

ISSN 2072-8549



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

2012 / № 3

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Амасьянц А.Э.</i> Логическое и уголовно-процессуальное доказывание	6
<i>Майкова В. П.</i> Целостность и современность.....	12

РАЗДЕЛ II.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Бахтин М.В.</i> Историческое сознание и рефлексия исторического	17
<i>Буренков С. В.</i> Поиск области позитивной эвристики феномена идеологии	28
<i>Губаненкова С.М.</i> Государство – главная ценность российского политико-культурного пространства (на основе анализа воззрений отечественных философов конца XIX – начала XX вв.)	35
<i>Куткин В.С.</i> Ведущие субъекты «неолиберальной» глобализации: социально-философский анализ.....	42
<i>Нехамкин В.А., Сачкова В.А.</i> Образы «города будущего» в культуре XX – начала XXI вв.: мифы и реальность	47
<i>Правовская Н.И., Пурынычева Г.М.</i> Проблема трансформаций социального пространства-времени повседневности.....	56

РАЗДЕЛ III.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Блинова С.А.</i> Теологический аспект осмысления проблемы семьи в русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX вв.	62
<i>Бузук Н.Г.</i> Философско-правовое учение Н.Н. Алексеева о евразийском праве и государстве (опыт реконструкции)	70
<i>Гуляев П.С. Ф.А.</i> Степун о революции как «болезни прерыва эволюции»	76
<i>Гуляева И.Г.</i> Идея света в «онтологическом символизме» Е.Н. Трубецкого.....	83
<i>Кабанова Н.Г.</i> Проблема культуры и цивилизации в поздних трудах С.Н. Булгакова	88
<i>Климов С.Н.</i> Философский дискурс Отечественной войны 1812 года.....	98
<i>Кудринская Н.И.</i> Прагматические аспекты справедливости (исторические истоки)	104
<i>Лобеева В.М.</i> Гражданское общество: анализ философской концепции Б.Н. Чичерина	111
<i>Неганов В.В.</i> Телеология происхождения человека в философской традиции Каппадокийской школы	117
<i>Петухова И.А.</i> Козлов А.А. о духовно-нравственном потенциале историко-философского знания	125

**РАЗДЕЛ IV.
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ**

<i>Жукова А.А.</i> Взаимодействие буддизма и «народной религии» русских в этноконфессиональном пространстве Забайкалья в XVII-XIX вв.	133
<i>Иванников А.Д., Тихонов А.Н., Мордвинов В.А.</i> Получение знаний методами информатики и геоинформатики	140
<i>Иванников А.Д., Тихонов А.Н., Цветков В.Я.</i> Некоторые аспекты теории информации.....	143
<i>Коровин А. Л.</i> Идея сложносистемного мышления в истории философии и науки	146
<i>Цветков В.Я.</i> Обработка информации с учётом семантического содержания	152
<i>Ястреб Н.А.</i> Конвергентные технологии как фактор развития фундаментальных и прикладных наук	156
НАШИ АВТОРЫ	161

CONTENTS

SECTION I.

QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

<i>A. Amasyants.</i> Logical and Criminal Procedural Reasoning.....	6
<i>V. Maykova.</i> Integrity and Modernity	12

SECTION II.

QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY
AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

<i>M. Bakhtin.</i> Historical Consciousness in the Era of Cynical Reason.....	17
<i>S. Burenkov.</i> Positive Heuristic Search of Ideology	28
<i>S. Gubanenkova.</i> State as the Main Value of Russian Political and Cultural Space (Based on the Ideas of Russian Philosophers of Late 19th – Early 20th Centuries)	35
<i>V. Kutkin.</i> The Leading Subjects of «Neoliberal» Globalization: Social Philosophical Analysis	42
<i>V. Nekhamkin, V. Sachkova.</i> Images of the “Future City” in Late 20th – Early 21st Century Culture: Myths and Reality.....	47
<i>N. Pravovskaya, G. Purynycheva.</i> The Problem of Routine Social Space –Time Transformations	56

SECTION III.

QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY
OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

<i>S. Blinova.</i> Theological Aspect of Family Problem Comprehension in Russian Philosophy in Late 19th – Early 20th Centuries	62
<i>N. Buzuk.</i> N.N. Alekseev's Philosophical and Legal Doctrine on Eurasian Law and State (Reconstruction Experience)	70
<i>P. Gulyaev.</i> F.A. Stepun on Revolution as “Disease of Interrupting Evolution”	76
<i>I. Gulyaeva.</i> The Idea of Light in Ye.N. Trubetskoy's “Ontological Symbolism”	83
<i>N. Kabanova.</i> The Problem of Culture and Civilization in S.N. Bulgakov's Last Papers	88
<i>S. Klimov.</i> Philosophical Thinking on the Patriotic War of 1812	98
<i>N. Kudrinskaya.</i> Pragmatic Aspects of Justice (Historical Roots)	104
<i>V. Lobeeva.</i> Civil Society: the Study of B.N. Chicherin's Philosophical Concept	111
<i>V. Neganov.</i> Teleology of human origin in the philosophical tradition of Cappadocian school	117
<i>I. Petukhova.</i> A.A. Kozlov on Spiritual and Moral Potential of Historical and Philosophical Knowledge	125

SECTION IV.

PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>A. Zhukova.</i> Buddhism and Russian «National Religion» Interaction in Ethnoconfessional Space of Trans-Baikal Region (17th – 19th Centuries)	133
<i>A. Ivannikov, A. Tikhonov, V. Mordvinov.</i> Acquiring Knowledge by Methods of Computer Science and Geoinformatics.....	140
<i>A. Ivannikov, A. Tikhonov, V. Tsvetkov.</i> Some Aspects of Information Theory.....	143
<i>A. Korovin.</i> The Idea of Complex System Thinking in the History of Philosophy and Science	146
<i>V. Tsvetkov.</i> Semantic processing	
<i>N. Yastreba.</i> Convergence Technologies as a Factor of Fundamental and Applied Sciences Development...	156
OUR AUTHORS	161

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 165

Амасьянц А.Э.

Современная гуманитарная академия (г.Москва)

ЛОГИЧЕСКОЕ И УГОЛОВНО-ПРОЦЕССУАЛЬНОЕ ДОКАЗЫВАНИЕ

A. Amasyants

Modern Humanitarian Academy (Moscow)

LOGICAL AND CRIMINAL PROCEDURAL REASONING

Аннотация. В статье рассматриваются логические и уголовно-процессуальные аспекты доказывания, раскрываются задача и цель доказывания уголовного судопроизводства, анализируется соотношение и взаимосвязь понятий «логическое» и «процессуальное» доказывание. Обозначение обширного спектра проблем деятельности по собиранию, проверке и оценке сведений о фактах позволяет выявить внутреннюю структуру доказательств. Поэтапно рассматривается весь процесс доказывания. Указываются и объясняются такие понятия, как «доказывание в уголовном процессе», «собираание доказательств», «проверка доказательств», «оценка доказательств», «относимость доказательств», «допустимость доказательств», «достаточность доказательств», «достоверность доказательств».

Ключевые слова: доказывание в уголовном процессе, собирание доказательств, проверка доказательств, оценка доказательств, логическое доказывание, относимость доказательств, допустимость доказательств, достаточность доказательств, достоверность доказательств.

Доказывание, как логически-мыслительная деятельность следователя, дознавателя, прокурора и суда по собиранию, проверке и оценке доказательств, подчинено законам логического мышления, обеспечивающего правильность формирования умозаключе-

Abstract. The article considers logical and procedural aspects of legal reasoning, the task and the purpose of reasoning at criminal legal proceedings, the ratio and interrelation of the concepts «logical» and «procedural» reasoning. The designation of a broad range of problems concerning gathering, verification and evaluation of factual data allows the author to reveal the internal structure of the evidence. The whole process of proof is considered step by step. The author identifies and explains such concepts as «legal reasoning in criminal cases», «collecting evidence», «verification of proofs», «evaluation of evidence», «relevance of evidence», «admissibility of evidence», «sufficient evidence», «burden of proof».

Key words: legal reasoning in criminal cases, collecting evidence, verification of proofs, evaluation of evidence, logical reasoning, relevance of evidence, admissibility of evidence, sufficient evidence, burden of proof.

ний. Законы логического мышления эффективно используются при производстве следственных и иных процессуальных действий, в части формулирования выводов и принятия решений, где требуется логическая обоснованность и последовательность выдвигаемых суждений.

В уголовном судопроизводстве целью доказывания является установление истины, т. е. воспроизведение происшедшего события и установление обстоятельств, подлежащих доказыванию по уголовному делу в соответствии с объективной действительностью, реальностью, имевшей место в момент совершения преступления.

Процесс доказывания заключается в профессиональной деятельности субъектов доказывания по собиранию достоверных фактов, а также логической деятельности, направленной на проверку и оценку сведений путём производства следственных и судебных действий. Юридическая и логическая стороны процесса доказывания взаимосвязаны и неразделимы. При этом конечная цель процесса доказывания заключается в получении достоверных сведений, на основе которых выводы следователя, дознавателя, прокурора и суда должны быть обоснованными и убедительными.

