жизни вне мира, который, в свою очередь, делится на: а) язычество, б) эскапизм (буддизм) и в) религию спасения. К последнему варианту относится христианское понимание смысла жизни как подвижническое несение жизненного креста в постоянной терпеливой борьбе со страстями ради благодатного общения с Христом и спасения для жизни вечной. Именно последний вариант, как традиционный, является основой русской цивилизации, но увлечение другими типами определяет своеобразие и перипетии русской истории.

В ту или иную эпоху русской истории проблема смысла жизни получала различные решения, но определяющим является период становления и расцвета русской цивилизации (X-XVII вв.) в процессе принятия и усвоения христианских истин. Философско-этическая проблематика в аспекте понимания смысла жизни в культуре Древней Руси представлена в работах Бычкова В.В., Горского В.С., Громова М.Н., Козлова Н.С., архимандрита К. Зайцева, Лихачёва Д.С., Шелгунова Н.В. и других. Исследователи приходят к выводу, что философская мысль в древнерусский период неотделима от контекста культуры в целом, особенно литературы и искусства. На их основе смысл жизни человека понимался духовно, как благочестивая жизнь, необходимая в достижении главной цели – спасения для вечной жизни с Богом. Именно в это время в русской культуре сложились принципы отношения к миру, основанные на православно-христианской аскетике: не отвержение и не безоговорочное принятие мира как данности, но утверждение необходимости и возможности духовно преображённого, прекрасного состояния человека и мира. В философской терминологии этот принцип позднее был представлен как «мистический реализм», «религиозный материализм», принимающий эмпирическую реальность, но онтологически и аксиологически рассматривающий её иерархически подчинённой божественной. Это обусловило одновременно и антибуржуазность, и антиутопизм социальной позиции, эсхатологическую направленность мысли, а также юродство как характерную черту русской жизни, особенно в периоды наиболее явных подмен идеала Святой Руси внешними достижениями. В наибольшей степени православно-христианские аскетические принципы реализовались в монастырях, которые были центрами культуры, в иноческом образе жизни нестяжания, целомудрия и послушания, противостоящих

мирским ценностям богатства, плотских удовольствий и власти. По монастырскому укладу, как отмечает К. Зайцев [3, с. 225], жили и в крестьянской избе, и в царских палатах: «Православие стало ежедневным бытовым исповедничеством, объединяющим народ в одну духовную семью» – *мир*. Он же отмечает характерную черту русского общественного строя – отсутствие в нём начала личной свободы (прав на счастье), которой жертвовали ради свободы духовной (обязанностей). Он использовал понятие «святой быт», понимая под ним богоустановленный порядок, в синонимичном значении – *уклад жизни, мир, уют*, отличавшиеся патриархальностью, верноподданничеством, – с этими принципами складывалась Историческая Россия – Православное Царство, Третий Рим, олицетворением которого был Царь – *Удерживающий*, оплот Христианского мира [3, с. 544]. Для архимандрита Константина (Зайцева) это была не отвлечённая теория или политическая задача, но смысл жизни и «историческое послушание русского народа», «чудо Русской Истории», которое он осмыслил и обосновал уже в эмиграции.

Необходимо отметить, что противостояние Православию, получившее выражение в еретических движениях XV-XVI вв., в рационалистических учениях И.С. Пересветова, С. Полоцкого, Ю. Крижанича, утверждало «самовластие» человека.

В Петровские времена в духе просветительства, господствующего в Европе в XVIII в., система ценностей, которыми руководствовалась правящая и интеллектуальная дворянская элита общества, секуляризируется, отделяясь от жизни Церкви. Появляется «светская» культура, по определению В. Зеньковского – «явление распада церковной культуры». Она руководствуется «посюсторонним» идеалом устройства «счастливой» жизни «здесь», поэтому относится к типу «религиозного имманентизма», обосновывающего воз-

можность созидания Царства Божия на земле самими людьми, с неизбежным духом утопизма и мечтательного романтизма [4, с. 91]. Это позволяет нам выделить два основных подхода, алгоритма смысла жизни в русской философии XVIII в.: консервативно-христианский и секулярно-гуманистический (в рамках либеральной идеологии). Размежевание происходило на основании различного понимания личности человека, выраженной в категории свободы. Если в православно-христианской антропологии свобода связывалась с самоосвобождением человека от грехов и страстей в процессе его вхождения в жизнь Церкви, что вовсе не предполагало изоляцию от существующего общества, то в секулярной натуралистической антропологии свобода сводилась к идее «естественных прав» и социальным свободам, что предполагало противостояние индивида нации, религии, государству. В процессе секуляризации в образованной части общества складывается светская, «имманентистская» культура, руководствующаяся мирским смыслом жизни с соответствующим набором ценностей и интересов и противостоящая традиционным взглядам на жизнь, которых придерживалась масса простого народа. В результате стал меняться и образ, и уклад жизни: «В целом, к началу XIX века существенному искажению подверглись основы русского жизнеустройства, те зиждательные силы, которыми Русь утверждалась и крепла: Православная Церковь лишилась своего канонического устройства, Царская власть попала под влияние светского мировоззрения, общенародное всесословное единство оказалось подорванным» [7, с. 234].

Не имея возможности подробно исследовать идейные направления, кратко отметим лишь главные моменты, касающиеся нашей темы: 1) секулярный характер Петровских реформ, приведших к духовному расколу общества, двоедушию и двое-

верию, поляризации вокруг церковного и мирского строя жизни; 2) притеснение и гонения на Церковь, борьба с верой и благочестием под видом искоренения суеверий, насильственное культивирование нечестивого образа жизни; 3) возникновение новой идеологии – государственно-тоталитарной утопии, пытавшейся, по словам Г. Флоровского, «построить и «регулярно сочинить» всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждого отдельного обывателя ради его собственной и ради «общей пользы» или «общего блага», отсюда неизбежно возникал насильственный, «полицейский стиль жизни», неорганичность – «вместо корней – сваи» [12, с. 83]; 4) господство государственного прагматизма и технократического стиля управления и мышления, ложных смыслов и мнимой учёности; 5) противопоставление христианской морали, совести протестантскому утилитаризму государственной пользы и «здорового смысла». Страсть разрыва с прошлым привела к «вольтерьянству» – радикальному критицизму, отвержению «старины», нигилизму.

Иным ответом на духовное рассеяние эпохи было собирание духа в возрождавшемся монашестве и *православно-христианской мысли*. В лице святителя Тихона (Задонского), который послужил для Достоевского прообразом духоносного старца, проявляется истинно христианское отношение к миру – свободно-бесстрастное, пасхально радостное, любовное. Старец Паисий Величковский опытом своей жизни показал, что настоящее обновление жизни и её совершенствование не в уходе из Церкви, но в возврате к её Преданию, православно-христианской традиции, в опытном руководстве в своей жизни святоотеческой мудростью.

Таким образом, в отношении к миру, что составляет содержание и исходный принцип решения проблемы смысла жизни человека, «галантный век» обнару-

жил следующие тенденции: *церковный, православно-христианский «мистический реализм»*, которому противостоят *протестантствующий* (деистический или атеистический) *натурализм* и *утилитаризм* и *не церковный мистический натурализм* и *морализм*.

В XIX в. эти тенденции получили дальнейшее развитие и оформление в двух аспектах – в рамках оппозиции трансцендентного имманентному или трансцендентальному – «парадигмах» (алгоритмах) смысла жизни, с некоторой степенью условности называемых *линиями* 1) *Достоевского*, 2) *Чернышевского* и 3) *Толстого*.

Начало идейной борьбе положили общество Любомудров, славянофилы и западники, В.Г. Белинский и Н.В. Гоголь.

И.К. Киреевский, находясь под влиянием Оптиной Пустыни, в которой, по определению И.М. Концевича, «сошлись и высший духовный подвиг внутреннего делания, венчаемый изобилием благодати даров стяжания св. Духа, и одновременно служение миру во всей полноте, как в его духовных, так и житейских нуждах» [6, 207], утверждал онтологический принцип цельности жизни по вере как условие познания истины «цельным разумом». А.С. Хомяков конкретизирует этот принцип в понимании соборности как церковности. Церковь, точнее, монастырь рассматривается славянофилами как источник распространения «общей мысли» в «общей жизни» народа, основа традиционного уклада. А.С. Хомяков, как писал Л.П. Карсавин [5, с. 373], «первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического».

«Властитель дум» западной прогрессистской молодёжи В.Г. Белинский, признавая в начале своего творческого пути под влиянием философии Гегеля объективный смысл и целесообразность мира, принимая разумность и оправданность страданий, впоследствии отказался от этой веры, впал в отчаяние. Мучительные искания приве-

ли его к социалистической вере в возможность счастья для всех ценой уничтожения сопротивляющихся. Позднее М.А. Бакунин пережил такое же «обращение» в антитеологизм, как и Белинский, Добролюбов, Герцен (и противоположное обращению к Богу И.К. Киреевского и К.С. Аксакова). Н.А. Бердяев делает замечания, очень важные для понимания истоков атеистического переворота, при котором смыслом жизни становится революционная борьба за социалистическое устройство общества: из жалости, сострадания к несчастным людям русские делают атеистами. Поскольку Белинский не может рационально объяснить причину страданий невинных жертв в мировой истории, он убеждён, что люди сами должны создать лучший, справедливый мир, в котором не будет страданий – новую социальную организацию. Н. Бердяев отмечает противоречия во взглядах Белинского, главное из которых – готовность пожертвовать жизнью и свободой личности во имя жизни и свободы личности. Это позволяет ему считать Белинского предшественником большевистской морали: в «воинствующем безбожии человечность перерождалась в новую бесчеловечность» [1, с. 34-35].

Оппонент Белинского Н.В. Гоголь, предупрекая в «Выбранных местах из переписки с друзьями» грозящую национальную катастрофу от растущего увлечения образованной молодёжи утопической социалистической идеей, считал, что бороться нужно не с кем-то другим, а с собой, стараясь жить по евангельским заповедям. Именно на этом пути писатель утверждал возможность созидания христианской культуры, и, соответственно, успешного социального реформирования и общественной солидарности. В подчёркивании ценности духовной жизни, необходимости христианского обновления он предвосхищает авторов сборника «Вехи», которые рассматривали его как своего идейного предшественника.

Литературно-публицистическое и философское творчество А.И. Герцена привлекало к себе особое внимание русских религиозных философов XX в., ему посвящали свои научные труды С. Булгаков, Г. Флоровский, Г. Шпет, обращаясь преимущественно не к философии природы и истории Герцена, но к проблеме личности, к «душевной драме» писателя. С.Н. Булгаков видит в нём союзника в противостоянии бессмысленному буржуазному мещанству и в то же время отмечает логическую непоследовательность, нравственное бессилие и страшное отчаяние, к которому привело Герцена атеистически-позитивистское мировоззрение, убеждение в господстве бессмысленной случайности рождения и смерти человека, алогизма в истории. «Не смотря на свои позитивно-атеистические воззрения, – заключает С. Булгаков, – Герцен был постоянно занят вопросами религиозного сознания – о смысле жизни, истории и т. д., карамазовскими вопросами. Но, как и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительного разрешения этих великих и страшных вопросов, а горечь сознания их неразрешимости. Он искал и не нашёл» [2, с. 164]. От крайнего пессимизма и нравственной гибели (возможно, под влиянием смерти троих его детей) Герцен спасается, по его собственному признанию, верой в Россию. Он придерживается социалистических идей, имеет «тайную религиозную мечту» (В. Зеньковский) об идеальном строе, который может осуществиться здесь, на земле и, прежде всего, в России. Однако антропологическая и метафизическая необоснованность делают теории революционеров-демократов и народников утопическим и романтическим бунтом. И этот бунт против бессмысленного мещанства В. Зеньковский расценивает как «последние остатки религиозного сознания», совмещавшего антицерковность с теми ценностями, которые открыло христианство. С тех пор такое дисгармониче-

ское мировоззрение стало отличительным признаком для всех течений социалистической мысли России.

В 60-х гг. XIX в. в среде разночинной интеллигенции распространяются утопические представления Руссо о человеке, а также этика утилитаризма. Выражая эти идеи, Н.Г. Чернышевский утверждает упрощённо натуралистический (биологический) принцип в антропологии и этике, устраняя тем самым дуализм человеческой природы и основное противоречие, на котором держится мораль: между долгом следовать нравственному добру и стремлением к личной пользе, счастью, т. е. между себялюбием и альтруизмом. Русские религиозные философы отмечают наивность этики Чернышевского, поскольку критерием добра он считал чувственный опыт человека, а всё остальное называл «метафизическим вздором». В этическом утилитаризме общее благо (благо общества) вытесняет высшее благо (спасение), мораль релятивизируется. Поскольку, согласно Чернышевскому, «всё зависит от обстоятельств, отношений», человек освобождается от совести и абсолютной ответственности за содержание и направленность своей жизни. Достижение человеком смысла жизни утрачивает тем самым нравственную основу и перемещается в область социального действия, изменяющего реальные, социально-политические и экономические условия жизни. Так нигилистическая этика стимулирует революционную, разрушительную политику, а сама политика отрывается от морали и превращается в самодовлеющий абсолютизм.

Позднее Н.А. Бердяев под влиянием идей Достоевского и его разоблачения утопических проектов Чернышевского подробно проанализировал диалектику превращения секулярного гуманизма в антигуманизм в теориях и практике революционеров-демократов и их последователей марксистов. Он обнаружил противоречи-

вость их мировоззрения в явлении безбожной религиозности, безблагодатного аскетизма, нигилистического морализма, в мечте об освобождении человека через его подчинение социуму, антикультурную направленность социализма.

Развитие смысложизненной проблематики в религиозно-философской мысли России конца XIX – первой половины XX вв. прошло ряд этапов: 1) противостояние Достоевского революционно-демократической идеологии шестидесятников (70-е гг.); 2) статьи и лекции в логико-психологическом аспекте (80-90-е гг.), философско-богословские труды; 3) идеи В. Соловьёва о всеединстве и богочеловечестве, придавшие проблеме смысла жизни человека тотальный характер; 4) следуя этой традиции, проблема получает универсально-синтезирующий характер на богатом конкретно-историческом материале (первая половина XX в.). Историческим и теоретическим рубежом здесь является выход сборника статей «Вехи» (1909), в котором русские религиозные философы окончательно размежевались со своим идейным противником революционной интеллигенцией, призывая её к покаянию и отказу от разрушительной идеологии, лишённой подлинной смысложизненной перспективы.

Творчество Ф.М. Достоевского оказало огромное влияние на русскую философскую мысль. Не случайно его творчество стало самостоятельной темой исследования у Соловьёва, Леонтьева, Мережковского, Шестова, Бердяева, Розанова, Н. Лосского, Булгакова, Зеньковского, Флоровского. Всех объединяет точка зрения относительно того, что можно считать главной темой философских воззрений писателя, – это проблема истинного смысла жизни личности, в которой писатель связал антропологию, этику и историософию.

Обозначим основные идеи Достоевского о смысле жизни человека, которые получили дальнейшее развитие в русской

религиозной философии. Прежде всего – «новизна» в самом православно-христианском принципе решения проблем человека и общества в эпоху господства позитивизма и утилитаризма. Онтологизируя антропологию и с этих позиций решая вопрос о предназначении человека, Достоевский убеждён, что человек есть существо «переходное», которое должно «преобразиться» и жить вечно. Без этой веры земная его жизнь опустошается, наполняется мелкими целями, становится бессмысленной. Если у Чернышевского мерой всех вещей становится человек, а смыслом его существования – социальные свободы, то у Достоевского – Христос и евангельская истина об освобождении человека от греха и смерти. Именно с Достоевского в русской религиозной философии начинается разоблачение секулярно-гуманистической антропологии и утопизма социалистической идеологии как воплощения аморального и антихристианского смысла жизни человека, грозящего, по его убеждению, величайшей катастрофой для европейской цивилизации и самоистреблением многих миллионов людей. В предвидении обнаружился, по определению И. Ильина, пророческий дар писателя.

Значительное влияние на русскую религиозно-философскую мысль оказал Л.Н. Толстой – гениальный писатель и проповедник, будивший искание смысла жизни в обществе, в котором в 70-е г. обострились религиозно-нравственные искания. В то же время его опыт веротворчества имел скорее не созидательные, а разрушительные последствия для русской истории начала XX в. Именно такая оценка жизнеучения Толстого преобладала у представителей русской религиозно-философской мысли – В. Соловьёва, Г. Флоровского, В. Зеньковского, Н. Бердяева, С. Франка, И. Ильина. Следует, однако, отметить, что среди критиков толстовства не было полного единства, расхождение обозначилось в оцен-

ках работы И. Ильина «О сопротивлении злу силою»: Д. Мережковский, Н. Бердяев, С. Франк, Г. Степун, В. Зеньковский не приняли жесткость оценок И. Ильина, нашедших поддержку у П. Струве и Н. Лосского.

Если у Достоевского русские религиозные философы отмечали глубину мысли, то у Толстого – противоречивость, сложность. Весь трагизм заключался в том, что гениальный русский писатель, глубокий мыслитель, посвятивший свою жизнь напряжённому поиску явленного Царства Божия, отверг путь достижения этого, то есть Церковь в её исторической действительности. Не случайно В. Соловьёв в Толстом прозревал черты грядущего антихриста – филантропа, гуманиста и вегетарианца, а святой Иоанн Кронштадский именно в нём видел одну из основных угроз православной вере и нравственному строю народа. Стараясь отразить всю противоречивость исходных позиций Толстого, отечественные философы использовали понятия «моральный нигилизм», «мистический натурализм», (Флоровский), «панморализм» (Зеньковский).

Остановимся подробнее на этапе возникновения проблемы смысла жизни в русской философии конца XIX в. Возвращаясь, по словам В. Соловьёва, «от Канта к Канту», продолжая традицию возрождения христианства, начатую славянофилами, а также под влиянием религиозно-нравственных идей Достоевского Н.Я. Грот в 1889 г. основывает журнал «Вопросы философии и психологии», ориентированный на религиозно-этическую проблематику. В своих публичных лекциях и журнальных статьях ведущие его авторы – Н.Я. Грот, А.И. Введенский, Н.И. Кареев, Л.М. Лопатин, В.В. Розанов, В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой – публиковали свои работы по проблеме смысла жизни как основании нравственности. Отправным пунктом рассуждений становится основное противоречие морали между свободой воли человека и

объективной заданностью морального закона, другими словами, естественным для человека стремлением к счастью и нравственным долгом. Для Канта выходом из этой антиномии служил постулат – вера практического разума в Бога и бессмертие души. Русские философы, сохраняя кантовский ход мысли, старались найти более глубокое метафизическое обоснование нравственного смысла жизни в единстве антроподицеи, теодицеи и культуродицеи. Проблема личного бессмертия, её логическая и психологическая необходимость обсуждалась также в журналах «Русская мысль», «Образование», «Русское богатство». Если в большинстве случаев проблема смысла жизни ставилась как теоретическая (т. е. в аспекте логики и этики), то В.С. Соловьёв придал ей конкретно-историческое звучание в концепции богочеловечества и миссии России в этом собирательном процессе.

Не углубляясь в вопрос о влиянии критической философии Канта на творчество каждого её представителя, что является предметом самостоятельного исследования, отметим, что она использовалась в противостоянии атеистическим, утилитарно-натуралистическим, рационалистическим тенденциям линии Чернышевского, в утверждении свободы и независимости личности как условия последующего экзистенциально-антропологического поворота в философии. Русская религиозная философия, наследуя критические идеи Соловьёва в адрес Канта, прорывалась от трансцендентализма к трансцендентности, от формального персонализма к конкретному, историческому человеку. Как отмечает С.А. Нижников, преодолевая Канта, русская философия шла к трансцендентизму (добавим, и от свойственного Канту просветительского утопизма и прогрессизма – к исторической конкретности, объединяющей смысл жизни человека и общества).