Первым этапом процесса доказывания является собирание данных, которое включает в себя обнаружение и фиксацию возможных потенциальных доказательств. Так, обнаружение доказательств – это поиск и выявление достоверных данных, которые могут иметь потенциальное доказательственное значение. Поиск сведений, имеющих значение для уголовного дела, является сознательной и целеустремленной деятельностью; его эффективность обусловлена возможностью обнаружения и – в дальнейшем – закрепления путём производства процессуальных действий.

В уголовно-процессуальной литературе проблема сущности собирания доказательств определялась неоднозначно. На-

пример, А.М. Ларин рассматривает поиск, обнаружение и закрепление (фиксирование) фактических данных как самостоятельную стадию процесса доказывания [4, с. 43]. А.И. Винберг определял собирание данных, имеющих значение для уголовного дела, как «совокупность действий по обнаружению, фиксации, изъятию и сохранению различных доказательств» [2, с. 16-17].

На стадии собирания сведений субъект доказывания имеет дело ещё не с доказательством, а с данными, которые, по его предположению, могут иметь характер юридических фактов; но пока сведения не актуализированы (не подведены под нормы закона), они ещё не имеют процессуального статуса доказательств. Именно поэтому обнаружение таких сведений требует их соответствующей предварительной оценки как потенциальных доказательств.

Фиксация юридических фактов – закрепление объективных данных, после которого их можно считать актуализированными доказательствами по делу. С эпистемологической точки зрения, фиксация доказательств отражает предварительно оцененное содержание фактических данных.

Следующим этапом доказывания является проверка полученных следователем, дознавателем, прокурором, судом сведений. Это самостоятельный элемент процесса доказывания, путём которого выявляются достоверные сведения о преступлении, производится сопоставление одних фактических данных с другими, имеющимися в материалах уголовного дела, установление их источников, получение иных сведений, подтверждающих или опровергающих полученные данные, прямо относимые к рассматриваемому делу.

Проверка собранных данных производится субъектами доказывания (должностными лицами), которые принимают процессуальные решения по уголовному делу. Другие субъекты процесса доказыва-

ния в соответствии с действующим законодательством вправе лишь ходатайствовать об устранении противоречий в имеющихся в деле объективных данных в пределах предоставленных им прав.

По мнению учёного-правоведа М.С. Строговича, проверка доказательств заключается в удостоверении их правильности или неправильности. В качестве способов проверки он называет исследование фактов, отыскание новых фактов, подкрепляющих или опровергающих пункт доказательств, сопоставление одних сведений с другими, имеющимися в уголовном деле [6].

Процесс познания сущности доказательства протекает по общим законам теории познания, представляя собой переход от явлений к их сущности. Всякому познанию сущности доказательства предшествует его наблюдение, восприятие, которое верифицирует сведение о юридическом факте.

Известно, что основу доказательства составляют три элемента: тезис, т. е., суждение, истинность которого следует доказать; аргументы — это те истинные суждения, которые приводятся в подтверждение тезиса; демонстрации (формы доказательства), т. е. логическая связь между тезисом и аргументами.

Для того чтобы установить объективную истину в процессе доказывания, процесс познания должен протекать в соответствии с правилами логического доказательства. Субъект доказывания должен точно и ясно логически определить тезис доказательства, а это означает, что в течение всего процесса исследования содержания фактических данных дознаватель, следователь, прокурор, судья должны чётко представлять себе, что доказывается имеющимися фактами, и не допускать подмены тезисов. Аргументы, приводимые для доказательства тезиса, должны быть суждениями, истинность которых доказана самостоятельно, независимо от тезиса.

Демонстрация доказательства должна обеспечить логическое следование тезиса из аргументов по общим правилам умозаключения, чтобы логическая связь между ними была безупречно продемонстрирована.

Отступление от общих правил доказательного рассуждения ведёт к ошибкам в процессе доказывания и, таким образом, достижение цели доказывания — установления объективной истины — становится невозможным.

Проверка достоверности исследуемых данных является существенным элементом процесса доказывания. Достоверным может быть только источник доказательств, из которого черпаются сведения о существовании различных обстоятельств и их содержании; достоверными или вероятными могут быть собранные сведения, прошедшие процедуру верификации. В связи с этим проверка фактических данных по уголовному делу — это проверка достоверности их существования.

Заключительным этапом процесса доказывания является оценка потенциальных доказательств с точки зрения их относимости, допустимости, достоверности и достаточности для целенаправленного ведения следствия и, в дальнейшем, судебного разбирательства, принятие обоснованных процессуальных решений.

Оценка собранных фактических данных осуществляется дознавателем, следователем, прокурором и судом. Перед должностным лицом стоит задача выяснить, соответствуют ли собранные данные требованиям закона, имеют ли они отношение к предмету доказывания, являются ли собранные фактические данные основанием для принятия соответствующих процессуальных решений, достаточно ли собрано сведений для достоверных выводов об обстоятельствах дела и представляют ли они полную и достоверную информацию об исследуемом событии преступления в целом.

Оценка фактических данных – это информационно-логический процесс познавательной деятельности, связанный с накоплением и переработкой сведений и суждением о ценности доказательственной информации. Процесс оценки собранных данных является логическим процессом, так как мы получаем выводное знание на основе исследования доказательственной информации.

В процессуальной литературе нет единого мнения относительно оценки собранных сведений. М.С. Строгович указывал, что оценка доказательства заключается в выводе о достоверности или недостоверности факта, сведения о котором содержатся в данном доказательстве [6, с. 34-35]. В.Д. Арсеньев, раскрывая понятие оценки полученных данных, акцентирует внимание на определении и значении каждого потенциального доказательства [1].

Таким образом, можно определить оценку фактических данных как мыслительный, информационно-логический процесс установления связей между собранными фактическими данными и преступным событием.

Целью оценки фактов является определение относимости, допустимости, достоверности, достаточности собранных сведений.

Относимость – это свойство доказательства, в соответствии с которым фактические данные способны устанавливать обстоятельства, имеющие значение для правильного рассмотрения и разрешения уголовного дела.

Требование относимости связано с оценкой содержания сведений с точки зрения взаимосвязи и установления фактических обстоятельств дела. Относимость является свойством любого возможного доказательства, так как определение относимости протекает с самого начала процесса доказывания, с планирования следствия,

выдвижения следственных версий, разрешения ходатайств участников уголовного процесса о собирании и приобщении фактических данных к материалам дела. Таким образом, решается вопрос о производстве отдельных следственных и иных процессуальных действий с целью получения необходимых сведений для установления обстоятельств, подлежащих доказыванию.

Под достоверностью фактических данных понимается определение соответствия содержания собранных сведений действительности. Как правило, оценка достоверности данных определяется на завершающем этапе их исследования, при разрешении производства по уголовному делу.

Все фактические данные становятся достоверными с момента их фиксации соответствующим должностным лицом и остаются таковыми, пока не будут признаны недостоверными и исключены из перечня доказательств.

Таким образом, оценка достоверности собранных данных является процессом, осуществляемым на основе анализа и синтеза, в результате которого полученные сведения становятся очевидными.

Оценка достоверности сведений о фактах представляет собой непрерывный процесс, который завершается в момент формулирования следователем, дознавателем, судом окончательных выводов по делу на основе всей совокупности всех полученных данных.

Допустимость – требование, предъявляемое к процессу формирования доказательственной базы по уголовному делу. Несоблюдение указанной формы влечёт признание доказательств ничтожными. Оценка допустимости производится путём определения соответствия уголовно-процессуальному закону источника фактических данных и порядка их получения.

Учёные-процессуалисты определяли понятие «допустимость доказательств» неоднозначно.

М.С. Строгович писал, что допустимость – это способность собранных данных быть основой установления факта [6]. Учёный указывал, что источник сведений должен соответствовать определённым условиям, указанным в законе, и необходимо производить оформление этих источников в процессуальные формы.

А.Ф. Соколов определяет допустимость как «пригодность доказательства с точки зрения его процессуальной формы» [5]. Аналогичной точки зрения придерживается и С.А. Шейфер: по его мнению, «всё то, что в теории уголовного процесса называется источниками доказательств или средствами доказывания, есть не что иное, как требуемая законом процессуальная форма» [7].

Н.М. Кипнис считает, что «допустимость – это свойство доказательств, характеризующее их с точки зрения законности источника фактических данных (сведений, информации), а также способов получения и форм закрепления фактических данных, содержащихся в таком источнике, в порядке, предусмотренном уголовно-процессуальным законом, т. е. правомочным на то лицом или органом в результате проведения им следственного действия при строгом соблюдении уголовно-процессуального закона, определяющего формы данного следственного действия» [3].

Анализируя мнения разных исследователей относительно понятия допустимости фактических данных, можно сделать вывод, что допустимость – это пригодность фактов с точки зрения их соответствия требованиям закона относительно источника, способов и приёмов получения, фиксации соответствующих сведений.