В отечественной философско-богословской мысли начала XX в. проблема смысла

жизни рассматривалась в контексте антроподицеи и теодицеи. Если последняя являлась традиционной темой для религиозной мысли, мучительно разрешавшей проблему происхождения и сущности зла, обесмысливающего жизнь человека, то антроподицея была связана с кантовским поворотом к антропологии. Как мы отмечали ранее, глубоко осознанное Кантом основное противоречие морали и утверждение свободы личности оказало влияние на всех русских мыслителей, которые, преодолевая недостатки его концепции, фокусировались на разработке христианской антропологии. В единстве с теодицеей получилась антроподицея – дословно «оправдание человека», учение о смысле земной (смертной) жизни человека в перспективе вечности в аспекте разрешения противоречия между субстанциональной личностью и эмпирической индивидуальностью, стремлением к смыслу и счастью. Заслуживает внимания значение славянского слова «оправдание» – ‘заповедь, правило, постановление’; «оправдать» – значит очистить, освятить, из чего следует, что оправдание человека состоит в его вере и жизни по заповедям.

В отечественной религиозной философии выделяются два основных подхода к оправданию человека: 1) базирующийся на принципах персонализма (М. Тареев, В. Несмелов, Н. Бердяев, Г. Флоровский) и 2) на принципах философии всеединства (В. Соловьёв, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк). В первом случае человек рассматривается как первоначало в противопоставлении миру, культуре, во втором – как проводник софийного начала, хотя и те, и другие возможность реализации духовных потенций человека отодвигают к «концу времён». Первый вариант антроподицеи исходит из кантовского морализма в решении вопроса о смысле жизни человека, но преодолевает его в христианской антропологии – учении о происхождении и сущности человека, его природе, предназначении,

трагической двойственности данности и заданности, необходимости спасения.

В разгар философских споров о смысле жизни на рубеже XIX-XX вв. вышло очередное издание книги святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению», в которой ставится вопрос о «последней» цели человеческой жизни, и утверждается этой целью *Богообщение*. Отмечая различные степени этого спасительного процесса, святитель уточняет: «Вся жизнь духовная состоит в переходе от мысленного Богообщения к действительному, живому, ощущаемому, являемому» [11, с. 178]. Тем самым, им восстанавливается правильное понимание христианства, в то время, когда у большинства людей бытовал «внешний» взгляд на христианство как на национальную традицию и красивые обряды (а не *Таинства*).

В этом же ряду конкретно-практического осуществления христианского смысла жизни стоит книга известного русского духовного писателя С. Нилуса «Великое в малом» (1903), в состав которой включена глава «Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни». Этот документ оказал значительное влияние на русскую религиозную философию XX в., которая утверждала идею *обожения* как цель человеческой жизни. По словам преподобного Серафима, *всё ради Христа сделанное добро есть только средство для стяжания человеком благодати Святого Духа* [8, с. 181].

Начало XX в. стало переломным для русской философии, которая оказалась в центре идеологической борьбы. «Переболев» марксизмом, на позиции религиозного сознания перешли многие представители русской интеллигенции, которые обратились к изучению внутренней, духовно-нравственной сферы личности и состояния культуры как социальной проекции личности, носительницы смыслов и ценностей. Мировоззренческий перелом,

связанный с осмыслением социально-политического кризиса страны 1905-1907 гг., обозначил начало нового этапа религиозно-идеалистического движения в русской культуре, отмеченного напряжёнными экзистенциальными исканиями и апокалиптическими предчувствиями, связанными с наступлением нового, XX в.

Время правления Александра III (1881-1894), вступившего на престол после убийства народовольцами Александра II, проходило, с одной стороны, под знаком решительной борьбы с террористами, а с другой – активной финансово-экономической, социальной и образовательной политики. Эти меры привели к бурному развитию капитализма в стране, что, однако, не консолидировало общество, но разделило его. В обстановке духовного упадка политический либерализм Николая II привёл к злоупотреблению данными свободами, дискредитации власти и росту антигосударственных настроений («Полилась грязь на трон и церковь», по словам Иоанна Кронштадского). Столыпинские аграрные реформы, церковное строительство укрепляли скорее внешнюю мощь. Атмосферу неопределённости, разброда и метания начала XX в. и кануна Первой мировой войны достоверно и ярко передают в своих произведениях Чехов, Горький, А. Толстой, Блок, поэты-декаденты, художники-модернисты. Стиль русского модерна как художественное выражение эпохи сформировался в атмосфере смысловой жизни опустошения и должен рассматриваться как его мнимое заполнение, эстетическая стилизация жизни, «уход» в красоту. Переход к буржуазному укладу жизни сопровождался в обществе (особенно – столичном) нравственным кризисом (что проявилось в эпидемии самоубийств, увлечении спиритизмом, наркомании, разврате, распаде семьи). Из анализа исторического опыта перехода России к капитализму за последнее столетие В. Тростников делает вывод, что

«принятие «рыночных отношений» в качестве главного принципа жизнеустройства для нашей цивилизации не подходит – он ей противопоказан» [15, с. 45]. В то же время простой благочестивый народ тянулся к старцам – число паломников, посещавших их, исчислялось миллионами.

В ситуации идейного выбора религиозно-философское мировоззрение интеллигенции получило своё обоснование в сборнике «Проблемы идеализма», в ежемесячнике «Русская мысль», выходившем под руководством П.Б. Струве. Именно Струве, по свидетельству С.Л. Франка, «явился на пороге... веков родоначальником движения русского идеализма, который развился вскоре в русскую религиозную философию» [13, с. 576-577].

В Петербурге создавались кружки, общества, в которых проходили диспуты, религиозно-философские собрания совместно с представителями православного духовенства. В Москве под руководством Бердяева, Булгакова, Е. Трубецкого и Эрнста было организовано общество памяти Вл. Соловьёва, издательство «Путь». Всё это было направлено на преодоление материализма, позитивизма на пути к христианскому культурному обновлению во всех сферах общественной жизни.

Продолжением этой линии и центральным событием был выход книги «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909), в которой её авторы выступили с критикой революционных идей интеллигенции, предложив новое мировоззрение, которое продолжало линию славянофилов, Достоевского, Соловьёва. Разработка проблематики смысла жизни человека в русской мысли XX в. связана с историософской концепцией «русского социализма», шире – с идейной и политической борьбой в России относительно перспектив развития страны, понимания её исторического предназначения, роли интеллигенции в его реализации. Констатируя идейный и

мировоззренческий раскол в культурной элите российского общества как своего рода «духовную болезнь», авторы «Вех» предупреждали о его катастрофических последствиях. Размышляя об особенностях этого раскола, историк русской литературы М. Гершензон формулирует две противоположные идейные платформы в социальном реформировании, две веры, утверждавшие примат или духовной жизни общества, культуры, или политической сферы и, соответственно, эволюционных или революционно-насильственных форм политической борьбы. Для русских философов, занимавших первую позицию, эта идеология представлялась глубоко ошибочной, антропологически не обоснованной, а потому практически бесплодной и даже опасной, ведущей не к освобождению народа, а к его самоуничтожению.

В ситуации господства революционного хаоса в 1918 г. Е.Н. Трубецкой издал свой итоговый труд «Смысл жизни». Не случайно, но закономерно, гносеологический вопрос об условиях познания смысла жизни как Истины стал для него главным. Стремление к смыслу как к абсолютному благу он рассматривает в столкновении с проявлениями *бессмыслицы*, *абсурда жизни*. Сошлёмся в этом утверждении на яркое и сильное изображение Е.Н. Трубецким картины мировой бессмыслицы, преодолеваемой самим фактом сознания суеты: «Мир бессмысленен; но я это сознаю, и постольку моё сознание свободно от этой бессмыслицы» [10, с. 277]. Используя приём «картезианского сомнения», он делает вывод о существовании точки опоры мысли «вне её»: она «не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы не была озарена каким-то смыслом». Но не только мысль, но и чувство, и воля (интуиция) свидетельствуют о Всеединном смысле, представленном в трёх аспектах: «Полнота жизни как единая цель для всего живущего – таков предмет искания всякого

жизненного стремления; единая истина для всех – таково предположение всякого сознания вообще, и, наконец, единая правда для всех, таково предположение нравственного сознания» [10, с. 283].

Утверждая единство логоса и смысла, Е.Н. Трубецкой представлял его не в форме логической дефиниции понятий, но описывал как процесс, в котором совмещаются множество чувств и мыслей и который совершается не в обособленном индивиду, но в живом общении с другими людьми в Боге, соборно, в Церкви, или, иными словами, истинный смысл человеческой жизни открывается тем, кто живёт церковно, поскольку истина – только в Церкви. Находясь в русле традиции всеединства и понимая смысл и высшую цель бытия в том, чтобы «весь мир стал воплощением Христа», Трубецкой уверен, что найти и понять смысл жизни можно лишь в Церкви, приобщаясь к Христу в Евхаристии и становясь членами тела Христова, – здесь начало осуществления этого смысла. Откровение Божественного смысла в человеческой мысли как результат действия этого таинства Е.Н. Трубецкой описывает так: «Ум озаряется через сердце, в вере; живущий в сердце Дух Божий дарует прозрение и приводит к ведению всеобщего смысла» [10, с. 446]. Именно в вере, как высшей активности человеческого сознания, происходит восхождение от явления к смыслу, «узнавание» данного *внебожественного* явления в вечной *божественной* истине. Поскольку вера берётся им не только в теоретическом, но и в практическом аспекте, то и обычные дела, полагает он, наполняются смыслом, если они выполняются как послушание, служение Богу и ближним.

В завершение нашего обзора работ русских религиозных философов о смысле жизни обратимся к наиболее значительной из них книге «Смысл жизни» С.Л. Франка, написанной им в 1925 г. в эмиграции для христианской молодёжи. Рассуждения о

поиске смысла жизни он, как и Е.Н. Трубецкой, начинает с анализа феномена бессмыслицы жизни как проявления не-свободы, как-то: господство средств над целями, недостижимость благих целей и истинного счастья, получение результатов, прямо противоположных ожидаемым и т. п. Кроме указанной работы, к тайне бессмыслицы С.Л. Франк обращался в книгах «Крушение кумиров», «Духовные основы общества». Ещё раньше о феномене бессмыслицы писал В.С. Соловьёв в статье «О законе исторического развития».

Вникая в суть многообразных целей, которые ставит перед собой человек, С.Л. Франк, в согласии с Е.Н. Трубецким, отмечает в них «тоску по всеединству», потребность человека в полноте жизни – совершенной и вечной (бессмертной), поиск покоя и полноты совершенства в единстве правды, любви и красоты. Анализируя содержание этих понятий, он приходит к выводу об их сверхэмпирическом, «сверхмирном», «ином» происхождении. Пытаясь опровергнуть возможные обвинения в фантастичности и вымышленности мечты о вечном блаженстве как искомом смысле человеческого существования, философ противопоставляет духовное бытие и существование в эмпирическом мире.

Размышляя с этих позиций о соотношении целей и средств, С.Л. Франк заключает, что по-настоящему осмысленны те действия человека, в которых смерть принимается в расчёт, точнее, те, которые осознанно направлены на преодоление смерти. Эта высшая цель жизни, которая уже не может быть средством, но «разумна в себе, как таковая», и есть *causa finalis*, абсолютное благо. Понятно, что его позиция принципиально религиозна и отличается от той, в которой утверждается самоценность земной жизни, отсутствие цели жизни вне её самой. Максимальное выражение этой позиции он видит в нигилистической концепции Ницше, в которой ценности уста-

навливаются позиции «жизнь для жизни» – физиологического сохранения определенного способа жизни. И более конкретно: «Для того, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: *существование Бога* и наша собственная причастность ему, достижимость для нас *жизни в Боге, или божественной жизни*». К этому выводу С.Л. Франк приходит через ряд логических умозаключений, основываясь на историческом опыте решения основного этического противоречия между потребностью души *служить абсолютному благу*, которое есть объективная, самодовлеющая ценность, и стремлением к благу в субъективном смысле, как приятному, полезному, являющимся средством для нас, *самоценных*.

Субъективное счастье, радость, наслаждение, с точки зрения философа, не имеет смысла, так как не отвечает на мучительный вопрос «для чего?», «а что потом?». Выходя из противоречия морали, С. Франк с православно-христианских позиций пытается совместить объективное и субъективное благо как условие осмысленной жизни в вечной божественной Жизни, «в которую вольётся и которою всецело пропитается наша жизнь» и станет поэтому «объективно полной, блаженно удовлетворенной». Далее, рассуждает он, вечная жизнь должна быть не только отдалённым будущим, но составлять глубинную основу нашей настоящей жизни. Такое благо, которое осмысляет нашу жизнь, он видит в *любви*, но опять же, не «земной», жаждущей обладания и чувственных наслаждений, но христианской, аскетической, которая является «механизмом» объединения личного счастья и абсолютного блага. Вдумываясь всё «глубже», Франк убеждается, что такое совмещение возможно только во Христе, он – Путь, Истина и Жизнь [14, с. 514-521]. Важно подчеркнуть, что «память смертная» служит критерием всех жизненных ценностей.

Примечательны в этой связи рассуждения С.Л. Франка об откровении как са-

мообнаружении, теофании «самого Бога в глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины» [15, с. 225]. Иными словами, Бог имманентен человеческой душе, удостоверяет объективность открытого смысла жизни. Откровение отождествляется им с верой, духовным опытом, который «носит характер некой «встречи» с Богом».

Вывод. При исследовании проблемы смысла жизни в русской культуре, социальных идеалов и проектов будущего России были выявлены две линии. Одна следовала традиции в утверждении духовно-нравственного смысла жизни. На этой основе, начиная с Соловьёва, следующее поколение его последователей ориентировались на обновление смысла деятельности человека внутри Церкви как объективного условия духовной жизни. В свою очередь, в рамках религиозного направления обозначились два варианта: 1) эскапизм – уход от Церкви, а также культурного и социально-политического творчества (Толстой); 2) превращение культуры и человеческого творчества в кумира, отречение от Церкви во имя культуры (Розанов, «новое религиозное сознание», русские декаденты). Русское религиозно-философское возрождение, начавшись в 90-х гг. XIX в. с проблематизации смысла жизни, проходило в оппозиции ко второй линии – к революционно-демократической интеллигенции, марксистам, сводившим смысл жизни к социально-политической борьбе за радикальное переустройство общества. Противостояние этих типов понимания смысла жизни определяет своеобразие и перипетии русской истории в XX в., современные перспективы развития страны.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Т. 1. – М.: Наука, 1997. – 336 с.

3. Зайцев К., архим. Чудо русской истории. – М.: НТЦ Форум, 2000. – 863 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 1. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 544 с.
5. Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994. – 533 с.
6. Концевич И.М. Оптиная Пустынь и её время. – Серг. Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Владимир: Владимирская епархия, 1995. – 607 с.
7. Митрополит Иоанн (Снычёв). Русская симфония. Очерки русской историософии. – СПб.: Царское Дело, 1998. – 494 с.
8. Нилус С.А. Беседа преподобного Серафима с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни. // Великие русские старцы: жития, чудеса, духовные наставления. – М.; 2001. – 944 с.
9. Тростников В.Н. Быть русскими – наша судьба. – М.: Грифон, 2009. – 192 с.; ил.
10. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс – Культура, 1994. – С. 243-488.
11. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению: Краткий очерк аскетики. – М., 1899. – 308 с.
12. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс: Вильтис, 1991. – 600 с.
13. Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – 592 с.
14. Франк С.Л. Смысл жизни / Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс, 1994. – С. 489-583.
15. Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

УДК 1(091)

Маркина Е.П.

Орловский государственный университет

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ В.И. ВЕРНАДСКОГО

Ye. Markina

Orel State University

V.I. VERNADSKY'S UNDERSTANDING OF MAN

Аннотация. Статья посвящена проблематике интерпретации человека в творчестве В.И. Вернадского. Основной акцент делается на исследовании сущности человека, а также будущем всего человечества. В творчестве мыслителя рассматривается взаимовлияние человека и космоса, человека и окружающего мира, а также обосновываются принципы нового отношения человека к природе и требовательного отношения к себе, своей деятельности. Человек у В.И. Вернадского выступает как разумное и творящее существо, а также рассматривается как единство физиологической, социальной и психической сторон его существования. Именно этому учёному удалось рассмотреть будущее человечества в тесной взаимосвязи с жизнью отдельного человека, космоса, природой и Вселенной.

Ключевые слова: будущее, Вселенная, единство, культура, природа, роль, судьба, человек.

Abstract. The article is devoted to the problems of understanding the human in works by V.I. Vernadsky. The main emphasis is put on the study of the nature of man, as well as the future of all mankind. In the works of the thinker the interrelationship of man and the universe, man and environment are considered. The author justifies the principles of mankind's new attitude towards nature and itself and its activities, which becomes more exacting. In V.I. Vernadsky's works man is treated as an intelligent and creative being, a unity of physiological, social and psychological aspects of his existence. V.I. Vernadsky managed to consider the future of mankind in close connection with the life of an individual, cosmos, nature and the universe.

Key words: future, the universe, unity, culture, nature, role, destiny, person.

Актуальность изучения сущности человека, его дальнейшей судьбы, будущего всего человечества в целом можно объяснить остротой насущных проблем общества и требованием помощи в их разрешении не только в теории, но и на практике. К теоретикам исследования внутреннего мира и предназначения человека можно отнести одного из представителей русского космизма – В.И. Вернадского, заслуга которого состоит в том, что он предупреждает о негативных последствиях разрушения связей человека и природы, а также исследует дальнейшие пути их преобразования. Ему принадлежат представления о космической сущности жизни, непрерывности биологической и социальной эволюции человечества, циклическом характере эволюционного процесса во Вселенной. Этот учёный усматривает предназначение человека как главного гаранта прогрессивных эволюционных преобразований во Вселенной.

В центр своих воззрений мыслитель поставил идею о гармонии человека и космоса, понимая последний как мир человека. Философская позиция философа основана на придании особой роли человечества в сохранении, преобразовании и развитии не только

биосферы, но и космоса в целом. Человек, природа, культура и Вселенная, в понимании В.И. Вернадского, едины. Философ пишет: «Как часть планетного земного живого вещества мы инстинктивно и бессознательно ярко чувствуем загадку своего существования и существования всей жизни. Это самое глубокое проявление самосознания, когда мыслящий человек пытается определить своё место не только на нашей планете, но и в космосе» [6, с. 50].

Загадку жизни человека учёный пытался разрешить всеми путями: религиозным подъёмом, личной религиозной интуицией и религиозным, коллективным, веками длящимся творчеством. В целом жизнь человека есть явление космическое, а не специально земное. При этом жизнь вечна, поскольку вечен Космос. Объединив усилия, люди могут прийти к лучшей жизни. В итоге человечество должно стать единым целым, а человек – выступить активным деятелем Вселенной и составной частью природы [1, с. 19-20].

В.И. Вернадский показывает, что диалектическую формулу «жить – значит умирать» нельзя понимать однозначно. Вопрос о взаимодействии жизни и умирания остаётся у автора открытым. *Умирать*, по его мнению, не значит *умереть*.

Он признаёт закономерность старения и неотвратимости смерти. Возможно воспроизводство нового биологического вида человека, наделённого более устойчивыми равновесными механизмами жизненного процесса. Благодаря сознательному вмешательству Homo sapiens преобразуется в более совершенный биологический вид, обеспечивающий возможность регенерации всех органов и всего организма в заданном направлении.