Определение достаточности собранных сведений является самостоятельной завершающей фазой оценки доказательств. Собранные по делу данные могут быть относимыми, допустимыми, достоверными, но в конечном счёте оказаться недостаточ-

ными для того, чтобы признать тезис доказывания установленным.

Достаточность фактических данных – это элемент оценки сведений, предполагающий, что на основе собранных данных можно устанавливать наличие обстоятельств, подлежащих доказыванию по уголовному делу. Признание полученных фактов достаточными для решения дела по существу означает, что проведено всестороннее, полное и объективное исследование обстоятельств уголовного дела.

В соответствии со статьёй 17 УПК РФ судья, присяжные заседатели, а также прокурор, следователь, дознаватель оценивают доказательства по своему внутреннему убеждению, основанному на совокупности имеющихся в уголовном деле доказательств, руководствуясь при этом законом и совестью. Никакие доказательства не имеют заранее установленной силы.

Стоит отметить, что при оценке доказательств по внутреннему убеждению уголовно-процессуальный закон не предусматривает никаких заранее установленных признаков, по которым можно было бы делать вывод о преимуществе одних данных перед другими. Субъекты доказывания при производстве по уголовному делу не связаны чьим-либо мнением, оценивают полученные сведения по внутреннему убеждению, которое должно быть основано на полном, всестороннем и объективном исследовании фактических обстоятельств дела, что является их исключительной компетенцией.

При оценке собранных сведений дознаватель, следователь, прокурор, судья обязаны строго руководствоваться законом, правосознанием и логическими выводами из фактов, что позволит обеспечить установление объективной истины по уголовному делу и вынести законное и справедливое решение.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арсеньев В.Д. Вопросы общей теории судебных доказательств в советском уголовном процессе. – М.: Юрид. лит., 1964. – 83 с.

2. Винберг А.И. Криминалистика. Раздел 1. Введение в науку. – М., 1962.
3. Кипнис Н.М. Допустимость доказательств в уголовном судопроизводстве. – М., 1995. – 27 с.
4. Ларин А.М. Работа следователя с доказательствами. – М.: Юрид. лит., 1966. – 156 с.
5. Соколов А. Процессуальный порядок признания в суде доказательств, не имеющих юридической силы // Российская юстиция, 1994, № 10. – С. 15.
6. Строгович М.С. Курс советского уголовного процесса Т. 1. – М., 1968. – 302 с.
7. Шейфер С.А. Сущность и способы собирания доказательств в советском уголовном процессе. – М., 1972. – 170 с.

УДК 165.12

Майкова В.П.

филиал ФГБОУ ВПО «Московский государственный индустриальный университет»
в г. Сергиевом Посаде Московской области
(г. Сергиев Посад)

ЦЕЛОСТНОСТЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ

V. Maykova

Branch of Moscow State Industrial University in Sergiev Posad

INTEGRITY AND MODERNITY

Аннотация. В работе рассматривается проблема формирования целостности современного мышления, напрямую связанного с основополагающими источниками смысла. Дан историко-философский экскурс целостного осмысления мира. Раскрываются причины возрождения сакральных истоков человеческой цивилизации, но на более высоком уровне развития. Показано, что целостность – это прежде всего гармония, с широкой философской и психологической точки зрения. Фактор холистичности (целостности) в новейшее время находит свою реализацию в феномене постмодернистского мышления.

Ключевые слова: целостность, человек, природа, гармония, духовность.

Abstract. The paper considers the problem of forming integrity of modern thinking which is directly connected with the fundamental sources of meaning. Historical and philosophical covering of the holistic view of the world is given. The author reveals the reasons for revival of human civilization's sacred sources at a higher level of development. Integrity is shown as harmony from philosophical and psychological point of view. At present holistic vision is realized in postmodern thinking.

Key words: holistic, human, nature, harmony, spirituality.

В древнегреческой философии проблема целостности была поставлена в рамках соотношения единого и многого. «... Беспредельное множество отдельных вещей и (свойств), содержащихся в них, – утверждает Платон, – неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль...» [8, с. 233]. Множественность вещей в мире обнаруживает свою целостность только в идее. Аналогичные проблемы стоят и перед Аристотелем: «... если ничего не существует помимо единичных вещей, – а таких вещей бесчисленное множество, – то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве?» [3, с. 411]. Целостность – некоторая форма; всякая вещь неделима по отношению к самой себе, а это и значит быть целостным, иметь форму.

В неоплатонизме иерархию бытия возглавляет сверхсущее единое, приобщение к которому даёт целостное восприятие мира.

Начиная с Августина, мир идей неоплатонизма преобразуется и становится личностным Богом, в котором для всей средневековой философии заключён источник единства и целостности мира.

В философии Николая Кузанского появляются черты, которые свидетельствуют о грядущем в Новое время перемещении источника целостности в мир природы. В мышлении

вводимого им понятия ума он допускает присутствие того, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, а именно – первообразов вещей, исходных идей. Целостность начинает обнаруживаться в конкретном предмете множественного мира.

Философия Нового времени в качестве наукоучения постигает природу как нечто целое и неделимое. Для логики Нового времени характерен взаимный переход между всеобщецелостным и индивидуально-особенным. У Гегеля развёртывание логической культуры есть её переход из безличной формы всеобщей целостности в личностную форму культуры индивида. В соответствии с логикой Нового времени целостность транслируется человеком, используется как орудие. Сила действия человека на вещи не в его индивидуальности, а в его умении применять всеобщую силу целостного общественного субъекта, в его способности быть точкой приложения и опоры некоего всеобщего целостного объективного движения.

Идея целостности в XX в. базируется на ином понимании предмета познания. Если природа перестаёт противостоять человеку, как предмет познания, независимый от человека, как некоторая “вещь в себе”, то она и не является основой целостности (как обладающего субъектными характеристиками), теоретичности знания (как системы, включающей в себя и процессы получения знания), индивида (как личности), факта (как события), времени (не как линейного, а скорее как топологического).

Отсутствие цельности осознания – такова особенность современности. Следствием раздробленности сознания является переоценка ценностей. В нецелостном состоянии сознания одна сфера человеческой жизни зачастую не связана с другой (экономика – с моралью, судопроизводство – со справедливостью и т. д.).

Отличие человека от других тварных существ в том, что он органично соединяет

в себе два мира – материальный и духовный. Процесс их разделения, то есть смерти, так страшен и томителен для человека потому, что он перестаёт быть человеком. Несомненно, душа нуждается в теле, а тело в душе. Душа несовершенна без тела, а тело несовершенно без души.

Душа не будет свободна в своём выборе, если её парализует плохая работа организма. Существует разрываемая только смертью органичная связь между душой и телом. Через болезнь уже начинает проявляться власть смерти над телом человека.

Библия касается в основном духовного значения болезней. Душевные болезни относятся к разделу медицины, называемому психиатрией. Диагностикой и лечением душевных расстройств занимаются в специальных психиатрических домах, лечебницах и диспансерах.

Наш организм представляет собой огромную систему, находящуюся в равновесии, где каждая функция взаимодействует со всеми остальными. Измените одну из этих функций – и затронутой неизбежно окажется вся система. Человеческий организм и психика функционируют как единое целое.

Всемирно известный психиатр Альфред Адлер именует это взаимодействие «языком наших внутренних органов». Психиатр Карл Менингер полагает, что мы «разговариваем симптомами». Франц Бюхнер, Виктор Вайцеккер, Рудигер Дальке [9, с. 237-251] и другие сторонники психосоматической медицины ратуют за целостное представление о человеке как душевно-телесном существе. Они рассматривают болезни тела как символическое обнаружение болезней души, а телесные проявления недугов (клинические симптомы) – как выражение таящихся за ними психических духовных расстройств. Таким образом, внимание переносится с вопроса о причине болезни на вопрос о её смысле.

В середине XX в. американский психоаналитик Франц Александёр [1, с. 411-421]

показал, что приобретённое заболевание тесно связано с типом личности пациента. Выглядит это так, будто симптоматика формируется, подчиняясь какой-то внутренней логике и строго соответствуя особенностям личности человека. Сильные отрицательные эмоции, такие, как гнев и злость, изменяют гормональный фон и перенапрягают симпатический отдел нервной системы.

Многих волнуют причины, по которым человек заболевает тяжёлой болезнью. Интересный анализ проведён авторским коллективом медиков под руководством петербургского врача и священника о. Сергия Филимонова [10, с. 29-31]. В ней идёт речь о трёх видах болезней – телесных, душевных и духовных.

Телесные болезни – это те, в основе которых лежит временное или постоянное изменение структуры тканей человека от молекулярного до макроуровня. Они приводят к нарушению нормальной работы органов и систем (сердечно-сосудистой, пищеварительной и др.). Лечение таких болезней происходит в больницах и клиниках.

По учению церкви, тело предназначено быть неразлучным спутником и сотрудником души во всех её отправлениях и действиях, быть её служебным орудием [5, с. 157-160]. Душа, психика – это некая жизненная сила, данная человеку свыше.