Представления о человеке тесно связаны с проблемой его бессмертия. По мнению В.И. Вернадского, человечество должно стать автотрофным существом: вместо употребления в пищу других организмов

начать использовать энергию солнечных лучей. Таким образом, автотрофность должна привести к бессмертию человека [1, с. 18].

Развитие и совершенствование человечества, считает мыслитель, будет состоять «в изменении форм питания и источников энергии, доступных человеку». Учёный имеет в виду овладение энергией Солнца, а также «непосредственный синтез пищи, без посредничества организованных существ», умение поддерживать свой организм, как поддерживают растения – из самых элементарных природных неорганических веществ. Идея автотрофности предполагает творчески-трудовое обретение такого нового способа обмена веществ с окружающей средой, который не будет иметь конца [5, с. 253].

В автотрофном человеке, сознательно и активно осуществляющем своё творческое самосозидание, уже изначально заложена потенциальная возможность перейти в действительность. Заслуга учёного в том, что он высоко оценивал возможную реализацию идеала автотрофности не отдельно человека, а всего человечества в целом.

Учёный считает, что «духовная творческая работа» каждой личности неизбежно накладывает отпечаток «на весь духовный облик человечества» и «одновременно неуловимыми путями отражается на окружающих». «Если бы даже данной личности не удалось реально воплотить в жизнь ею созданное, – утверждал он, – то само существование её творческой работы есть уже акт в жизни общества» [7, с. 288].

Позицию В.И. Вернадского о смерти и бессмертии разделяет И.В. Вишев. По его мнению, в творчестве представителей русского космизма, В.И. Вернадского в частности, бессмертие общества, обеспечиваемое на основе бессмертия индивидов, предпочтительнее. Смена поколений есть лишь смена биологического носителя психики, использующейся в качестве реа-

лизации индивидуального сознания. При этом с уходом очередного поколения исчезают ценные, уникальные возможности отдельных лиц. Именно поэтому в обществе возникает потребность сохранять каждую личность, способную творить и творчески преобразовать мир [9, с. 193].

В.И. Вернадский утверждает, что человеческая личность самодостаточна. «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей – Homo sapiens и его геологических предков *Sinanthropus* и других. Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы» [4, с. 218]. Для исследователя появление человека в ряду восходящих жизненных форм означает, что эволюция переходит к употреблению новых средств – психического, духовного порядка. Действительно, эволюция в своём первом мыслящем существе произвела небывалое орудие своего дальнейшего развития: разум, обладающий самосознанием, возможностью глубинно познавать и преобразовывать себя и мир. Человек – кульминация спонтанной, бессознательной эволюции, но вместе с тем и начало предпосылки для нового, разумно направленного этапа самой эволюции [10, с. 12].

Мыслитель представляет себе человека глубоко сознающим свою ответственность за судьбу родной страны, а также обладающим общественным темпераментом и гражданским мужеством – и приходит к выводу: «всё, что делается в обществе и государстве, так или иначе на тебя ложится», а поэтому необходимо «стараться, чтобы оно шло к твоему идеалу...» [10, с. 23].

Когда В.И. Вернадский в своей философской работе «Научная мысль как планетное явление» размышляет о новых «общечеловеческих действиях и идеях», которые возникли в XX в. как одна из предпосылок перехода от биосферы к ноосфере, он выделяет, прежде всего, проблему «продления жизни, ослабления болезней для всего

человечества», полагая, что «остановлено это движение быть не может» [10, с. 16].

Изучая и наблюдая за изменениями биосферы, учёный отводит особую роль в ней человеку, появление которого – показатель новой эры в истории планеты. Человек представляет собой геологическую силу и вместе с тем существо общественное, которое, по мнению философа, способно коренным образом качественно изменить биосферу. Таким образом, учёный отмечает, что эволюция, происходящая в биосфере, приводит к эволюции самой биосферы, которая под влиянием человеческой деятельности переходит в новое состояние – ноосферу, сферу разума. В.И. Вернадский связывает возможную реализацию идеи бессмертия человека, который становится бессмертным, когда его мысль соединяется с ноосферой [2, с. 18-19].

В учении о ноосфере учёный разрабатывает цель биосоциального и геокосмического развития человечества, вытекающую из логики развития человеческого разума, эволюции его научного и философского творчества, из логики развития научно-организационной и общественной деятельности, а также логики всей социальной эволюции человечества. По его мнению, в эволюционные перспективы ноосферы включаются не только планетарное единство и умножение коллективной творческой мощи человечества, но и глубинные запросы каждой личности. Принцип родового триумфа в ущерб отдельной особи, торжествовавшей в животной эволюции, на стадии человека является трагическим анахронизмом, требующий своей отмены.

В.И. Вернадский считает, что в XX в. возникли значительные материальные факторы перехода к ноосфере, к осуществлению идеала сознательно-активной эволюции. Первый из этих факторов – *вселенность* человечества, то есть «полный захват человеком биосферы для жизни». Ко второму фактору относится единство

человечества. Философ утверждает, что в наше время единство стало «двигателем жизни и быта народных масс и задач государственных образований». Третий фактор – *омассовление* общественной, исторической жизни, когда «народные массы получают возможность сознательного влияния на ход государственных и общественных дел» [10, с. 17].

Человечество едино, и это единство проявляется прежде всего в формах жизни, которые углубляют и укрепляют его незаметно для человека, стихийно, в результате бессознательного к нему устремления. В течение долгих поколений единство человеческих обществ, их общение и стремление к проявлению власти над окружающей природой – проявились стихийно, прежде чем выявились и были осознаны идеологически [5, с. 135]. «Образование ноосферы из биосферы требует проявления человечества, как единого целого. Ему кажется, что оно может быть воплощено в едином для всей планеты «всемирном государстве». Однако это утопия», – пишет В.И. Вернадский [8, с. 164].

Стоит отметить, что этому учёному удалось масштабно и глубоко понять роль человека в системе космической эволюции. «Мыслящий человек, – подчёркивал он, – есть мера всему. Он есть огромное планетарное явление» [8, с. 276]. По своей мощи и влиянию на преобразование нашей планеты роль человека, его практическая деятельность сравнима с геологической силой, во много раз ускоренной во времени.

Оптимистический взгляд В.И. Вернадского на человека опирался на веру в его возможности разумно, экономно, со знанием дела распорядиться ресурсами планеты, добиться органичного единства между человеком и природой, в переходе биосферы в ноосферу.

В ходе становления ноосферы возрастает роль личностного начала. Ноосфера сможет проявить заложенные в ней возможности лишь в той мере, в какой личность будет освобождена от всех оков и стоящих

на её пути препятствий, в какой она действительно станет свободной. Личность – это духовная *микровселенная*, стоящая на пересечении путей земных и космических, – не только мощнейший аккумулятор внешних влияний, но и активно действующая сила космоса, требующая к себе величайшего уважения. «Каждый человек – незаменим!» – пишет В.И. Вернадский.

Вместе с тем человек в своих антропологических, социальных, исторических гранях – существо ещё далеко не совершенное, в определённых моментах «кризисное». Учёный строит предположение, что человек не есть завершённое создание и не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. По всей вероятности, человек есть промежуточное звено в длинной цепи существ, которые имеют прошлое и будут иметь будущее, будут обладать более совершенным мыслительным аппаратом.

Человек есть не просто некое «привилегированное создание», отличающееся от остального мира своей разумной исключительностью. На человека возлагается огромная ответственность. Независимо от своей воли, он находится в роли «мозга и управленца Вселенной». Однако, по мнению мыслителя, человек не должен стоять на месте обретенного им «промежуточного» статуса, а должен постоянно восходить, подчиняясь закону эволюции.

Подводя итог вышеизложенному, следует отметить, что человек у В.И. Вернадского выступает как разумное и творящее существо, способное познать тайны бытия и овладеть ими, поставить силы природы на службу своим интересам. Человек – единство физиологической, социальной и психической сторон его существования, он – цельное и исторически развивающееся существо, ведущее свою деятельность на основе познанной необходимости и стремящееся к осуществлению своей свободы.

Учение о ноосфере, разработанное В.И. Вернадским, является не только новой

моделью бытия, социоприродного гомеостаза, но также новой философией, новой научной картиной мира и новым качеством человека. Учёный глубоко осознавал меру мужества, необходимую интеллекту, разуму, для поиска истины и правды, делая вывод о том, что человечество сможет спасти только мужество его разума. Именно В.И. Вернадскому, учёному, философу, исследователю, удалось рассмотреть будущее человечества в тесной взаимосвязи с жизнью отдельного человека, Космоса, природой и даже Вселенной. Для него ноосфера является важным этапом в истории Земли, а не человечества, и при этом, как бы история не развивалась, человечество вступит в ноосферу. Видимо, он ошибался. Сейчас как никогда видно, что человечество в XX в. не сделало шага к ноосфере, оно подошло к мировой катастрофе. Будущее человечества находится сегодня под вопросом, и поэтому всё человечество в целом должно за него бороться [3, с. 119-120]. Однако человек уже сегодня стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство, о чём когда-то мечтал философ.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Авдеева Е.В. Космистская антропология единства мира в отечественной культурной и философской традиции (конец XIX – середина XX вв.): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Белгород, 2007. – 23 с.
2. Бараусова Л.В., Лысенко Н.Н. Человек на пороге XXI века // Философские науки, №11. 1990. – С. 119-120.
3. Башкова Н.В. Проблема преобразования человека в философии русского космизма: В.И. Вернадский, Н.К. Рерих, Е.И. Рерих, К.Э. Циолковский: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Тула, 2004. – 192 с.
4. Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Проблемы биогеохимии: Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. – М.: Наука, 1980. – С. 228-245.
5. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки / Сост. М.С. Бастракова, И.И. Мочалов, В.С. Неаполитанская, Н.В. Филиппова, А.Д. Шаховская. – М.: Наука, 1981. – 359 с.
6. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни / Сост. М.С. Бастракова, И.И. Мочалов, В.С. Неаполитанская. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 50.
7. Вернадский В.И. Памяти П.К. Алексата // Вернадский В.И. Труды по истории науки в России. – М.: Наука, 1988. – 468 с.
8. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1998. – 348 с.
9. Духанин В.Н. и др. Вишев И.В. Радикальное продление жизни людей // Духанин В.Н., Жаров А.М., Фролов Ю.П. // Философские науки, № 7. 1991. – 193 с.
10. Иовчук М.Т. Будущее человечества // Философские науки, № 5. 1968. – С. 17.
1. Авдеева Е.В. Космистская антропология единства мира в отечественной культурной и философии

УДК 13;130.3

Неганов В.В.

Московский университет МВД России

ПРОБЛЕМА НАВРСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ

V. Neganov

Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia

THE PROBLEM OF MORAL IMPROVEMENT IN THE CAPPADOCIAN SCHOOL TRADITION

Аннотация. В статье систематизированы и проанализированы важнейшие категории нравственного совершенствования человека, сформулированные в творениях мыслителей каппадокийской школы на основании переосмысления положений античной философской мысли и раннехристианского наследия. Актуальность темы подтверждается постоянным интересом к проблеме совершенствования человека и в эпоху патристики, и в современности. Автором установлено, что предельной нравственной задачей человека, с точки зрения каппадокийцев, является достижение добродетели, которая по своей природе безгранична, а стремление к ней не имеет конца.

Ключевые слова: философия, человек, нравственность, добродетель, духовность, совершенствование, каппадокийцы.

Abstract. The article systematizes and analyzes the most important category of moral perfection of man, formulated in the works of the thinkers of the Cappadocian school on the basis of rethinking the provisions of classical philosophical ideas and early Christian heritage. The relevance of the subject is confirmed by a continuous interest to the problem of improvement of the human in the Patristic Era and at present. The author claims that from the Cappadocian point of view of the utmost moral task of man is the attainment of virtue which is boundless by nature and the longing for which is limitless.

Key words: philosophy, human being, morality, virtue, spirituality, improvement, the Cappadocians.

Вопрос о возможности, необходимости и цели нравственного совершенствования человека на протяжении всей истории является одним из основополагающих. Каппадокийцы соединили в своих трудах различные аспекты антично-христианской мысли, равно богословской и философской. Как ученики, хотя и “косвенные”, Ириней Лионского, они восприняли существенные грани его мирозерцания, во многом отличные от александрийских [9, с. 40]. Воспитанные с детства в правилах ортодоксии, они «не предоставляли права философскому гносису перерабатывать положения веры, а только обосновывать их, связывать и выяснять» [8, с. 809]. Несмотря на это, каппадокийцы «с отрицанием оригенизма как такового соединили защиту александрийской духовности» [13, с. 118], а их мировоззрение «явило собой первую форму неоплатоническо-христианского синтеза» [4, с. 150]. Поскольку патристика явилась посредницей между античностью и средневековьем, применение Библии в гуманитарных целях имело далеко идущие последствия. Утверждение библейской доктрины божественного происхождения языка

привело к преобразованию античного гимназия в систему преподавания «тривиума», в состав которого теперь фактически входили грамматика, риторика, богословие, а диалектика и науки «квадривиума» становились служебными [5, с. 17]. Библия должна была теперь стать главным основанием всего понятийного аппарата философской мысли. Христианские мыслители критически оценивали античную культуру, выделяя в ней совместимое со словом Откровения и отделяя несовместимое. В связи с этим возникла проблема философского толкования Библии, вполне определенно поставленная в Александрийской школе, где утвердился метод аллегорического толкования Священного Писания. На Востоке александрийскому методу толкования Библии противостояла антиохийская традиция с её историцизмом [2, с. 18], а в Малой Азии – влиятельное на Западе богословие св. **Ириней Лионского**, в котором отрицалась характерная для философии того времени тенденция к спиритуализации в трактовке человека и космоса. Вместе с тем, по глубине теоретической разработки насущных философских проблем Александрии уступали все другие центры распространения христианского учения [7, с. 15]. Александрия стала главной ареной борьбы между православными и арианами, и это ещё более возвеличило её значение, особенно когда местные архиепископы Александр и, позднее, Афанасий Великий в своей полемике с еретиками представили триадологию и христологию в том виде, в каком их принял **I Вселенский Собор 325 г. в Никее**. Подобных взглядов придерживался в III в. св. Григорий Чудотворец – миссионер в провинциальной Каппадокии, который отстаивал ортодоксальные триадологические воззрения, сделавшиеся содержанием «никейского» богословия. Каппадокия, находившаяся всегда «на окраине культурной жизни Церкви, достигла своего славного времени при Василии (Кесарийском), Гри-

гории Назианзине и Григории Нисском» [14, с. 64] и дала своё скромное имя наиболее влиятельной школе «золотого века» патристики.

Неоплатонизм был завершением античной философии, попыткой объединить все её достижения во всеобъемлющей системе. Он продолжал развиваться с III по VI вв. н. э. Каппадокийская школа дала христианскую интерпретацию многих вопросов, поставленных в рамках этого движения мысли. Понятие «христианский платоник» включает в себя два значения: платоник, укрепляющий и трансцендирующий с помощью веры свои умозрения (например, блаж. **Августин** и **Иоанн Филопон**), и христианин, мыслящий и выражающий свою веру в терминах, понятных платоникам (каппадокийцы и преп. **Максим Исповедник**). Антропология каппадокийцев является наглядным примером их библейско-философского синтеза, поскольку человек в понимании христиан, как и философов, был существом, объединяющим в себе два мира – небесный и земной, идеальный и материальный; был божественным образом среди видимого и представителем вещественной вселенной среди невидимого. Философская антропология представляла собой как бы портик, с которого каппадокийцы обращались к современникам со словом христианского учения о цели человеческой жизни. По утверждению Дж.Ф. Кэллахана, «традиционные философские и научные теории применялись Василием или Григорием (Нисским) к обсуждаемым ими проблемам не механически, так как «мудрость мира» была усвоена ими как органическая часть их собственной интеллектуальной жизни» [10, с. 53-54]. Следует отметить, что философия в творчестве каппадокийцев претерпевала изменения, носившие характер внутреннего развития, закономерности которого зависели от оценки философских положений с точки зрения христианского

Священного Писания. Плоды этого развития, ставшие достоянием всей христианской культуры, представляют значимость не только для историко-богословского, но и для историко-философского осмысления. Прежде всего, фидеизм каппадокийской школы предполагал не отрицание философствующего разума, а его превосхождение. Философские идеи занимали важное место на пути к высшим, духовным созерцаниям. Философия рассматривалась как неотъемлемое звено дидактики, принимающей гомилетическую форму, в связи с чем она нередко сливалась с риторикой. Догматические вопросы, выносимые на широкое обсуждение, имели характер спора об определениях и требовали выработки точного понятийного аппарата. Среди них антропологические вопросы обладали значением интегральных, так как в ракурсе антропологии пересекались друг с другом проблемы христологии, теории познания, соотношения духа и материи, теодицеи, провидения и предестинации, Откровения, герменевтики, эсхатологии. Таким образом, философия продолжала быть важной частью христианской проповеди, хотя и не являлась руководящим началом при построении христианского мировоззрения. Исследование каппадокийской антропологии позволяет представить соотношение философии и библейской веры как соотношение научного языка, позволяющего выработать точную терминологию, и религиозного смысла, выражаемого средствами этого языка.

Существенным, если не ключевым, вопросом для исследования антропологической проблематики учения каппадокийцев является связь их богословия и античной философии, особенно неоплатонизма. Логика изложения антропологии каппадокийцев основана на утверждении о различении «трёх состояний в жизни всего человечества: первобытного – идеально-го, невинного; настоящего – греховно-

го и будущего – возрождённого», а также важности различения этих состояний человеческой природы и соответствующих им изменений, которые «не были ещё достаточно раскрыты церковными писателями» [1, с. 182]. Идеей антропологической теории каппадокийских мыслителей стало учение о трёх состояниях человеческой природы: исходном, повреждённом и ожидаемом. Учение каппадокийцев вбирает идеи, воспринятые ими непосредственно из Библии или через посредство ортодоксальной традиции. Ключевые идеи соотносятся у каппадокийцев с собственными философско-теологическими воззрениями общего характера.

Предельной нравственной задачей человека, с точки зрения каппадокийцев, является достижение добродетели, которая по своей природе безгранична, а стремление к ней не имеет конца. Глубокая убежденность в том, что «спасение» подразумевает не только избежание смерти, но «иной образ жизни, претворение самой природы» [5, с. 109], и что «новый Адам», каковым во Христе становится всякий человек, не есть лишь возвращение к «первому Адаму», но приобретение чего-то превосходного, – предполагала существенный пересмотр идеи совершенства человека, бытовавшей ещё со времен мифа о «золотом веке». Цель жизни заключается, по мысли каппадокийцев, не в том, чтобы вернуться в прежнее состояние, а в достижении того, чего не достиг Адам. Иными словами, христианин видит перед собой, как идеал, не то совершенство, которое изначально заложено в человеческое существо законами природы, а совершенство Богочеловека Иисуса Христа. В этом совершенстве снимается та дуальность человека, которая была дана ему для испытания и упражнения в добродетели. «Я желаю, – писал св. Григорий Богослов, – с Христом соумереть, чтобы с Ним и совосстать, имея всё Христово: и ум (λόγος), и тело (δέμας), и гвозди, и воскре-

сение» [5, с. 109]¹. Главой *полноты* человечества, к Которой принадлежат все люди, способные к вечному совершенствованию, является Богочеловек, обладающий полным и безусловным совершенством, – Иисус Христос. Благодаря «главе», всё «тело» также является безупречным, хотя оно и не равноценно во всех частях, и не просто. Л.П. Карсавин замечает, что «движение» к Богу есть в то же время «стояние» в добродетели [3, с. 122]. Понять эту диалектику можно через призму учения апостола Павла, согласно которому Христос распространяет Свои личные качества на всю Церковь, питая её Своим телом в буквальном смысле, так что в перспективе вся Церковь есть Христос в одной Богочеловеческой и во множестве человеческих ипостасей. «Он воспринимает мою плоть, – пишет Григорий Богослов, – чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь восприимлет худшее; но это боголепнее первого, это выше для имеющих ум» [5, с. 111]. Связь обновлённого человечества с Логосом со времён апостола Павла представлялась как связь тела со своей главой (Еф. 5, 23). На этом особенно настаивали каппадокийцы в своём нравственном учении: если тело будет в подчинении у главы, плоть – у разума, человек у Христа, то грех будет побеждён, и путь к совершенству открыт. Единство человеческого рода, который до сих пор разделён многообразной враждой, осуществляется таким же образом: «... Всякая глава, – рассуждает Григорий Нисский, – имеет одно естество и сущность с подчинённым ей телом, и некое сродство соединяет отдельные члены в единое целое, производя сочувствие и согласие целого с

частями. <...> Итак, чтобы тело пребывало цельным по своему естеству, необходимо, чтобы и отдельные члены были соединены с Главой, будучи по существу своему вполне тем же, что и Глава» [5, с. 111]. Вездеприсутствие Христа в Церкви есть и залог вечного совершенствования человека, и его осуществление в предельном смысле, так, что каждая личность, хотя и никогда не достигнет «конца» совершенства, будет на всех этапах пути видеть его исполнение в своём Вожде и Спасителе, открывая всё новые грани величия своей собственной, теперь уже *тварно-нетварной* природы. Это даёт возможность человеку надеяться на «всецелое познание (озарение – ἁλλοψιν) Святой Троицы <...> в самом Христе» [5, с. 111], если только «всецелое» понимать динамически, а не статически. Отсюда можно выявить и требование, предъявляемое каппадокийцами к самому человеку. Если «мера» совершенства есть Христос, то «мера» участия в этом совершенстве каждой личности индивидуальна. Требуется наполнение души Божественной жизнью, чтобы можно было говорить о переполненности и ожидать восхождения к совершенствованию. Об этом вдохновенно писал Григорий Назианзин: «Всецело предадим себя самих, да и восприимем себя всецело, потому что совершенно себя воспринять, значит предаться Богу и принести в жертву своё собственное спасение» [5, с. 112]. Григорий Нисский излагает данное положение философски: «Как мы, действуя сообразно своей природе, приносим малое <...>, так прилично Тому, Кто всем богат, за вверенное Ему малое воздать тем, что Сам имеет по природе» [5, с. 112]. Так в антропологии каппадокийцев раскрывается христологическое понятие «общения природ». Путь человека к своему совершенству пролегает через его личность и осуществляется в самоотречении, самопожертвовании. Другого пути каппадокийцы не знают. Иным путём нельзя исчерпывающе «познать са-

¹ Здесь и далее высказывания каппадокийских мыслителей цитируются по: Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: Дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.

мого себя», до дна исчерпать всю отрицательную, злую энергию повреждённой природы. Капподакийцы рассматривают итог жизни как некий предел, пройдя который, человек определяется уже навечно к добру или злу. Христианин становится святым, если меняет «меру» человеческую, исполнения которой он достиг, на «меру» Божью, все предикаты которой, как правило, характеризуются в превосходной степени. «Тот не достиг ещё цели, кто не увидел предела своего пути. <...> Признак целомудрия – знать меру своей жизни. <...> Ибо как по Божьим мерам отмеривается мера нашей жизни, так по мерам жизни отмеривается и Божья мера» [5, с. 113]. В связи с этим, становится понятным утверждение каппадокийцев, что «спасение происходит не solo fidae, а по мере дел» [5, с. 113]. Здесь речь идёт о специальной активности человека, именно активности нравственной, его способности творить добро или зло. Заповеди Христа указывают каждому его меру, так как нет человека, который не мог бы исполнить их. Человек не может любить Бога и своего ближнего настолько, чтобы иметь возможность остановиться в любви. Отсюда происходит неодинаковость пути монаха и мирянина, священника, которые, достигая совершенства, каждый в свою меру, отвечают за вверенные им «таланты», и, стоя на разных ступенях иерархии, причащаются одного и того же естества: причём, «насколько приближается кто к Царю, настолько делается он светом (φάος), а с просветлением приобретает и славу» [5, с. 114]. Утверждая это, каппадокийцы отчётливо сознавали, что Бог совершенно непостижим по сущности и может познаваться только в Его «энергиях» [11, с. 105]. Но это не было, с их точки зрения, препятствием к Богообщению. Во-первых, «энергии» суть волевые воздействия Бога на все воспринимающие способности человека, и эти воздействия могут целенаправленно сообщать некое познание. Во-вторых,

«энергии» являются основой творческого акта, которым создан человек, в связи с чем оправдывается уверенность апостола Павла: «познаю так, как я сам познан» (1 Кор. 13, 12). В-третьих, «энергии» воспринимаются экстатически, как тот безграничный свет, который встречает мистика, в Богосозерцании оставившего долу всю тварь и себя самого. Таким образом, *обожение* охватывает всего человека, исторгает его из его собственной природы и, открывая перед ним её вечную (духовную) сторону, опять водворяет в ней словом, обеспечивает его бесконечным ростом, который сравнивается у каппадокийцев с сосудом, переполняющимся и увеличивающимся по мере своего наполнения; этим сосудом будет сама жизнь, которой никогда не пресыщаются живые существа, имея её в избытке.

Таким образом, философское осмысление антропологического учения о нравственном совершенствовании в творениях мыслителей каппадокийской школы представляется как пример использования философии в зрелой патристике «золотого века». Для этого требовалось размежевание философских (в том числе заимствованных и оригинальных) идей и положений библейского мировоззрения в тех пунктах, в которых такое размежевание было возможным. Нередко философские и религиозные мотивы в творчестве каппадокийцев сливались в единое целое, особенно в разделах, посвящённых этике. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский – незаурядные мыслители, поднявшие христианскую проповедь среди образованных людей на небывалую высоту. И если можно встретить утверждения, отчасти справедливые, что не каждый из них стремился к «самостоятельной» философской мысли – особенно же Назианзин был скорее гениальным выразителем идей своих сподвижников, чем новатором [12], – то это свидетельствует, на наш взгляд,

лишь о том, что можно говорить о каппадокийском кружке как о целой школе святоотеческой мысли, в которой необходимо должны были быть как создатели новых идей, так и гомилеты, способные отшлифовать и выразить эти идеи с поэтической силой и эмоциональной убедительностью.

Анализируя антропологию каппадокийцев, мы имели возможность заметить, что структура их учения о человеке отвечает трём состояниям человеческой природы: состоянию до грехопадения, естественному состоянию и возрождённому бытию в «будущем веке». Источником антропологической мысли каппадокийцев является, по преимуществу, библейское учение о человеке. Философские концепции, созданные языческой мыслью, в том числе представителями неоплатонизма, использовались, в основном, для раскрытия падшего состояния человеческой природы. Мысль каппадокийцев была основана на вере и в своих конечных выводах требовала веры. Но строй аргументации там, где аргументация вообще могла применяться, и формы интерпретации в тех вопросах, которые признавались в принципе подлежащими интерпретации, были философскими. Непреходящая ценность каппадокийской школы заключается в том, что в истории философии её идеал человечности и обоснование этики остаются не только одними из наиболее возвышенных, но и наиболее действенных. Таким образом, нравственная жизнь и нравственный человек, которые в современной научной терминологии обычно противопоставляются естественной жизни и естественному человеку и воспринимаются как различные и несовместимые понятия, по нашему мнению, полностью не соотносимы с учением греческих Отцов Церкви. Нравственная жизнь человека является «естествен-

ной жизнью *par excellence*, и нравственный человек наиболее естественен» [11, 62]. Идея естественности нравственного человека остаётся актуальной по сей день, и её продолжают разделять многие из тех, кто стремится взойти к истокам европейского идеала человечности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 1998. – 464 с.
2. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: МАРТИС, 1996. – 220 с.
3. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
4. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
5. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: Дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
6. Рождественский Ю.В. Философия языка. Культуроведение и дидактика. – М.: Грантъ, 2003. – 240 с.
7. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: УРСС, 2006. – 1008 с.
8. Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Патрология. – СПб.: ВОСКРЕСЕНИЕ, 2004. – 1216 с.
9. Скурат К.Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 320 с.
10. Callahan J.F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology. In: *Dumbarton Oaks Papers*. 12. – Cambridge, 1958. – P. 53–54.
11. Mantzaridis G.I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
12. Meredith A. The Cappadocians. – N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1995. – P. 50.
13. Otis B. Cappadocian Thought as a Coherent System // *Dumbarton Oaks Press*. – Cambridge, 1958. – № 12. – P. 118.
14. Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. – Edinburgh: T&T Clark, 1994. – P. 64.

УДК 1 (091)

Олексюк А.В.

Московский государственный областной университет

СИМВОЛИЗМ КУЛЬТУРЫ В ТРУДАХ П.А. ФЛОРЕНСКОГО

A. Oleksyuk

Moscow State Regional University

SYMBOLISM OF CULTURE IN P.A. FLORENSKY'S WORKS

Аннотация. Обращение к символике, как в вербальной, так и в ритуальной форме, – это важнейший вопрос и богословских, и философских проблем. В символизме предпринимается попытка показать во временном вечное. Рассматривая проблему символа в творчестве П.А. Флоренского, автор отмечает его тесную связь с философией культа. В статье акцентируется внимание на том, что истоки символики П.А. Флоренского коренятся в символической онтологии, целью которой является богопознание, а также то, что символ как онтологическая реальность есть синергия, то есть взаимоотношение, взаимопроникновение энергий, мыслящееся не механически, а органически. Философ считает, что в реальном бытии символ существует как вещь, а является человеку как смысл, а в случае его понимания он становится способом освоения трансцендентного.

Ключевые слова: символ, символизм, культ, литургия, догмат, богослужение, ритуал, синергия.

Abstract. Understanding symbolism both in verbal and in ritual form is the most important question of theological as well as philosophical problems. Symbolism undertakes an attempt to show the eternal in temporary. Considering the problem of symbolism in Florensky's works, the author highlights the thinker's close relationship with the philosophy of cult. The article pays attention to the relative nature of a symbol that has a dual sense (external and internal) as well as the symbolism of Christian art. The article mentions that the origin of Florensky's symbolism is rooted in symbolic ontology the aim of which is cognition of God. The symbol as an ontological reality is synergy, i.e. divergence, interpenetration of energy that is not mechanically but organically thought. The philosopher believes that a symbol exists as a thing in real existence, but it appears to a person as a symbol; in case of being understood it becomes the way of assimilation of the transcendent.

Key words: symbol, symbolism, cult, liturgy, dogma, divine service, ritual, synergy.

Важнейшим вопросом фундаментальных богословских и философских проблем является определение символов и символики, как в словесной (вербальной), так и в обрядовой (ритуальной) форме.

Проблема символа в творчестве П. Флоренского тесно связана с его философией культа. Выразителями святости в церковном культе являются как таинства, священнослужители, так и сами предметы культа, антиномичные по своей сущности и соединяющие «временное и вечное, ценности и данности, нетленности и гибнущее» [2]. Они, по сути, представляют собой символы. Символ, по Флоренскому, двуединен по своей природе, он содержит связь с тем, что символизирует, и наделен в какой-то степени духовной силой обозначаемого. Поэтому данную концепцию символа можно определить как реалистический символизм, трансцендентально интерпретированный.

Христианское искусство изначально было символичным. В период гонения на христиан молчаливость символа придавала искусству скрытность, делала его потаенным сокровищем. Тайна символа есть умолчание о том, что он такое. Разгадать эту тайну –

значит стать причастным к великому и загадочному.

Символ – отличительный знак, образ, воплощающий какую-либо идею. Он носит условный характер, имеющий двойственный смысл: внешний – само изображение – и скрытый – тайное содержание, которое не должно быть понятным непосвященным людям. Символ не расшифровывается путем логических размышлений, он всегда взаимосвязан с культурой, традициями того или иного народа.

П. Флоренский распространил на общее понимание символа концепцию литургического символа (название происходит от греческих слов «лейос» – общественный и «эргон» – дело). Литургия как главное христианское богослужение существует во всех вероисповеданиях; её, согласно христианскому догмату, установил сам Иисус Христос во время Тайной вечери. Библия повествует о том, как он взял хлеб, разломил его на части и дал ученикам со словами: «Примите, едите, это тело моё. Делайте так в знак воспоминания обо мне» (1 Кор., 11, 24). Затем Иисус взял чашу с вином, разбавленным водой, подал её ученикам и сказал: «Пейте из неё все, ибо это кровь моя» (Мф., 26, 27).

Согласно патристике, существует два способа постижения Истины: один – не высказываемый и тайный, этот способ символический и мистериальный; другой – явный и легко постигаемый, он философский и общедоступный. Символический способ полностью реализуется в церковном культе, так как все элементы богослужения, включая и предметы культа, являются не только изображениями, но и представляют собой проявления горнего мира на уровне нашего бытия.

П. Флоренский в своей концепции расширил границы культового символизма до символизма как такового и вернул символу его древнее сакральное значение. Поэтому современный автор, В.А. Канке, говоря

о символе, называет его *намеком на единство* [1].

Символизм – это умение находить скрытый смысл. Символизм пронизывает буквально каждую страницу Библии, каждую притчу и аналогию. Здесь два ключевых символических эпизода – грехопадение Адама и Евы и распятие Христа. Адам в символическом виде представлял всех людей. Символизм не был чужд и античности, философы стремились разглядеть в материальных вещах идеи. Но только в средневековье символизм становится широко распространенным способом постижения действительности. Средневековый человек везде видел символы, тем самым он учился распознавать отношения.

Первыми произведениями христианского искусства стали настенные изображения в римских катакомбах II-IV вв. В период гонений христиане использовали катакомбы для собраний и богослужений. Здесь всё обращено к вечности, а смерть понимается как успокоение, освобождение от земных забот и трагедий.

Первые христианские изображения в катакомбах являлись частью ритуала, когда не словами, а отвлеченными изображениями – знаками – указывали, где добро, а где зло. Для первых христиан их гибель и мученичество становились актом благодарения, евхаристическим соединением с Христом. В те времена христианское искусство еще не имело твердого канона, поэтому на стенах катакомб соседствуют античные и христианские молитвы, но уже рождается новый стиль: мастера отказываются от всего, что напоминает о грубой материальной жизни и чисто телесной красоте. Главным становится духовное содержание образов.

Символы римских катакомб, обозначающие святых христианской веры, вошли в каноны изобразительного искусства: это агнец, ставший символом мученичества Христа, который указывал на Его глубокое

смирение и кротость; это голубь с оливковой ветвью, символизирующий вечно живое учение, несущее человеку дух света и правды [8]. Согласно Священному Писанию, Иисус Христос заповедовал своим последователям: будьте мудры, как змеи, и просты, как голуби. Голубь понимается и как символ Духа Святого, сошедшего на Спасителя при крещении; это виноградная лоза. Как известно, хлеб и виноградное вино служат символами Тела и Крови Христовой; это Феникс. Согласно египетской легенде, рассказанной Геродотом, Феникс – это волшебная птица, которая умирает единожды в 500 лет, сжигая себя на жертвенном огне и вновь возрождаясь из пепла. В христианстве возрождающийся из пепла Феникс служил символом грядущего возрождения мертвых; это лилия, белая лилия – символ невинности и чистоты. По преданию, великий тирский архитектор, строивший храм Соломона, придал капителям громадных колонн изящную форму лилии и украсил изображениями лилий стены и потолок храма. Считалось, что своей красотой цветок будет способствовать молитвенному настроению. По этой причине Моисей приказал украшать семисвечник изображениями лилии и в форме её цветка изготавливать купель, где умывался первосвященник. Согласно преданию, с лилией в руке явился в день Святого Благовещения архангел Гавриил к Деве Марии, поэтому на многих полотнах, рассказывающих об этом событии, он изображен с лилией. С этим цветком, как символом непорочности, у католиков изображаются святые – Иосиф, Иоанн, Франциск, Гертруда и др. Символом Богородицы в Древней Руси тоже была белая лилия. Отсюда пошел обычай украшать невесту и жениха венками из лилий и пшеничных колосьев в знак той чистой и полной изобилия жизни, которой им желают.

О красной лилии предание говорит, будто она превратилась из белой в красную в

ночь перед крестным страданием Иисуса Христа. К подобного рода символам можно причислить также фиалку, выражающую смирение и скромность; якорь – как символ надежды и спасения (в символике православных храмов встречаются крест с полумесяцем у основания; здесь крест как бы объединён с якорем, символизируя спасение верующих, входящих в храм), а образ пеликана с III в. входит в христианскую символику и становится устойчивой метафорой Христа, искупившего своей кровью первородный грех людей. (Согласно античной легенде, изложенной Плинием Старшим, пеликан, спасая от смерти своих птенцов, отравленных ядовитым дыханием змеи, питает их собственной кровью).

Истоки символики П.А. Флоренского коренятся в символической онтологии, целью которой является богопознание. В своих воспоминаниях мыслитель пишет, что ещё с детства он усвоил: «... в имени – именуемое, в символе – символизируемое, в изображении – реальность изображенного присутствует и что потому символ есть символизируемое» [4].

П. Флоренский так определяет символ: «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собой то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, сорастворённая с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [6].

Символ как онтологическая реальность есть синергия, то есть взаимоотношение, взаимопрорастание энергий, мыслящееся не механически, а органически. П.А. Флоренский считает, что в действительном бытии символ существует как вещь, а является человеку как смысл. В случае его понимания он приобретает не вещное, а действительное бытие, в качестве понятого

он становится способом освоения трансцендентного.

Реальность божественного присутствия в мире, не в сущностном своём выражении представленная, а в энергийных символах, знаках, *софийных* образах, – так можно определить суть символического реализма, лежавшего в основе паламизма и ставшего исходной идеей русской религиозной философии [3].

Согласно священной символической, символ объективен, поэтому он отвечает идее Церкви как общности и единства. Богопознание — это процесс, в котором должны участвовать все силы человеческого духа, весь целостный человек как личность, а не только его чувства или рассудок. Церковное богослужение — это система символов, в которую включается человек как цельная личность, поэтому он является реальным участником тех событий Священной истории, которые содержатся в обрядах и ритуалах Церкви.

Высшее место в системе символов занимает храм. Богослужение осуществляется в храме, который во всех отношениях понимается П. Флоренским как символ и путь «горнего восхождения» [7]. Храм, символизирующий землю, с куполом (символом неба) – это образ мира, творения Божьего. Купол символизирует также пылающую свечу, пламенность молитвы и устремление к Богу. Храм, как символ неба, физическое место, где вмещается бесконечное – полнота бытия, не ограниченная ничем, как человеческое тело Христа Спасителя, ограниченное в пространстве, вмещает полноту Его бесконечного и трансцендентного Божества.

Здесь во времени через литургические символы открывается вечность, так как вечность – это прежде всего особое состояние, откровение Духа святого человеческой душе. Церковные символы – это ‘каналы’ и ‘мосты’, переброшенные между двумя сферами бытия – земного, пространственно-временного, и духовно-вечного. Для православной сoterиологии

непреложным является учение о борьбе со страстями и о непрестанной молитве.

Значение храма многогранно. Это место присутствия Божества, поэтому имя храма – Святыня. Это пространство, где воплощено единство двух литургических церквей – небесной и земной, где события Священной истории, уже произошедшие на земле и предсказанные в Откровении, имеют форму актуального, настоящего. Поэтому в циклах и ритмах богослужения открывается вечность, и в пространстве храма вмещается бесконечность. Храм – это символ, единый и многогранный, и в то же время это целый мир символов. Храм – это образ преображенного космоса, это символ небесной Церкви.