Оказывается, если человек не способен контролировать свои отрицательные эмоции, заживления ран происходят значительно дольше, а возможность приобрести серьёзные недуги увеличивается в разы. К такому выводу пришли учёные Государственного университета Огайо в результате эксперимента с участием 98 добровольцев [9, с. 243]. Оказалось, что у раздражительных людей раны заживали значительно медленнее, по сравнению с теми, кто обладал более спокойным характером.

Таким образом, даже научные исследования подтверждают, что болезнь является

следствием того, что человек (иногда сам того не подозревая) нарушил и исказил свою целостность.

Православные христиане считают, что болезнь является своеобразным предупреждением: восстанови нарушенные связи, подумай, как ты живёшь? Как только человек приходит к осознанию этого предупреждения, начинают восстанавливаться связи. И если в дальнейшем преобладают добрые мысли, дела на благо людей, если человек перестаёт разрушать своё здоровье (соблюдает полноценный ритм жизни организма – питание, движение, распорядок дня и т. д.), болезнь постепенно отступает. Когда же человек упорствует в своём невежестве, эгоизме и усугубляет свои ошибки – думает, что его вылечат за деньги, то “урок” преподается в более “понятной” форме, вплоть до физического разрушения организма.

Чтобы описать самую суть жизненной силы, Аристотель [2, с. 808-810] говорит об энтелехии, потребности в осуществлении, которая зарождается в семени и достигает полного развития в дереве. Юнг [11, с. 98-112] описывает процесс индивидуации, преобразование человека в личность, отличающуюся от всех остальных, способную полностью выразить свой уникальный потенциал. А. Маслоу [7, с. 77-105], много писавший о человеческом потенциале, обращается к самоактуализации, процессу, отражающему стремление человека к возможно более полному выявлению и развитию своих личностных возможностей. Все духовные традиции добиваются «пробуждения» человека, развития уникального, «священного» в нём самом, установлению в нём целостности. Очень важно, чтобы мы определили свои истинные ценности и воплотили их в своём поведении, в своих отношениях с другими. Из этого подхода вытекает чувство благодарности к жизни, такой, какая она есть.

Мы, как это ни парадоксально, являемся невольными жертвами и огромных дости-

жений медицины. Хирургия, антибиотики, радиотерапия – всё это огромный шаг вперёд. Но они заставили нас игнорировать целебную силу собственного тела. Однако вполне возможно одновременно пользоваться преимуществами прогресса и естественными механизмами защиты.

Первое, что надо нам сделать, – это совершить революцию в нашей личной осознанности. Прежде всего, мы должны осознать ценность и красоту заключённой в нас жизни. Мы должны уделять ей внимание и заботиться о ней, как мы бы заботились о доверенном нам ребёнке. Осознанность поможет нам избежать действий, наносящих вред нашей физиологии. Она позволит максимально использовать всё, что питает и поддерживает наши жизненные силы.

Выбирая более осознанный образ жизни, мы не ограничиваемся только собой. Когда мы потребляем продукты от животных, выращенных в соответствии их биологическими потребностями, мы запускаем цепную реакцию, плоды которой будут со временем всё более и более заметны. Наш выбор приведёт к ведению грамотного землепользования, основанного на восстановлении и сохранении природного равновесия и плодородия земли. Он также повлияет на животных, которые дают нам молоко, яйца и мясо, так как, питаясь натуральными кормами, они станут более здоровыми. Наша осознанность приведёт к глобальным последствиям, влияющим на планетарное равновесие. Перевод животных на здоровую, естественную для них пищу внесёт значительный вклад в снижение парникового эффекта, ответственного за глобальное потепление. Осознанность, как утверждал Будда, на самом деле влияет на всё.

Нецелостный человек – сам себе враг, он лишён гармонии, как в естественном, природном, так и в духовном смысле. Такое отчуждение от человеческой природы ведёт к экзистенциальному эгоизму, которым Маркс [6, с. 66-90] определяет превраще-

ние человека в «средство своего индивидуального существования».

Гармония, с широкой философской и психологической точки зрения, – это прежде всего целостность, то есть синтез всех психофизиологических составляющих человека, единство физического и психического, состояние, которое объединяет мысли и действия их носителей, а также интегрирует в себе все многочисленные дихотомии нашего существования, такие, как моральное и фактологическое, аффект и интеллект, чувства и мысли, внутреннее и внешнее, индивидуально-личностное и социально-историческое. Гармония, как принцип целостности, является той категорией (понятием, состоянием), которая в наиболее обобщённом виде выражает не только цель, но и условие, а также истоки любого существования.

Состояние гармонии человека как некоей целостности обнаруживается в пределах такого явления, которое, во-первых, служит системоформирующим фактором для человека как целостной системы, и, во-вторых, выполняет роль главного регулятора нашего поведения.