Апостол Иоанн Богослов свидетельствует, что в небесном Иерусалиме храма не будет: сам Бог в будущем веке станет храмом для спасенных; поэтому храм служит символом Самого Божества и Божественного Света, который делает Церковь душой человека и Вселенную, освобожденную от власти смерти, тления и греха.

С точки зрения православной этики, эта сложная символика нужна потому, что в нас нет простоты, которая чистым зрением созерцает духовный мир. Грех ввёл сложность и распад в душевно-телесный организм человека, овеществил тело, разделил во внутренних противоречиях силы души, противопоставил душу духу. Человек – запутанный ‘клубок противоречий’, он оземлён, подавлен грехом, опалён вспышками страстей. Мы не можем видеть духовный мир, как наши глаза не могут видеть солнца; однако через земные символы и иносказания, как через затемненное стекло, мы смотрим в страну Вечного Света. Символ – связь видимого с невидимым, материального с духовным. Такой универсальный факт религиозной жизни, как молитва, совершается посредством слова, являющегося, с одной стороны, материальным субстратом речи (графика и фонетика слова),

с другой стороны – условным знаком. И здесь, в молитве, совершается связь между чувственным и сверхчувственным, связь души через материально-знаковую систему профористического слова с миром духовных сущностей.

Сама архитектурно-пространственная организация храма, как отмечает П. Флоренский, направлена от внешнего к внутреннему, от материального к духовному, от земли к небу, которое внутри, в ядре храма. Это алтарь – “пространство не-отмирное”, в полном и прямом смысле духовное небо, со всеми его обитателями. Границу между алтарём и храмом, небом и землёй образуют «видимые свидетели мира невидимого», живые символы единения двух миров – святые твари, которых народная молва издавна называет «ангелами во плоти». Они обступают алтарь и, как «живые камни», образуют стену иконостаса, под которым о. Павел понимает не доски, камни и кирпич, а живую стену свидетелей, обступивших престол Божий и возвещающих тайну молящимся во храме. Поскольку, по мнению П. Флоренского, не все молящиеся обладают духовным зрением, Церковь вынуждена создавать своеобразный “костыль духовности” – вещественный иконостас, стену с иконами, на которых небесные видения закреплены вещественно, «связаны краскою» [7].

Для православной Церкви икона – органическая принадлежность храма, выявление духовного и невидимого в материальном плане – не как его зеркальное изображение или проекция, а посредством особого знакового языка. Икона является символом и подобием, но особого рода, где смысловую нагрузку символа несет образ, где сходство становится знаком, а знак приобретает визуальное сходство, где конкретное изображение святого становится символом его духовного бытия, знаком его присутствия. В иконе сочетаются два принципа: *катафатичность* (сходство) и *анофатичность* (несходство) [5, с.

152]. Сходство необходимо для узнавания святого, для выявления его неповторимой личности; условность и несходство служат выражением другой формы его бытия. Икона одновременно обращена к земле и от земли. Мы смотрим на неё от земли взором, привыкшим видеть только земные реалии. Святой как бы смотрит через икону на землю, поэтому в иконе нет земной перспективы, она асимметрична и условна, в ней преломляются иные линии зрения.

П. Флоренский старался убедить современников, стоящих на позиции позитивизма, не останавливаться на психологической, ассоциативной значимости иконы, а понимать её как символ, который всегда онтологически неотделим от своего первообраза. Именно так, по мнению о. Павла, понимали икону и иконопочитатели периода византийского иконоборчества.

Итак, икона – это не живопись духовного мира и не отвлеченный знак, а обобщенный в художественную идиому мистический опыт всей восточной Церкви. Икона имеет несколько аспектов: информативный, психологический, мистический, сотериологический, эсхатологический. В информационном плане икона – книга, написанная краской зрительных образов.

Библия и икона помогают найти путь к богообщению. Икона и храмовая живопись – это аналог Библии в визуальном плане. С психологической точки зрения, икона способствует сосредоточенности в молитве и актуализации нашего религиозного чувства. Икона имеет мистический и сотериологический характер. С православной точки зрения, она соединена с лицом, изображенным на ней. Благодать, то есть ипостась святого, проявляется в его образе через особое духовно-энергетическое поле. В этом смысле икона является источником сил, исцелений и сверхъестественных явлений, которые зафиксированы в истории Церкви и в наименовании некоторых икон чудотворения. Икона также имеет

эсхатологический смысл: это будущее преобразование человека Духом Святым.

Богословие и эстетика иконы у П. Флоренского строится на положении о том, что первостепенное назначение икон как главного элемента иконостаса заключается в том, чтобы служить окнами в мир иной. Продолжая платоновскую и святоотеческую традиции, о. Павел считает икону уникальным явлением, поскольку она «...есть напоминание о горнем первообразе» [7].

Созерцая икону, по мнению мыслителя, человек не извне получает знания, а возбуждает в самом себе память о забытых глубинах бытия, о своей духовной родине, и это воспоминание приносит ему радость обретения забытой истины. В иконе содержится лишь схема, чувственно воспринимаемая «реконструкция» духовного опыта, невидимого мира, «умной реальности», что не дано чувственному опыту. Это особая – эстетическая и одновременно сакральная – «реконструкция».

Поэтому для П. Флоренского икона – это «умозрение наглядными образами», «высший род искусства, находящийся на вершине художественно-эстетических ценностей», где эстетическое понимается в углубленно-мистическом значении, веками складывавшемся в православной культуре, закрепившемся в сборниках «Филокалии» и раскрытом П. Флоренским применительно к аскетике.

Священное изображение – это отражение идеи в определенном структурно-визуальном образе. Икона отличается от картины тем, что не фиксирует конкретного события в его исторической привязанности к месту и времени, не воплощает непосредственных эмоций участников событий, а передает сущность, смысл, идею события, как бы изымая его из власти пространства и времени. Поэтому почитание Креста для христианина – это мистическое восприятие идеи Креста. По мнению П. Флоренского, «христианское миросо-

зерцание действительно зрит всю мировую жизнь под схемой Креста. Всё Крест, всё крестовидно – Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, но Форма организующая. <...> И в целом, и в частности вселенная крестообразна, крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах» [5, с. 95-96].

Крест в христианстве имеет несколько значений: Крест как иконографическое изображение события, происшедшего на Голгофе; Крест в космическом аспекте как план мироздания (всякое строение имеет своей опорой крест) и путь к мировосстановлению; в сотериологическом плане это универсальная жертва, принесенная за всё человечество; в нравственном аспекте Крест – это путь души за Христом; в аскетическом плане Крест – образ самоотречения; в эсхатологическом плане – любовь Логоса к Церкви и обручение Христа с человеческой душой через Крест; в мистическом плане – это тайна любви, проявляемая через страдания; в символическом – это образ спасения мира, совершенного Христом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Канке В.А. Основы философии. – М.: Логос, 1999. – 158 с.
2. Рафаил, архимандрит. Церковь и мир на пороге апокалипсиса. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 380 с.
3. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века: Учебное пособие к спецкурсу. – М.: МПУ, 1993. – 242 с.
4. Флоренский П.А. Воспоминания // Литературная учеба, 1988. № 2. – С. 153.
5. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. – М., 1977. – Сб. 17. – С. 95-96, 152.
6. Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – 402 с.
7. Флоренский П., священник. Собр. соч.: В 2 т. Т. I. Статьи по искусству. Иконостас / Под общ. ред. Н.А. Струве. – Paris: YMCA-PRESS, 1985. – 399 с.
8. Энциклопедия. Религии мира. Т. 6. Часть вторая. – М.: Аванта+, 1996. – С. 255-258.

УДК 008

Шарипов А.М.

Академия переподготовки работников искусства, культуры и туризма (г. Москва)

МЕТОДОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА В ТРУДАХ УЧЁНЫХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ПЕРВОЙ ВОЛНЫ

A. Sharipov

Academy for Retraining in Arts, Culture and Tourism (Moscow)

THE METHODOLOGY OF CIVILIZATIONAL ANALYSIS IN THE WRITINGS OF RUSSIAN SCHOLARS OF THE FIRST WAVE OF EMIGRATION

Аннотация. В то время как в советской России в качестве научной методологии директивно утвердился марксизм, в русском зарубежье сохранялась преемственность академической науки, было продолжено развитие различных направлений культурологического анализа истории цивилизации. Цивилизационный процесс изучался такими приверженцами культурологического подхода, как Н.А. Бердяев, П.М. Бицилли, Р.Ю. Виппер, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, А.А. Кизеветтер, Г.П. Федотов, чьё научное наследие ныне востребовано. В статье представлен аналитический обзор концептуально-методологического наследия учёных русского зарубежья первой волны.

Ключевые слова: цивилизация, русское зарубежье, культура, методология, Н.А. Бердяев, П.М. Бицилли, Р.Ю. Виппер, В.И. Герье, Л.П. Карсавин, И.А. Ильин, Г.П. Федотов.

Abstract. While in Soviet Russia it was Marxism that established itself as the leading scientific methodology, Russian scientists abroad continued the traditions of cultural studies of the history of civilization. The civilization process was studied by such proponents of cultural approach as N.A. Berdyayev, P.M. Bicilli, R.Yu. Vipper, I.A. Ilyin, L.P. Karsavin, A.A. Kizevetter, G.P. Fedotov. The article presents an analytical review of conceptual and methodological heritage of the Russian scholars of the first wave of emigration.

Key words: civilization, Russian emigrants, culture, method, N.A. Berdyayev, P.M. Bicilli, R.Yu. Vipper, I.A. Ilyin, L.P. Karsavin, A.A. Kizevetter, G.P. Fedotov.

История исторической науки показывает, что на характер методологических построений конкретных учёных имеет влияние «диалектическое единство логики внутреннего развития самой науки и влияния на неё окружающей социально-политической действительности, а также идеологии общества» [23, с. 236]. Потому и «нельзя понять основные этапы и существенные черты развития исторической науки без обращения к философии», то есть к методологии [23, с. 237]. При этом необходимо помнить, что увлечённость веяниями времени, особенно «общественным мнением», мешает чистоте научного взгляда. Как писал И.А. Ильин, при отсутствии «очистительной работы» души и духа «философия становится игрищем скрытых страстей, <...> компромиссом между запросами личного бессознательного и сознательной идеологией» и, успокаиваясь на «прятии той или иной догмы», начинает говорить более о личном укладе души, чем о предмете [18, с. 34]. Безусловно, приступая к изучению эпохи, исторического события, источника, учёный должен понимать обусловленность своего испытующего взгляда сформированным уже

иной эпохой мышлением, но прежде всего он должен быть уверенным в возможности точного фактического знания и стремиться к достоверности [25, с. 5]. Поэтому перед исследователем и стоит задача выбора наиболее верного научного инструментария.

Развитие академической науки в России уже в начале XIX в. в духе времени требовало выявления “общих” исторических законов. Во второй половине XIX в. в философско-исторических исследованиях доминировал позитивизм разных вариаций, хотя общепринятой методологии в философии истории сформулировано не было. В то же время русская наука приходила к выводу о неприемлемости естественно-научных методов и понятий в исторической науке. Часть историков в противовес позитивизму защищала мнение о необходимости учёта всех сфер жизни, в том числе религиозно-идейных основ общества в ту или иную эпоху, необходимость погружения в культурное поле цивилизации [24, с. 22–23]. Духовно-культурный подход к историческому познанию развивал выдающийся учёный В.И. Герье, считавший, что история имеет «планомерный характер», определённое целеполагание, и существенное влияние на развитие цивилизации имеют, прежде всего, идеи [11, с. 8–9]. Познание же этих идей и целей допускает субъективное творчество историка и приближает науку к искусству.

После революции в научных учреждениях советской России директивно утверждался марксизм как единственно верный метод познания мира, и все иные научные школы изгонялись из академических учреждений. В конце XX в. такое положение в отечественной исторической науке было признано кризисным, соответствующим очередному этапу кризиса российской цивилизации. Отсюда проистекает важность освоения концептуально-методологического наследия учёных русского зарубежья первой волны. Это определяется:

- во-первых, тем, что именно в русском зарубежье сохранилась преемственность русской академической науки, не задавленной воинствующим марксизмом;

- во-вторых, учёные русского зарубежья были очевидцами как дореволюционного течения кризиса Российской цивилизации, так и его революционного апогея;

- в-третьих, их анализом кризиса исторической науки, не справившейся с прикладной задачей предупреждения трагического развития российской цивилизации в новейшее время;

- в-четвёртых, именно учёными русского зарубежья было продолжено развитие заложенного в XIX в. цивилизационного анализа, оказавшегося наиболее адекватным инструментом исторической науки со времени его зарождения (наряду с иными методологическими разработками).

В 1920–1950-х гг. в научных кругах русского зарубежья шло активное осмысление кризиса российской цивилизации, в связи с чем внимание учёных было заострено на ключевых вопросах самой исторической науки, её методологии. Обострившиеся противоречия цивилизационного процесса заставляют историков заглядывать глубже внешне-материальных, социально-экономических его причин. Такие учёные русского зарубежья первой волны, как Н.А. Бердяев, П.М. Бицилли, Р.Ю. Виппер, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, А.А. Кизеветтер, Г.П. Федотов и др., развивают психологические и культурологические подходы.

* * *

Известные в дореволюционной России учёные Р.Ю. Виппер и П.М. Бицилли, несмотря на революционную гибель Российской империи, продолжали защищать возможность духовной преемственности в развитии российской цивилизации [6, с. 225–228]. Виппер обращал внимание на то, что наступающая индустриальная эпоха, разрушающая границы и государства, уни-

фицирующая общественные отношения – не смогла остановить стремление наций к сохранению самоидентификации и культурного единства [10, с. 9–32]. Поэтому он надеялся на силу охранительных начал и русского национального инстинкта. Бицилли указывал, что в культуре как высшем плане цивилизации происходит духовная преемственность поколений, и потому ход истории постоянно будит в сознании новых поколений историческую память. Свободное по самой сути своей творчество стремится к выражению истины, и потому вопреки трагизму внешних условий новые поколения национальных учёных на творческом пути поиска истины будут вынуждены делать духовно-нравственный выбор. Более того, Бицилли считал, что чем напряжённее исторический процесс, трагичнее положение человека, тем в большей чистоте осуществляется идея культуры, а значит – развивается цивилизация [3, с. 423–428; 5, с. 225–228]. Определяя высшее по отношению к цивилизации положение культуры (как её сердцевину), оба учёных отрицали в очередном историческом кризисе российской цивилизации неминуемый крах России.

Исходя из примата духовно-культурных ценностей, Бицилли критиковал историко-методологические и идейные основы марксизма. Учёный отрицал в истоках марксизма наличие идей христианского мыслителя-диалектика Гегеля, у которого история человечества видится как историческая жизнь духа. Марксизм полностью игнорировал духовную основу мира, творческую деятельность духа и, не заметив истинных ценностей (духовно-личностных), заменил их отвлеченными понятиями политической экономии. Взяв из классической политической экономии гипотетического «человека экономики», Маркс обратил его в субъекта исторической жизни, почему, как и в классической политической экономии, личность в мар-

сизме превратилась в некий постоянный коэффициент, который может быть устранен из поля зрения историка без всякого ущерба [4, с. 118–119]. Для Бицилли историческая наука основана на интуиции, т. е. на психологическом вживании в душевную жизнь человека определённой исторической эпохи. Но для того, чтобы понять и признать необходимость интуиции в историческом познании, необходимо признать неразрывную социально-психическую цельность всемирно-исторического процесса, т. е. его духовную основу.

Другой русский медиевист и философ, Л.П. Карсавин в 1920-е гг. продолжает разрабатывать традицию В.С. Соловьёва и критикует позитивистскую теорию причинно-следственных связей с позиций развиваемых им идей становления на пути исторического развития «всеединого, всевременного и развивающегося всепротяженно субъекта» [9, с. 95; 19, с. 19]. Исследователи исторического процесса «забывают о единстве социальной жизни, стремясь её атомизировать», в то время как «задача историка заключается в постижении и изображении необходимого процесса развития человечества в его социально-психической деятельности через посредство переживания» [21, с. 114–115]. Лишь взгляд на историю как на социально-психическое развитие человечества даёт возможность обнаружить её смысл и содержание. Для исторического познания и необходимо усвоение образа мышления «целостного человека», психологическое «вживание» в его душевную жизнь. Сам Карсавин при изучении средневековья стремился через «вживание» в источник как часть «единства минувшего» реконструировать «целостного человека», для которого сознание и практическая жизнедеятельность были единым целым [21, с. 123–124].

К смысловым вопросам русской истории была непрестанно обращена мысль

экзистенциалиста Н.А. Бердяева. Персоналистский взгляд философа погружён в историю как трагедию личности и человечества в целом. В этой трагедии заключается внутренний смысл судьбы человечества, метафизический смысл истории. В ходе исторического процесса раскрываются внутренние противоположные начала бытия – божественные светлые силы добра и дьявольские тёмные силы зла [2, с. 57–59]. Позитивизм не видит смысла этих противоречий, потому что не может смотреть на историю с позиций соотношения времени и вечности. В земной истории в принципе недостижимо гармоническое единство временного и вечного, ибо земная история должна закончиться. Бердяев указывает на апокалипсический взгляд на историю не только как на откровение о конце мира и Страшном Суде, но и о суде над историей внутри самой истории, обличение неудачи истории [1, с. 35]. Касаясь суда истории, Бердяев, прежде всего, говорит о суде над русской историей, ибо видит в кризисе российской цивилизации яркое воплощение экзистенциальной драмы истории. Исторический путь России – это непрерывная череда катастроф, потому что русский народ, по мысли Бердяева, – самый экзистенциальный народ в истории и в своих метаниях между полюсами – апокалиптикой и нигилизмом – находится ближе всего к реальному ходу истории. Неутешительный с точки зрения исторической перспективы вывод Бердяева, с другой стороны, раскрывает осевое положение российской цивилизации.

Наиболее полно связь культурологических изысканий с анализом российской цивилизации прослеживается в трудах Г.П. Федотова и И.А. Ильина. Оба мыслителя – историк-медиевист и философ права – были едины в понимании духовно-религиозных и национально-культурных основ цивилизации.

Федотов отмечал, что «тяжелый социальный процесс слишком исключительно

занял внимание наших историков, затенив его глубокое духовное содержание» [26, с. 2]. Сам же учёный направил своё внимание на изучение духовно-культурной составляющей Российской цивилизации. Причём методологические принципы его исследований пошли совершенно по иному пути, чем у Ключевского и Милюкова, с одной стороны, и агиографических авторов, с другой. В методологической статье «Православие и историческая критика» (1932) Федотов пишет о важности критического подхода к историческому преданию. Задача истинной науки – высвободить «чистую основу» истории из-под выросшего над ней исторического ‘шлака’: «Критика есть чувство меры, аскетическое нахождение среднего пути между легкомысленным утверждением и легкомысленным отрицанием» [27, с. 221]. Для историка-медиевиста, посвятившего жизнь изучению русской средневековой культуры, нет различия методологических подходов к светской и церковной истории. Однако он оговаривается по поводу сверхъестественных явлений в истории: «ни одна наука – менее других историческая – не может решить вопроса о сверхъестественном или природном характере факта»; историк не имеет права «устранять факта только потому, что факт выходит из границ его личного или среднего житейского опыта» [27, с. 223]. И поставленная Федотовым (наряду с Бицилли, Карсавиным, Бердяевым) проблема соотношения рационального анализа и сверхрациональной интуиции сегодня вновь широко обсуждается в научной методологии в ракурсе «трагической разорванности знания и веры, разума и откровения, рационального и мистического» [7, с. 23] (см. также раб. Я.В. Бондаревой [8, с. 23–27]).

Федотов отрицал идею религиозного фатализма о давлении Божественной воли на исторический процесс исходя из своих христианских убеждений о свободе человека. Отвергал учёный и марксистскую аб-

солютизацию значения косных сил. Земная история есть трагическая мистерия, разворачивающаяся во времени, и главным её творцом выступает человек, как свободная в духовно-нравственном выборе творческая личность. Осуществляя в ходе земной истории свой жизненный выбор между добром и злом, прекрасным и безобразным, каждый человек творит культуру, которая для Федотова – главный итог исторического развития нации, как и залог перспективы дальнейшего творческого бытия. Более того, мыслитель считает культуру вечным явлением, выходящим за пределы земного времени.

Если говорить о методологии в целом, то наиболее ярким творчеством в этой области обладал И.А. Ильин. Его первый изданный научный труд был посвящён вопросам методологии – «Понятие права и силы: (Опыт методологического анализа)». В годы научного становления Ильин контактировал с К.С. Станиславским, интересуясь его новаторством в методике познания предмета путем духовно-психологического «переживания» [13, с. 41]. В гносеологических поисках И.А. Ильину помогло глубокое изучение наследия предметного созерцателя Г. Гегеля и своевременная встреча с основоположником феноменологии Э. Гуссерлем. Опыт общения со Станиславским и Гуссерлем подвигнул Ильина глубоко уйти в сферу методологии. Учёный видел, что в эпоху всепобеждающего рационализма живая нить познания теряется из виду: «понятие прожило своё богатство, износилось и... современные гносеологи напрасно выворачивают его, надеясь починить его как-нибудь или уповая на самочинное внутреннее зарождение в нем нового содержания. Понятие голодает по содержанию» [14, с. 45–46]. «Пробраться сквозь чащу спекулятивных придумок и рассудочных построений, навязывающихся нашей ленивой мысли – вот первый и очень трудный этап», который

наметил себе философ в духовной борьбе за научный метод и свою независимость как предметного исследователя [15, с. 51]. Убеждённый в главенстве метода и в том, что философия имеет свой объективный предмет, молодой учёный ставит себе задачу показать это, чтобы «обнаружились все вывихи и извращения мнимого философствования и псевдорелигиозного словоблудия».

В философии Гуссерля Ильина заинтересовал феноменологический или дескриптивный метод, сущность которого он высказал в следующем правиле: «анализу того или другого предмета должно предшествовать интуитивное погружение в переживание анализируемого предмета» [16, с. 87]. Придя к выводу, что феноменологический метод в гуманитарных, а особенно философских, областях – единственный путь к «надкусу» предмета познания, Ильин широко развернул своё видение научно-познавательных принципов в объёмной монографии «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», полно представив научный инструментарий – религиозно-философский, социально-исторический, культурологический.

Путь к созерцательно-интуитивному методу Ильин проходит вместе с Гегелем, начиная с разоблачения изъянов рационального мышления, выступающего в форме эмпирического и абстрактного восприятия окружающей действительности. Основанное на непосредственном соприкосновении с окружающим миром вещей и явлений через органы чувств, эмпирическое чувство требует минимальных затрат, поэтому человеку, живущему в «эмпирической непосредственности», в «многообразии вещей» материального мира, легче остаться в «наивном состоянии души», а уже следующая ступень – абстрактно-мысленное обобщение окружающей действительности, эстетическое восприятие и этический выбор – требует

от него дополнительных психических усилий, действий ума. Напряжением учёного ума эмпирические науки приучают мысль к абстракции. Однако абстракция эта не имеет метафизического (абсолютного) бытия, в этом ее незавершённость, и она не может быть предметом конечного знания.

Имеющий опыт феноменологии Гуссерля и Станиславского Ильин погружается в научную лабораторию Гегеля. Так, наряду с конкретно-эмпирическим и абстрактным уровнями познания он обнаруживает спекулятивный, или интуитивно-созерцательный. Спекулятивная философия Гегеля, по его мнению, является собою высшее выражение пути истинного научного познания. Сочетая в созерцании абстрактное мышление с интуицией, учёный погружается в созерцаемый предмет, так, как это происходит в поэтическом и мистическом переживании: душа забывает о себе и живёт вне времени и пространства, спекулятивная мысль пропитывается работой воображения, и исследователь касается *Предмета* непосредственно. Так созерцательное мышление проходит путь от ложной внешней объективности к «истинной объективности» – внутренней [20, с. 50]. Невозможно трудный для понимания логически-формальной мыслью путь созерцательного мышления требует от исследователя реального душевного опыта и творческого воображения, способности к самоотвержению – чтобы чувственно-личное нигде не заслонило Предмета [12, с. 114].

На этом пути Ильиным обнаруживается важная для познания сущности метафизического и социального бытия деталь. Узрев тождество всеобщего и единичного, спекулятивная наука «раскрывает сущность космического и, в частности, социально-политического обстояния»: «Бог есть Всеобщее, а фрагменты мира единичны; и государство есть Всеобщее, а человеческая личность единична» [20, с. 106]. Ильину

оказывается близким гегелевское понимание истории как объективации смыслов, их конкретно-исторической реализации с целью разоблачения перед Лицом Божиим всех возможных потенций общественно-го, человеческого развития. В таком свете понимания истории Ильин и строит свою концепцию исторического и духовно-культурного бытия, излагает причины эпохальных событий, видит перспективы цивилизационного развития. Укореняясь в духовном видении человека и творимой им культуры, он «созерцает Божественный план в истории» [12, с. 161]. На этом Ильин основывает свои цивилизационные построения. Нация для него есть та форма, без которой нет содержания, тот сосуд, что удерживает живительную «влагу» культуры. При этом национальные культуры открыты для взаимообогащения [17, с. 44]. И каждый народ призван к тому, чтобы принять свою природу и историческую «данность» и духовно её проработать, «одолеть её, одухотворить её по-своему, пребывая в своём, своеобразном национально-творческом акте» – это его «неотъемлемое, естественное, священное право и в то же время его историческая, общечеловеческая и, что самое главное, – религиозная обязанность», отказавшись от которой, он «духовно разложится и погибнет; исторически сойдёт с лица земли» [18, с. 195].

Таким образом, осуществляемый ныне отечественной наукой многоплановый поиск методологической базы гуманитарных наук обретает в лице мыслителей «культурного направления» русского зарубежья серьёзных помощников. Ныне мы находимся на этапе перехода от освоения научно-методологического наследия мыслителей русского зарубежья к его практическому применению.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.

2. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 178 с.
3. Бицилли П.М. Две эпохи крушения старого порядка // Современные записки. – Париж, 1935. – Т. 57. – С. 423–428.
4. Бицилли П.М. Очерки теории исторической науки. – Прага: Пламя, 1925. – 339 с.
5. Бицилли П.М. Проблемы современности // Современные записки. – Париж, 1936. – Т. 62. – С. 382–392.
6. Бицилли П.М. Рецензия на кн.: О. Шпенглер «Гибель Европы» // Русская мысль. – Берлин, 1922. – Кн. VIII–XII. – С. 225–228.
7. Бондарева Я.В. Восточно-христианский гнозис: единство откровения и умозрения (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – М., 2009. – № 3. – С. 22–27.
8. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX – первой половины XX веков // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – М., 2010. – № 1. – С. 23–27.
9. Виноградов А.И. Взгляды Л.П. Карсавина на субъект истории // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – М., 2010. – № 2. – С. 95–100.
10. Виппер Р.Ю. Круговорот истории. Москва–Берлин: Возрождение, 1923. – 203 с.
11. Герье В.И. Философия истории от Августина до Гегеля. М.: Т-во «Печатня С.П.Яковлева», 1915. – 268 с.
12. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Кн. II. М.: Русская книга, 2002. – 608 с.
13. Ильин И.А. Письмо к Л.Я. Гуревич 15.02.1911 // Ильин И.А. Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). – М.: Русская книга, 1999. – С. 39–44.
14. Ильин И.А. Письмо к Л.Я. Гуревич 27.05.1911 // Ильин И.А. Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). – М.: Русская книга, 1999. – С. 44–48.
15. Ильин И.А. Письмо к Л.Я. Гуревич 13.08.1911 // Ильин И.А. Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). – М.: Русская книга, 1999. – С. 51–58.
16. Ильин И.А. Письмо к Л.Я. Гуревич 19.02.1915 // Ильин И.А. Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). – М.: Русская книга, 1999. – С. 86–90.
17. Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. – М.: Русская книга, 1996. – С. 43–61.
18. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. – М.: Русская книга, 1993. – С. 39–283.
19. Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. – С. 8–75.
20. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб.: Наука, 1994. – 560 с.
21. Карсавин Л.П. Введение в историю // Вопросы истории. – М., 1996. – № 8. – С. 109–127.
22. Карсавин Л.П. Философия истории. – Берлин, 1923. – 366 с.
23. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли как предмет историографического исследования // Проблемы истории общественной мысли и историографии. М., 1976. – С. 233–243.
24. Петров М.Н. Евангелие в истории // Петров М.Н. Из всемирной истории. Очерки. СПб., 1896. – С. 3–26.
25. Смоленский Н.И. Философские основы российской историографии: проблемы обучения и исследования // Вестник МГОУ. Серия «История и политические науки». М., 2009. – № 1. – С. 3–20.
26. Федотов Г.П. Лицо России (1918) // Федотов Г.П. Лицо России. Ст. 1918–1930 гг. – Париж: YMCA-PRESS, 1988. – С. 1–7.
27. Федотов Г.П. Православие и историческая критика // Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 2. – М.: Мартис, 1998. – 380 с.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 930.1

Бахтин М.В.

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
(г. Санкт-Петербург)*

ОРГАНИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В СТРУКТУРЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ ИСТОРИИ

M. Bakhtin

A.I. Hertsen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg)

THE ORGANIC IMAGES IN THE STRUCTURE OF THEORETICAL MODELLING OF HISTORY

Аннотация. Статья посвящена выяснению приоритетных методологических стандартов, идеалов и норм современного исторического познания. Исследуется специфика дифференциации общей тенденции исторической эпистемологии и современных концепций эпистемологии истории. Рассматривается соотношение органически-образного представления истории и мифа, что позволяет лучше понять новые формы структурирования целостности исторического сознания и знания. Выясняются возможности органического мышления, способного приводить к согласию разрозненные и даже враждебные элементы исторических теорий.

Ключевые слова: философия истории, органическое понимание истории, историческая эпистемология, постклассические концепты истории, пространство истории, миф.

Abstract. The article is concerned with the priority of methodological standards, ideals and norms of contemporary historical knowledge. The specific character of the differentiation of the general tendency of historical epistemology and contemporary concepts of epistemology of history is investigated. The author studies the relationship of the organic-shaped idea of history and myth, which makes it possible to better understand some new forms in which the structuring of integral historical consciousness and knowledge takes place. The possibilities of organic thinking are explained capable of leading separate and even hostile elements of historical theories to an agreement.

Key words: philosophy of history, organic understanding of history, historical epistemology, postclassical concepts of history, the space of history, the myth.

Теоретическое моделирование структурной организации социально-исторического процесса предполагает, прежде всего, определение стандартов, идеалов и норм современного познания, выступающих ориентирами для организации социально-исторического знания. Это порождает соответствующую эпистемологически ориентированную реф-

лексию истории, в связи с чем необходим пересмотр классической схемы гносеологического отношения («субъект/объект»), что, в свою очередь, предполагает обращение к другой целостности детерминант познания. Во всяком случае, необходимо учитывать классические и постклассические стратегии формирования исторической эпистемологии, в том смысле, что она сегодня включает в себя генетически различные универсалии и константы исторического знания.

Можно утверждать, что специфика видения социальной предметности, а также отдельных регионов истории, включая микроисторические образования, существенно изменяется в тех случаях, когда в познание непосредственно включен антропологический «жизненный мир» современности с его диалогичностью, темой поступка и ответственности, этикой дискурса, «прикладными» темами осмысления проблем генной инженерии, антипсихиатрии, эвтаназии – всего того, что может быть названо новой наличностью истории. Современная философия исторического процесса «делается» далеко не в последнюю очередь именно такими «вбросами» жизненно-экзистенциального материала в пространство философской рефлексии истории.

Это важно иметь в виду в силу тех обстоятельств, что актуальной формой мышления выступает топологическая рефлексия, в пространстве которой происходит переплетение позиций и смыслов, ни один из которых не имеет исходного детерминирующего характера [7]. Таким образом, необходима критическая «эпистемология эпистемологии» с учетом не только диалогично-конструктивных, но и деструктивных в отношении к исторической традиции программ и стратегий – это может иметь отношение к пониманию истории и исторического знания в целом.

Следует признать факт того, что общее эпистемологическое пространство совре-

менности пребывает в ситуации противоречия и деструкции классических границ и рубрикаций. Поэтому имеет смысл различать тенденцию исторической эпистемологии и современные концепции эпистемологии истории. Это особенно значимо при обращении к трудномаркируемому понятию современности и наличию «предрассудков» относительно предмета и статуса исторической эпистемологии – сам термин требует проведения последовательного категориального анализа и концептуализации¹. Иными словами, к новой социальности и новому историческому материалу следует применять и новую методологию – в противном случае невозможно определить хотя бы общие перспективы современной социальной динамики и, тем более, сформулировать оптимальный вариант реализации смысловых перспектив исторического бытия. Далеко не в последнюю очередь это касается существования современных сообществ, оказывающих все большее воздействие на «большой социум».

Следует сразу признать факт, что такие представления, как «органика жизненного мира», а вместе с ней и большинство эссенциалистских представлений о социальной материи, оказываются занесенными в список примордиализма, позиции которого по многим пунктам принципиально смещены социальным конструктивизмом. Это имеет свое объяснение, которое состоит не только в идее «операциональности» истории, но и в социальном чувстве опасности органических образов социального бытия (существования), что связано с созданием или воссозданием определенного образа угрозы стремящегося к доминированию социального тела. При таком взгляде Европа, к примеру, может казаться островком, прилепившемся к грандиозному по своему

¹ В этом случае следует принять во внимание принципиальную значимость «эпистемологического поворота», связанного с именем М. Фуко.

размаху телу совершенно другой империи – монгольской.

Впервые увидевшим Монголию европейцам представилось, что центром мира оказывается вовсе не Рим или покой Людовика, а «незримый миру азиат» – позже эту функцию будет выполнять Россия [4]. Отметил это именно Н.Я. Данилевский, который приводил мнение европейца позапрошлого века, причем это мнение было следствием определенной «ментальной картографии», когда казалось «со стороны», что «Россия давит на нас своею массою, как нависшая туча, как какой-то грозный кошмар» [3, с. 237]. Именно это дает основание для анализа общей картины методологической специфики теоретического моделирования истории рассматривать диалог точек зрения: прежде всего речь должна идти о *классических моделях-образах, модернистских стратегиях-проектах и постклассических концептах* истории. В свете сказанного имеет смысл определить первый тезис по поводу конструкций социального процесса: в топологически представленной картине мира современности и постсовременности участвуют – чаще всего, далеко не равноправно – не только позиции дополнительности, но и позиции противостояния.

Актуализация моделей-образов, модернистских стратегий-проектов и постклассических концептов истории дает возможность учесть все основные универсалии и константы современной эпистемологии истории. Таким образом, исследовательский ход направлен против абстрактной концепции истории и человека в историческом познании, в которой отсутствует эпистемологическая определенность. Это же дает возможность учитывать эпистемологические разрывы в понимании истории – разрывы, фундированные различными методологическими моделями структуризации истории. Ведь именно сам факт признания разрывов и различий дает возможность

понимания сложного концептуального единства философского представления истории и ее субъектов.

Следует подчеркнуть тот факт, что классическая традиция тоже признавала значимость различий в историческом процессе и субъектах истории – в частности, Г. Гегель исходил из оппозиции морали и нравственности: если моральность есть определение субъективной воли, то нравственность предполагает ее объективное осуществление в формах нравственного духа (семья, гражданское общество и государство). И тот факт, что исходным моментом понимания методологической специфики теоретического моделирования истории выступают образы (Н.Я. Данилевский), говорит о значимости темы органики в сегодняшних концепциях истории. Имеет смысл говорить об актуализации «органического поворота» не только в искусстве, но и в широко понимаемом «творчестве жизни», что свойственно «авангардным эпохам» – в том числе и современности с ее интересом к проблемам «глобального» существования культур и сообществ [11, с. 14]. Неоднозначным, но характерным проявлением интереса к проявлениям жизни в историческом процессе выступает теория Ф. Ницше, в которой движущей силой жизни провозглашается воля к власти. Развитие истории Ф. Ницше связывает с «человеком воли», «исполненным избыточных витальных сил и наслаждающимся любым (не важно – созидательным или разрушительным) проявлением своей воли» [6, с. 173].

Даже в предельно виртуализированном представлении исторического процесса важен факт органически фундированного творчества, аффекта, стремления – всего того, что свойственно биовласти [10, с. 338-339]. Напротив, из деструкции органики существования вырастает, как правило, тот или иной вариант идеологизации истории, к примеру – господство онтологически сниженных форм единства, выпол-

ненных в материально-субстанциональной и “товарной” форме, когда в качестве «субъекта свободы» выступает не «человек как таковой», а конкретный «персонаж» легитимной формы структурно-символической организации истории.

В связи с этим можно во многом по-другому осмыслить «кризис определений», который современная мысль переживает в решении проблемы понимания истории: если вопрос о единстве мира как целого не является вопросом позитивного знания, то всегда остается конструктивная возможность понять доминирующие стратегии структуризации исторического процесса. Дело в том, что история предстает не линейно, а как форма манифестации человеческих потенций (интеллектуальных, волевых, эмоциональных) – в любом случае представление об истории содержит в себе образ целостной культуры, в которой есть установка на оценку существования. И это не только некий «дух времени», но и творческая устремленность в будущее или «образ мира» – именно для отечественной философии жизни (В.В. Розанов) значим весь органический уклад существования в истории.

Уже неоднократно отмечаемая близость органически-образного представления истории и мифа в этом контексте должна быть дополнена анализом новых форм структуризации целостности исторического сознания и знания. К. Леви-Строс подчеркивал, что элементы мифологической рефлексии всегда расположены на полпути между перцептами и концептами и, следовательно, соединяют наличное бытие с проектами мышления [5, с. 127]. Это выражается в чрезвычайно слабой различности объективного и субъективного – именно в их органической проникновенности в “свое иное”. Но в процессе отхода от доминанты мифологического “символическое животное” оказывает все более значительное воздействие на природно-предмет-

ную составляющую образов мира. В таких случаях предметно-символическая сфера получает в качестве своего сущностного определения признаки символической активности исторического субъекта – на первый план выходит именно символическая активность носителей исторического мышления. И именно здесь, следует подчеркнуть, процесс определения актуального субъекта исторического мышления проецируется в систему субъективности, что может быть определено как идентификация.

Когда речь идет о рефлексивной значимости органических образов в понимании современных исторических процессов, не должно возникать представление о некоей ретроспективной актуализации архаического, хотя сам по себе такой шаг вполне допустим и подтверждается рядом исследований. Актуализированное в социологии и социальной философии понятие *хабитус* как раз и включает в себя консервативно-архаические характеристики – *хабитус* состоит в ограничении субъективных устремлений агента, он задает пределы, в которых агент творит свои поступки, он же воспроизводит рутинные, «непроблематичные» действия [2, с. 265].

В основе определенности при всех вариантах понимания лежит именно органическое мировосприятие, сегодня предельно актуализируемое в ситуации «экологического поворота» и гуманистически ориентированной экософии. Здесь следует подчеркнуть, что органический проект сближается с идеями русского космизма – именно в плане понимания соответствий бытия природы и существования человека. Близкое к космизму евразийское понятие *месторазвития* содержит в себе космическую вертикаль в смысле понимания положения человека в космосе. Месторазвитие при всей его укорененности в жизненном ландшафте как бы атопично: можно говорить о настроенном простран-

стве. Оно как бы не познается, не ощущается, но изначально опознается. Но след этого восприятия сохраняется в любых конкретных топосах: космос – везде: «проживание настроенного пространства совершается до внятного обращения субъекта переживания к предметности, но все-таки не без нее, как бы опираясь на созерцание предметного пространства» [9, с. 196-197]. Это важно учитывать при включении процессов истории в современный информационно-коммуникативный контекст.

Образы органической истории сегодня активно действуют в пространстве топологической рефлексии, это опять-таки свидетельствует о значимости органического мышления для современности.

«Можно предположить, – обоснованно пишет В.В. Савчук, – что исток процедуры рефлексии лежит в архаических жертвоприношениях, составляющих сердцевину ритуалов и мистерий. Ибо жертвоприношения по сути исполняли ту же роль обретения надежных оснований порядка жизни, ее безопасности и осмысленности, которую позже стала выполнять рефлексия» [7, с. 26]. В такой ретроактивно усиленной перспективе «органический проект» истории сближается одновременно как с утопическими, так и с антиутопическими конструкциями истории. Именно это и вводит органически ориентированную эпистемологию в пространство постклассической рефлексии.

Органический проект тем и привлекателен, что способен приводить к согласию разрозненные и даже враждебные элементы исторических конструкций – в особенности это важно там, где необходимо соединить современную эпистемологическую множественность в определенной положительной форме. Заимствуется идея органической целостности: это целостность не операциональная, а онтологическая, хотя по-разному содержательно понимаемая. «Эта определенная форма всеединства, или

вселенского организма, содержится в Божестве как вечная идея, в мире же, то есть совокупности элементов (всего существующего), вышедших из единства, в этом мире, или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире – стремление общее и единое во всех и потому выходящее за пределы каждого – это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа» [8, с. 134-135]. Отрицаемая космистами органодеекция, как принцип искусства и жизни, строится на фиксации внимания на самодостаточных частях и деталях; природа же возвышаемой космистами органопроекции иная – быть мыслью-событием, где все действия, все явления и события и все существа становятся сознательными членами своего носителя, осуществителями поставленных им перед собой задач.

Закljučая, еще раз следует отметить тот значимый для органического мышления факт, что в актуальном мышлении истории органическая компонента мысли евразийцев совмещается именно с различными формами структуризации – от проблематики языка культурно-исторических типов и структуралистского понимания исторического процесса до нарративной логики, где подвергнут исследованию семантический анализ языка историков [1]. В органически ориентированной мысли об истории всегда актуально присутствует структурное измерение.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 264 с.
2. Громов И., Мацкевич А., Семенов В. Западная теоретическая социология. – СПб.: Ольга, 1996. – 343 с.

3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 2000. – 365 с.
4. Игошева Т.В. «Жерло, протершееся в ад...» или Адская музыка в поэтическом цикле Н. Заболоцкого «Рубрук в Монголии» // Н.А. Заболоцкий: *pro et contra. Личность и творчество Н.А. Заболоцкого* в оценке писателей, критиков, исследователей. Антология. – СПб.: Изд-во РХГА, 2010. – С. 857-864.
5. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1999. – 288 с.
6. Лыгина М.А., Балахонский В.В. Нравственные детерминанты социальной работы // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России: Научно-теоретический журнал. – 2010. – № 3 (47). – С. 171-175.
7. Савчук В.В. Топологическая рефлексия. – М.: Канон+, 2012. – 416 с.
8. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. II. – М.: Правда, 1989. – С. 134-135.
9. Филиппов А.Ф. Социология пространства. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 286 с.
10. Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ.; Под общей ред. Г.В. Каменской. – М.: Праксис, 2004. – 320 с.
11. Povelihina A. Возврат к природе. «Органическое» направление в русском авангарде XX века // STUDIA SLAVICA FINLANDENSIA. Т. XVI/1. – Helsinki, 1999. – 306 с.

УДК 1:001

Пронин А.С., Ромашкин К.И.

Российский государственный аграрный университет-МСХА им. К.А. Тимирязева

ОБ ЭФФЕКТИВНОСТИ МАТЕМАТИКИ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

A. Pronin, K. Romashkin

*Russian State Agricultural University
Moscow Agricultural Academy named after K.A. Timiryazev*

ON THE EFFECTIVENESS OF MATHEMATICS IN SCIENTIFIC RESEARCH

Аннотация. На значительном историко-научном материале авторы выясняют предпосылки установления творческого диалога между математикой и естествознанием. Причины реальной утилизации абстрактных конструкций усматриваются в самой технике освоения математиком предметных сфер в «чистом» виде, что предвосхищает их последующее содержательное исследование в соответствующих теориях. Исходя из этого, можно заметить, что роль математики в научном познании со временем будет только возрастать.

Ключевые слова: математизация, моделирование, символизм, аксиоматизация, экстраполяция.

Abstract. Based on vast historical material the paper studies the preconditions of a productive dialogue established between mathematics and natural sciences. The mathematician studies the subject in a «pure» way by using abstract models, thus anticipating their subsequent research by corresponding sciences. Based on this assumption it is possible to claim that the role of mathematics in scientific cognition will be increasing with years.

Key words: mathematization, modelling, symbolism, axiomatization, extrapolation.

Вопрос о поразительной эффективности математики в естествознании всегда интересовал ученых и методологов. Однако отсутствие ясности в этом вопросе дало повод известной растерянности: факт эффективности математики в естествознании часто квалифицировался как непостижимый (Вигнер [2, с. 192]) или непознаваемый (Бурбаки [1, с. 258]). Мы не разделяем подобные оценки и настроения: пессимизм никогда не был конструктивным. Глубокие причины эффективности математики в естествознании кажутся нам вполне познаваемыми и постижимыми. Они, если отбросить детали частных мнений, сводятся к следующему.

I. Не будучи скована границами предметной области, математика располагает большими эвристическими и исследовательскими возможностями. Условия деятельности математика сравнимы с условиями деятельности научного фантаста. Действительно, в чем причины поразительной реалистичности и исключительной достоверности многих научно-фантастических прогнозов? «Видение сквозь время» объясняется свободой деятельности: трудностей практической реализации идей не существует, имеет место не скованное условиями творческое моделирование более или менее правдоподобных ситуаций, ограничиваемое одним – требованием внутренней непротиворечивости, самосогласованности, когерентности процесса и результата конструирования. Подобное

же наблюдается и в математике. Анализируя предмет в “чистом” виде как некую логическую возможность, математика предвосхищает потенциальное предметно-содержательное его исследование в соответствующих теориях. Скажем, геометрия Лобачевского возникла как итог обнаружения возможности построения геометрии на той же аксиоматике, что и Евклидова, с видоизмененной аксиомой о параллельных. Полученная Лобачевским новая геометрия была “воображаемой”, абстрактной математической структурой. Однако спустя некоторое время она нашла применение в специальной теории относительности – СТО (пространство скоростей релятивистской механики является пространством Лобачевского), в космологии (во фридмановских открытых моделях пространственное сечение в сопутствующих материи системах отсчета описывается геометрией Лобачевского) и т. д.

Каковы причины этого? Чем объясняется существование тесной связи между математическими структурами и экспериментальными явлениями, иллюстрируемой, в частности, данным примером?

Сила математики – в абстрактно-универсальном (каким может быть только формальное) изучении предмета, что в свое время обосновали Грассман, Буль и др. Ставя вопрос о логической возможности чего-либо, математика анализирует предмет в максимально общем виде. Результатом анализа являются предметно недетализированные структуры, отвечающие критерию непротиворечивости. Будучи непротиворечивыми, математические структуры оказываются безразмерным резервуаром естественнонаучных интерпретаций: в зависимости от потребностей исследования они могут быть различным образом предметно, онтологически специфицированы. Реальная «безмерность» математических структур, их способность удовлетворять любым потенциальным интерпретациям

часто порождает ощущение, что они *мудрее, чем мы, мудрее, чем их первооткрыватели, что мы получаем из них больше, чем в них было первоначально заложено* (Г. Герц).

Собственно, в чем магическая сила математических структур? В том, что они заключают в себе истину (это выясняется *post factum*) как бы раньше, до предметного знания того, истиной о чем является формально выраженная истина. Математика, таким образом, заготавливает истины как бы впрок, так как они воспринимаются как истины лишь спустя какое-то время (после нахождения подходящей интерпретации). Естественнонаучное познание складывается как бы из двух планов: общего – количественно-формального (математического) и особенного – качественно-предметного (естествоведческого). Они не синхронизированы во времени – этим и объясняется наличие “ножниц” между моментом генерации математических структур, которые могут быть положены в основу естественнонаучной теории, и моментом полного построения последней, связанного с нахождением интерпретаций математических структур. В этом, конечно, нет ничего мистического или непостижимого, в чем убеждает и пример геометрии Лобачевского.

Рассмотрим второй ранее поставленный вопрос о причинах связи математических структур с естественнонаучными явлениями. Эффективность математики в естествознании с этой стороны объясняется тем, что утверждения как математики, так и естествознания количественно детализируемы, так или иначе подводимы под категорию «числа» («величины»). Поэтому, если математические структуры интерпретировать как количественные соотношения между величинами, которым соответствуют какие-то реальные свойства, они обретают референты, становятся приложимыми к действительности. Механизмом перевода математических струк-

тур на язык естественнонаучных экспериментальных явлений, служат, как известно, правила соответствия, включающие операциональные определения. Отметим наличие опять-таки двух планов изучения «числа»: математического и естественнонаучного. Математика рассматривает «число» формально, через призму аксиоматик либо Цермело, либо фон Неймана. Естествознание рассматривает «число» предметно, через призму операциональных определений. Однако эти планы могут быть совмещены за счет естественнонаучного истолкования «чисел» посредством «меры», «величины», «измерения» и т. п. Следовательно, нетрудно понять: тайна необычайной эффективности математики в естествознании скрыта в идентификации формализмов с величинами, в единицах измерения. Все это представляет собой, образно говоря, «гвозди», которыми математические структуры «приколачиваются» к естественнонаучным явлениям [3, с. 36]. В случае геометрии Лобачевского такими «гвоздями» были количественно детализированные утверждения теории метрики пространства отрицательной кривизны, которая, возникнув в абстрактно-математическом, предметно «раскрепощенном» плане, впоследствии нашла приложение в рамках СТО, ОТО (специальной и общей теории относительности) и т. д., трансформируясь в онтологически специфицированный естественнонаучный план.

II. Математическое изучение предмета неотделимо от перевода проблемы с интуитивно-содержательного на формально-аксиоматический язык, что делает нестрогие качественные представления строгими и точными и тем самым расширяет эвристические горизонты исследования. Афоризм Дарвина «Математика, подобно жернову, перемалывает лишь то, что под него засыплют» легковесен. Математика – наука творческая, и ее творческая природа проявляется в естествознании в виде исполь-

зования наработанных в математике идей и конструкций. В их числе:

1) Формальные построения, которые выступают буквально как архетипы будущих предметно-содержательных естественнонаучных конструкций и теорий.

Так, спинорные представления были развиты Картаном как сугубо математические. Впоследствии, однако, Дирак нашел в них «полевые величины нового вида, простейшие уравнения которых позволили вывести общие свойства электронов» [5, с. 185]. Абстрактная математическая схема превратилась в конкретное естественнонаучное представление. Примеры такого рода неисчислимы. На базе теории групп, которую еще в начале века при пересмотре программы в Пристонском университете Джинс рекомендовал исключить из преподавания на том основании, что она якобы «никогда не найдет применения в физике», в 1961 г. «восьмеричным» путем Гелл-Манн предсказал существование неизвестной частицы омега-минус, которую в 1964 г. открыли Фаулер и Сеймиос. Разработанная Коши и Риманом теория функций комплексного переменного внедрена в теорию электрических цепей. Развитый Гильбертом функциональный анализ, сформулированная Коши и Эрмитом теория матриц успешно используются в квантовой механике. Фактором прогресса статистической механики выступила математическая теория канонических систем дифференциальных уравнений Гиббса. Во всех этих и многочисленных подобных им случаях вопреки формуле Дирихле вычисления не заменяют, а вызывают идеи.

Математика продуцирует онтологически неспецифицированные структуры; естествознание реализует только те из них, которые осмысленны с его позиций; возможная же переоценка естественнонаучной неосмысленности некоторых математических структур, как правило, влечет проникновение идей в естествознание. К

примеру, Дирак поставил цель сформулировать уравнение для частицы со спином из уравнения с двойным решением: $E > E_0 = m_0 c^2$ (1) и $E < -E_0 = m_0 c^2$ (2). С физической точки зрения (2) – бессмысленно, как бессмысленны многие математически осмысленные корни уравнений n -степени. Однако Дирак не отбросил возможность – подчеркнем, физически бессмысленную – отрицательного решения; поиск его интерпретации навел на мысль о существовании позитрона, который предсказан в 1931-м, а открыт в 1932 г.

2) Представления о гармонически изящных отношениях, отвечающих принципам симметрии. С этим, в частности, связаны исторически реализованные программы математизации естествознания. Среди них – выражающие идею количественной пропорциональности, гармоничности, концепции числа (Пифагор), правильных многогранников (Платон), совершенных геометрических фигур (Евдокс, Птолемей) и т. д., оказавшие заметное влияние на естественнонаучный поиск. Если считать, что неотъемлемым спутником математизации естествознания выступает уразумение приложимости математики к естественнонаучным явлениям, то общим для всех программ математизации естествознания будет признание того, что природа представляет собой реализацию простейших математически мыслимых элементов и что посредством чисто математических конструкций можно найти те понятия и закономерные связи между ними, которые дают ключ к пониманию явлений природы [5, с. 185].

3) Формальные точки зрения, которые в достаточной степени ограничивают бесконечное разнообразие возможностей.

Мир без ограничения разнообразия был бы полностью хаотическим (У.Р. Эшби). Инструментом упорядочения мира в науке является теория. Она огрубляет, схематизирует, идеализирует и т. д. мир, рассматри-

вая его через призму конечного множества основоположений. В свою очередь, основоположения, используемые теорией образы и их закономерные связи, как правило, «могут быть получены в соответствии с принципом отыскания математически простейших понятий и связей между ними» [4, с. 184]. Эффективность математики в данном случае – в немногочисленности числа эвристических схем, возникающих в качестве моделей разнообразных явлений. С одной стороны, число математически возможных простых типов соотношений между явлениями природы и простых уравнений, возможных между ними, ограничено – на этом основано применение математики как инструмента познания мира вглубь. С другой стороны, свобода от привязки математики к конкретной онтологической области позволяет вырабатывать предметно универсальные формализмы, единообразно описывающие свойства объектов различной природы, – на этом основано использование математики как инструмента познания мира вширь.

III. Язык математики, удобный в обращении, оптимизирует естественнонаучную деятельность. Всякой теории поставлен в соответствие свой особый математический язык. В классической механике это язык чисел, векторов; в релятивистской механике – язык четырехмерных векторов и тензоров; в квантовой механике – язык операторов и т. д.

Динамика смены математического языка, используемого, к примеру, в физике, является хорошим индикатором стадий роста этой науки. Классико-механическая программа, принятая в физике до XX в., исходила из возможности редукции всей физики к механике. Однако применяемый в последней аппарат обыкновенных дифференциальных уравнений не позволял описывать тепловые, электрические явления и т. д. В связи с этим Фурье предложил использовать более «гибкий» аппарат

дифференциальных уравнений в частных производных. Но, как показал опыт, и он оказался не универсальным: в рамки дифференциально-аналитического подхода не вписывались релятивистика и квантовая механика. В настоящее время математический фундамент физики многообразен. После доказательства невозможности редуцировать содержание физики к содержанию механики (соответственно показав невозможности редукции используемого в физике математического аппарата к обыкновенным дифференциальным уравнениям) этот фундамент образуют идеи не только дифференциально-аналитического, но и теоретико-группового (теоретико-инвариантного) (СТО), дифференциально-геометрического (ОТО) и функционально-аналитического (квантовая механика) подходов. Их многообещающий синтез лежит в основе программы построения физики будущего.

Свобода выбора математического аппарата для соответствующих теорий ограничивается давлением эмпирии, необходимостью принимать в расчет наличие объективной логики предмета – в конце концов, именно она, а не математический аппарат, определяет позитивное содержание теории.

Естествознание – ассоциация опытных наук, связанных с конкретными фрагментами действительности; обращению к тому или другому математическому аппарату здесь должен предшествовать тщательный анализ вопроса о его адекватности в смысле согласуемости с содержанием соответствующего действительности опыта. Для ученого-естественника важна идентифицируемость математического аппарата с величинами – только в этом случае он способен выполнять описательную, генерализирующую, кодифицирующую, нормативную и другие функции, утверждать нечто об объективной действительности.

Непротиворечивый математический аппарат, будучи неприемлемым для опи-

сания действительности в одной теории, вполне может оказаться приемлемым для той же цели в другой. Обоснованием этого в общем случае служит положение о предметной интерпретируемости непротиворечивых математических структур. Истоки же принципиальной применимости математического аппарата к описанию действительности заключаются в эмпирическом происхождении математических структур.

IV. Задавая принципы объективной фиксации результатов в виде требований инвариантности уравнений (формулировок, законов) теории относительно групп преобразований, математика выступает своеобразным “гарантом” объективности естественнонаучных знаний. Это положение требует разъяснений. Дело в том, что уравнения абстрактного математизированного естествознания не описывают непосредственно поведение материальных объектов. Будучи сформулированы применительно к реальности идеализированной, конструктивной, они описывают поведение идеальных объектов – математической точки (классическая механика), точки-события (СТО) и т. д., – имеющих модельный статус относительно их объективных аналогов. Совершенно ясно, что требование инвариантности уравнений, описывающих поведение идеализаций, относительно групп преобразований гарантировать объективность в смысле совпадения естественнонаучных знаний с действительностью не может. Гарантом их истинности, достоверности служит практика, эмпирическая апробация, опыт. Тем не менее, расценивать требование инвариантности уравнений естественнонаучной теории относительно групп преобразований как гарант их объективности можно и необходимо.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. – М.: Иностранная литература, 1963. – 292 с.

2. Вигнер Е. Этюды о симметрии. – М.: Мир, 1971. – 320 с.
3. Смирнов Г. Числа, которые преобразили мир // Техника молодежи, 1981. – № 1. – С. 35–39.
4. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: в 4 т. Т. II. – М.: Наука, 1966. – 878 с.
5. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: в 4 т. Т. IV. – М.: Наука, 1967. – 600 с.

УДК 316.74 : 7

Шаов А.А.

Адыгейский государственный университет (г. Майкоп)

ДИСКУРС ТЕЛЕСНОСТИ В КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

A. Shaov

Adyghe State University (Maikop)

THE DISCOURSE OF CORPOREALITY IN THE CULTURE OF THE MIDDLE AGES AND MODERN TIMES

Аннотация. В статье посредством социально-философского анализа рассматриваются основания возникновения и развития дискурса телесности в художественной культуре средневековья и искусстве нового времени. Начиная с эпохи Ренессанса проблема смысла существования в искусстве, характерная для всего периода Средневековья, лишается трансцендентного измерения. Основные проблемы искусства связываются с текущим моментом, с модерностью, границы текущего сужают масштабы задач искусства в пространстве и времени, порождая ситуацию независимости художника от церковно-литургических обязательств, предельная эмансипация которого выражается в отстаивании права на художественное творчество как свободную и самодовлеющую деятельность, не подчиненную никаким религиозным или моральным ценностям.

Ключевые слова: средние века, художественная культура, христианские ценности, телесность, нагота, Возрождение, непристойность, искусство.

Abstract. The article discusses the rationale and development of a means of social and philosophical analysis of the discourse of physicality in the artistic culture of the Middle Ages and the art of modern times. Since the Renaissance, the problem of the meaning of existence in the art characteristic of the Middle Ages denied the transcendent dimension. The main problems associated with the current art of the moment, with modernity, the boundaries of this narrow scope of tasks of art in time and space, creating a situation of autonomy of the artist from the church and liturgical obligations, emancipation limit is expressed in upholding the right of artistic creation as an independent and self-sufficient quite work, does not subordinate to any religious or moral values.

Key words: Middle Ages, art culture, Christian values, physicality, nakedness, Renaissance, obscenity, art.

Причина непонимания художественной культуры средневековья, как ни упрощенно звучит, кроется в *секулярном* сознании постхристианского человека. Непонимания этого, к сожалению, не избежали и многие исследователи средневекового искусства: их художественное мышление не совпадает с религиозным, поэтому так легко, с их стороны, поддаются изучению и пониманию, к примеру, античная культура, которая стоит по времени намного дальше от средневековья. На это указывал Ц.Г. Нессельштраус в своем исследовании «Искусство в Западной Европе в Средние века». Он пишет: «Стремясь постигнуть эти произведения, мы вступаем в особый мир. Если мы хотим глубже проникнуть в него, нам придется отрешиться на время от привычных критериев и оценок, чтобы, по возможности, понять это искусство из его задач и лежащего в его основе мировоззрения» [6]. И о каком же мировоззрении, лежащем в основе средневековой

Европы, идет речь? Ответ очевиден, что не только экономика, право, философия приводились в соответствие с христианским мировоззрением, но и искусство, «...и не только потому, что церковь была главным заказчиком художественных произведений, но прежде всего потому, что все оно сформировалось в сфере религиозного мышления» [6] – как, впрочем, и то небольшое присутствие светского искусства, которое тоже должно было отвечать духу церковных доктрин, прежде всего – доктрине аскетизма.

Все же, со временем светские позиции проникали и усиливались в самой церкви, что форсировало процесс выхода из-под влияния христианской этики светских искусств на исходе средневековья. Значение светского искусства возрастало и в связи с появлением первых проявлений «человека экономического» из числа заказчиков: купеческих корпораций, негоциантов-ростовщиков, представителей зажиточных ремесленных цехов, а также отдельных представителей бюргерства.

Совокупность мировоззренческих установок, поведенческих нормативов и форм духовно-практического освоения мира фиксирует характерную для христианской метафизики презумпцию аксиологически окрашенного восприятия тела, как символа и глубины местопребывания сущности, как истока духовного.

И хотя телесная нагота в искусстве имеет разное измерение – и героическое, и пафосное, и трагическое, и безобразное, и исступленно экстатическое, – все же, так или иначе, она физически желанна, если не придать телесной наготе жалостливый, стыдливо-униженный вид, что, с точки зрения средневекового господствующего церковного канона, коррелирует с примером земного пути Христа, когда тяготы и страдания земной жизни оставляют свои “шрамы” не только в человеческой душе, но и на теле. Ц.Г. Нессельштраус констати-

рует: «Так создается идеал, противоположный античному. На смену преклонению перед красотой человеческого тела приходит подавление телесного начала духовным. В церквях появляются изображения странных, непропорциональных, почти бестелесных фигур, поражающих зрителя выражением какой-то неистовой экспрессии» [6].

Если свести в одно понятие критерий разделения готического искусства от ренессансного, то, по мнению бельгийского историка искусства Геварта, им будет реализм. История готического стиля как переходного от средневековья к Ренессансу подробно рассматривается в коллективном монографическом исследовании под редакцией Рольфа Томана «Готика. Архитектура. Скульптура. Живопись», в котором Эренфрид Клуикерт (статья «Готическая живопись») видит в качестве главной проблемы вопрос отношения живописной формы и мотива реалистичного изображения натуры. Другими словами, происходит рождение новой тематически переориентированной эстетики, для которой традиционное религиозное содержание облекается в новые изобразительные формы. Ренессансный реализм телесности, еще не порывающий откровенно с готическим искусством, уже вступает в конфликт с византийским художественным стилем. Сакральность сменяется повседневностью натурализма с почти осязаемой «плотностью» тела, где на полотнах чрезмерная “человечность”, к примеру, в изображении изящества женщин, оплакивающих Христа у подножия распятия, неприлично контрастирует с истерзанным телом Спасителя.

Эренфрид Клуикерт считает, что на смену художественных эпох повлияли три фактора: субъективное восприятие художника, произошедшие изменения в представлениях о прекрасном, эстетическая и эмоциональная ориентация на реальность [4]. Немаловажную роль в этом духовном “пе-

ревороте” сыграли схоластические споры реалистов и номиналистов с их повышенным интересом к природе и обыденному опыту. Сама дискуссия была тесно связана со средневековой трактовкой древнегреческой философии, в которой творчество Аристотеля осмысливалось Фомой Аквинским с позиций христианских догматов. Напомним, что под красотой Фома Аквинский понимал средство познания истины и добра, обусловленное природным влечением человека к гармонии. Напротив, итальянский гуманист и поэт Франческо Петрарка (1304-1374), возможно, впервые дерзнул размышлять об удовольствии, доставляемом красотой, именно в терминах вполне земных ощущений и плотской чувствительности. Следствием этого стало то, что в живописные композиции сначала “врывается” обыденный пейзаж (как самостоятельный эстетический объект), на котором развиваются библейские события, а уже за невинностью мирских объектов лишаются «невинной стыдливости» откровенные изображения интимного мира Девы Марии, кормящей грудью Младенца Христа.

С тех пор ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, утрачивают свое значение. Задаваясь вопросом о своем отношении к телесной непристойности, человек эпохи Возрождения обнаруживает неустойчивость своей этической позиции.

Соответственно, искусство основывается уже не на ритуале сакрально-религиозном, а на *секулярно-профанной* светскости.

Условием рождения нового стиля той или иной эпохи, по убеждению Г. Вёльфлина, является определенного рода сильное чувство телесного бытия. Очевидными, по его мнению, стилевыми различиями характеризуется средневековая готика и Ренессанс, где последнему свойственно выражение радостного бытия в телесной свободе и раскрепощении, чей натурализм должен пленять с первого взгляда.

Культура и искусство средневековья – культура гармонического равновесия и искусство высоких духовных идеалов; особый стиль, создающий чувство телесного бытия. Там «каждый мускул напряжен, движения резки и точны; внимание обращено к конкретному; ни в чем нет и тени небрежности. Ничего расплывчатого, во всех чертах – яснейшее выражение воли. Все излишнее в массе тела, все округлости исчезли. Тело наполнено ощущением силы. Фигуры, высокие и стройные, кажется, едва касаются земли» [1].

В отличие от Г. Вёльфлина, его оппонент – крупнейший исследователь культуры средних веков и Возрождения, один из основателей иконологии – Эрвин Панофски считал, что посредством математически точно выверенной функции ренессансной перспективы искусство в определенном смысле смыкается с наукой, рационализируя бесконечность, воплощенную в реальности, но уже не в виде Божественного всемогущества, как во времена *Высокой Схоластики*, а эмпирически земной перспективы интерпретации пространства, в котором вырабатывается и реализуется моральный дискурс «эгоцентризма», индивидуальная концепция самоопределения и саморазвития художника, относящаяся к культуре индивидуального, частного, интимного и романтического и выступающая как креативный культурный механизм порождения новых идей, смыслов и художественных форм.

Это, на наш взгляд, и есть тот шаг в направлении к буйно-телесному натурализму эпохи Ренессанса, которому присуща имплицитная презумпция признания автономности искусства с ее новым канонем телесной красоты.

Эрнст Ханс Гомбрих – выдающийся историк и теоретик искусства, методологически близкий Г. Вёльфлину, заканчивая главу «Придворные и горожане. XIV век» своей книги «История искусства», под-

водит итог искусства средневекового периода и следующей за ним эпохи нового времени, ориентирующей на десакрализующее переосмысление феномена телесности, приобретшей неприличный ракурс. «Однако художники хотели большего. Они не могли удовлетвориться умением писать частности. Их влекло к исследованию законов зрительного восприятия, к доскональному знанию человеческого тела, дабы сравняться в своих творениях с мастерами античности. И когда эти устремления возобладали, средневековое искусство иссякло. Мы подошли к периоду, который обычно называют эпохой Возрождения или Ренессанса» [2].

Так, художники эпохи средневековья не стремились ни к натуроподобию, ни к чувственной красоте. Они хотели донести духовное содержание Священной истории, соответствующее требованиям христианства. Поэтому существует огромная разница между греческим и готическим искусством, искусством языческих храмов и искусством соборов. Греческий художник V века до н. э. был увлечен строением прекрасного тела. У готического мастера все пластические завоевания служили иной цели – представить эпизод Священной истории с максимальной наглядностью и эмоциональной выразительностью. Он пересказывает сюжет не ради него самого, а ради заключенного в нем содержания, ради утешения и наставления верующих.

К примеру, для современного человека будет по меньшей мере удивительным средневековое восприятие портрета, когда художник представлял некую условную фигуру, дополняя ее отличительными знаками: короля – короной и скипетром, епископа – митрой и соответствующим облачением, а чтобы устранить все сомнения, он мог и вовсе внизу приписать имя изображенного. И это, по мнению Умберто Эко, в целом свойственно для человека средневековья, чьи переживания умопостигаемой красоты

воспринимались как нравственная и психологическая реальность, даже если речь шла о чувственных аспектах бытия, красоте природы и искусства. «Таким образом, эстетическое переживание средневекового человека не предполагает сосредоточения на автономности произведения искусства или природной реальности, но заключается в уловлении всех сверхъестественных связей между предметом и космосом, в усмотрении в любой конкретной вещи онтологического отражения приобщенности Бога к миру» [7].

Всевозрастающий перевес самодостаточно спонтанной креативности творческого субъекта, смещающего акцент с текстологической реальности на реальность художественно-коммуникативную, но остающегося в пространстве детерминации вокруг текста Откровения, и уже не исключаяющего плюрализм прочтения, предполагает такое представление об искусстве, в котором статус художника все больше и больше занимает привилегированное положение, связанное с интуитивным ощущением радости, открывающей перед ним путь высшего познания. Художественный дискурс начинает все сильнее и сильнее отличаться от дискурса философского, лишаясь морально-дидактического измерения. В итоге в рамках идеалистической эстетики художественный дискурс начинает обретать признаки абсолютной автономии, нередко представляя как более полный и более глубокий способ познания человека и мира.

Кеннет Кларк, являясь последовательным апологетом наготы в искусстве, представляет ее эквивалентом духовно-практического освоения мира. Отношение этого крупнейшего английского искусствоведа к обнаженному телу в его исторической ретроспективе сформулировано в книге «Нагота в искусстве», где он приходит к выводу, что визуализация обнаженного тела есть неотъемлемая часть ее божественности, во

всяком случае, так она интерпретируется со времен античности и поддерживается лишь безличной и абстрактной связью, не индивидуализируется ни в каком высшем принципе. Такое прочтение наготы отрицается евангельской проповедью с ее моральной нетерпимостью к обнаженному телу. Согласно христианской этико-онтологической установке, созерцание наготы имеет непредсказуемо похотливый характер. Впрочем, это мало заботит К. Кларка, так как нагота не поддается никакой из традиционных нормативно-аксиологических шкал, ведь она сопряжена со степенью чувственных порывов, которая коррелирует с наглядностью и направлена на воплощение физического желания, правда, ограниченного святостью этой таинственной и непреодолимой силы.

Христианизация западноевропейских народов осуществляет переоценку эстетических ценностей, подвергает деканонизации образ наготы в искусстве. Однако К. Кларк приводит исторические свидетельства присутствия в изображениях и скульптурах средневековья обнаженного человеческого тела (в подтверждение приводится известный исторический факт: Рафаэль с учениками украсил обнаженными телами, включая нагую Венеру, один из апартаментов Ватикана, а именно ванную комнату кардинала Биббиены, где они были искусно гравированы Маркантонио и сохранились по сей день), считая, что определенная часть церковного священства римско-католической церкви если и не одобряла, то и не порицала наготу. Скорее это связано, по мнению К. Кларка, с еще сохранившейся в некоторых областях Европы XIII-XVI вв. **иконоборческой традицией**, когда изображения и скульптуры запрещались не по причине морального и религиозного порицания наготы, а в силу того, что они являлись языческими идолами. И здесь же, словно противореча себе, К. Кларк отмечает, что данное явление

фиксируется как периферийный феномен в культурном пространстве Европы: «Нам придется подождать еще больше столетия, пока нагота перестанет быть случайным даром наших прародителей и сможет вновь претендовать на то, чтобы занять место среди почитаемых символов человеческих порывов. Вначале, как и следовало ожидать, ее положение было непростым. Оставалось большое количество консервативно настроенных людей, считавших ее воплощением похоти» [3].

Итак, подводя итог, следует отметить, что, с одной стороны, предстает новое искусство, построенное на откровении человеческого разума, с его логикой и математическим мышлением как движущей силой искусства, с другой – ему противостоят параметры стройности, соразмерности, соответствующие человеческому телу, которое и является эталоном красоты, идеальным образцом для пропорционального построения. Прославленный итальянский мастер Высокого Возрождения Бенvenuto Челлини, в полном согласии с античными ваятелями, со всей определенностью провозгласил: «...В пластическом искусстве самое главное – уметь изобразить нагого мужчину или нагую женщину» [5, с. 131]. Эпоха Возрождения проповедует в искусстве умозрительные принципы порядка, гармонии, симметрии и соразмерности для упорядочивания хаотических наглядно-чувственных ощущений художника и овладения посредством них реальностью. Красота в искусстве открывает перспективу преодоления всех несчастий жизни, являясь своего рода манифестом гуманности и социальной эмансипацией. Именно красота органична, жизненна и человечна, и человеческое тело служит как бы образцом божественных пропорций.

Телесность предстает знаком казуистики переиначенного и преходящего момента бытия и оправдывается через создание дистанции между внешним и внутренним

миром, якобы за реальной, зримой, плотской красотой просматривается связующая воедино невидимая, эфирная, доступная только эстетически мыслящему субъекту, особая красота. Обнаженное тело в лучшем случае выступает отражением трансцендентных предпосылок, усвоение которых позволяет возвыситься над повседневностью, в худшем – самодовлеющим источником художественного творчества, которое означает не преодоление телесности, а попытку восстановить ее во всей древней классической закономерности.

Неземная космическая красота по мере эманации в земные, материальные черты, опредмечиваясь в полотне художника, обнаруживает себя вне всеобщих норм морали. Изображения выразительных и прекрасных форм натурщи порой так недвусмысленны, что удивительно, какое они должны получить верное истолкование (тем более, что есть тысяча разных художественных способов выразить идею скрытого приватного мира человека).

Всё это знаменует этический и эстетический переворот в сознании западноевропейской культуры, где все священное доведено до карнавального предела, где уравнивается трансцендентность красоты и имманентность плотской наготы (приоритет в спасении мира отдается последнему), что дает возможность переформулировать известное высказывание в противоположном смысле: «Нагота спасет мир!». Теперь в живописи становится обычным демонстрировать чисто физические признаки, визуализировать сексуальность, культ тела, чувственность вождения.

Формируются новые индикаторы художественной ценности творческого общения, содержащие этическую и эстетическую оппозицию христианскому пониманию искусства. Предметом восприятия художника оказывается внешняя плотская красота, которая сподвигает не к состоянию духовного озарения, а к романтически окрашенной дионисийской, демонической чувственности, и где конвульсивная красота, на грани высшего напряжения страсти, вызывает эскалацию спонтанности эмоциональных состояний и наслаждение не полнотой бытия, а *полнотой жизни*.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вёльфлин Г. Ренессанс и барокко. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bukvaved.ru/izo/20092-renessansmimbarokko.html> (дата обращения: 15.10.2011).
2. Гомбрих Э. История искусства. [Электронный ресурс]. – URL : <http://psi-journal.ru/90594-istoriya-iskusstva.html> (дата обращения: 10.10.2011).
3. Кларк К. Нагота в искусстве. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.knigka.info/2008/06/02/nagota-v-iskusstve.html> (дата обращения: 27.09.2011).
4. Клуцкерт Э. Готическая живопись. Готика. Архитектура. Скульптура. Живопись. // Под ред. Р. Томана. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.bookarchive.ru/dok_literatura/iskusstvo_zhivopis/46439-gotika.-arkhitektura.-skulptura.-zhivopis.html (дата обращения: 18.09.2011).
5. Любимов Л.Д. Искусство Западной Европы: Средние века. Возрождение в Италии. – 3-е изд., испр. – М.: Просвещение, 1996. – 316 с.
6. Нессельштраус Ц.Г. Искусство в Западной Европе в Средние века. [Электронный ресурс]. – URL: <http://biblioteka.cc/topic/95994-iskusstvo-zapadnoi-evropi-v-srednie-veka-nesse> (дата обращения: 21.10.2011).
7. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. [Электронный ресурс]. URL: http://www.koob.ru/umberto_eko/iskusstvo_i_krasota_v_estetike (дата обращения: 13.11.2011).

НАШИ АВТОРЫ

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

Бахтин Максим Вячеславович – кандидат философских наук, докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; e-mail: maxbakhtin@yandex.ru.

Дороднов Евгений Александрович – аспирант кафедры философии, истории, политологии и права Московского государственного областного социально-гуманитарного института, ассистент кафедры философии, истории, политологии и права Московского государственного областного социально-гуманитарного института; e-mail: e.dorodnov@gmail.com.

Куква Елена Сергеевна – кандидат социальных наук, ученый секретарь Научно-исследовательского института комплексных проблем Адыгейского государственного университета; e-mail: kukva@rambler.ru.

Маркина Елена Павловна – аспирант кафедры логики, философии и методологии науки, ассистент кафедры социологии и ювенальной политики Орловского государственного университета; e-mail: Vital 0207@yandex.ru.

Неганов Владимир Владимирович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского университета Министерства внутренних дел России; e-mail: vladimir.neganov@gmail.com.

Нехай Вячеслав Нурбиевич – кандидат социологических наук, доцент кафедры философии и социологии Адыгейского государственного университета; e-mail: slava0482@mail.ru.

Овчарова Анатоли Жоржевна – старший преподаватель кафедры архитектуры и градостроительства Тверского государственного технического университета; e-mail: zuzay@mail.ru.

Олексюк Анна Владимировна – старший преподаватель кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: OK@Altomira.su.

Пронин Антон Сергеевич – аспирант кафедра философии и социологии Московской сельскохозяйственной академии – Российского государственного аграрного университета им. К.А. Тимирязева; e-mail: apronin@mybank-group.ru.

Ромашкин Константин Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии Московской сельскохозяйственной академии – Российского государственного аграрного университета им. К.А. Тимирязева; e-mail: apronin@mybank-group.ru.

Фащенко Алина Николаевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры общегуманитарных дисциплин Московского гуманитарно-экономического института (Тверской филиал); e-mail: linaparis@yandex.ru.

Федоров Виктор Владимирович – доктор культурологических наук, профессор, заведующий кафедрой архитектуры и градостроительства Тверского государственного технического университета; e-mail: vvfnnf@tvcom.ru.

Шадже Асиет Юсуфовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Адыгейского государственного университета; e-mail: shadzhe@maykop.ru.

Шаов Асфар Аскерович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Адыгейского государственного университета; e-mail: asfarshaov@mail.ru.

Шарипов Александр Михайлович – кандидат исторических наук, соискатель кафедры гуманитарных наук Академии переподготовки работников искусства, культуры и туризма, заведующий сектором научно-популярных изданий Главного архивного управления города Москвы; e-mail: alexshariff@mail.ru.