Формирование целостности общественного сознания напрямую связано с основополагающими источниками смысла. Целостное – холистическое – общественное сознание стремится объединить каждую личность с собой и с тем окружением, из которого появляется смысл: физический мир, биосфера, семья, местная историческая общность, культура, религия и Космос.

Слова «цельный», «исцелять», «целебный» происходят от одного корня. Целое означает исцелённое. Достичь целостности – значит стать самим собой, обрести полноту индивидуации [4, с. 171-173].

Фактор холистичности (целостности) в новейшее время находит свою реализацию в феномене постмодернистского мышления, направленного на достижение целост-

ного отражения действительности, реализуемого на путях преодоления принципа асимметрии категориальных оппозиций, которые предполагают рассмотрение мира через призму асимметрических принципов, когда в каждом конкретном случае отдаётся предпочтение одной из двух парных (асимметрических) позиций, таких, например, как «материальное – идеальное», «детерминизм – индетерминизм», «объективное – субъективное» и др.

Современный этап, этап постнеклассического развития науки, связан с идеей слияния объекта и субъекта, с такой теоретической парадигмой, в которой они рассматриваются как влияющие друг на друга и взаимно друг друга потенцирующие. Здесь развитие человечества словно бы возвращается к своим истинным истокам, но на более высоком уровне развития. Здесь становится актуальным синтез науки и религии, который реализуется на основе слияния научного и религиозного подходов к познанию и постижению мира.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Александёр Ф., Селесник Ш. Человек и его душа. Познание и врачевание от древности до наших дней. – М.: Прогресс, 1995. – 610 с.
2. Античная философия: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 2008. – 1214 с.
3. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 552 с.
4. Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 353 с.
5. Библия. – М.: Российское библейское общество, 1995. – 352 с.
6. Маркс К. Капитал. – М.: Эксмо, 2011. – 1200 с.
7. Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999. – 273 с.
8. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 752 с.
9. Серван-Шрейбер Д. Антирак. Новый образ жизни. – М.: РИПОЛ классик, 2011. – 496 с.
10. Филимонов С. Православная Церковь и современная медицина. – СПб.: ООО «Издательство Астрель-СПб», 2002. – 207 с.
11. Юнг К.Г. Очерки по психологии бессознательного. – М.: Когито-Центр, 2010. – 352 с.

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

УДК 130.2, 165.3, 165.4

Бахтин М.В.

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

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И РЕФЛЕКСИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО

M. Bakhtin

Herzen State Pedagogical University (St. Petersburg)

HISTORICAL CONSCIOUSNESS IN THE ERA OF CYNICAL REASON

Аннотация. В статье историческое сознание рассматривается в его связи с различными степенями рефлексии исторического. Уточняется определение исторического сознания. Делается вывод о том, что полноценное историческое сознание имеет как когнитивную сторону, так и морально-практическую, благодаря которой историческое сознание способно преодолеть круг самоинтерпретации. «Историческое» понимается и как объективно закономерное в развитии общества, и как специфическая способность субъекта формировать знание особого рода.

Ключевые слова: историческое сознание, рефлексия, закономерность, историзм, ответственность.

Abstract. The article considers historical consciousness in connection with different stages of reflecting on the historical. The concept of historical consciousness is thoroughly specified. It is inferred that full-fledged historical consciousness possesses both cognitive and moral-practical sides. It is due to the latter that historical consciousness is capable of reaching beyond the limits of self-interpretation. «Historical» is understood as natural and objective in the development of society, and as a specific human ability to create knowledge of special kind.

Key words: historical consciousness, reflecting, pattern, historicism, responsibility.

Понятие об историческом сознании становится значимой категорией эпистемологии истории и философии истории тогда, когда хотят ответить на вопрос об антропологических основаниях исторического. Сам этот вопрос возникает в связи с философским поиском онтологических оснований дифференцированных проявлений духа, развёрнутым со всей широтой в немецкой классической философии начиная с И. Канта. К концу XIX в. обособление мира исторического и противопоставление наук о духе наукам о природе становится главной темой для ряда философских направлений, а в XX в. вопрос об исто-

рическом сознании начинает звучать уже как вопрос о фундаментальной историчности человека, кризис которой означает кризис человека.

Мы попытаемся охарактеризовать сущность исторического сознания, рассмотрев его во взаимосвязи с рефлексией исторического.

Неизменная актуальность проблематики исторического на протяжении последних двух столетий не имела своим следствием появление устойчивого термина для обозначения духовной сущности, порождающей историю. Наиболее употребительный термин «историзм духа», или просто «историзм», обезличен, и к его достоинствам относится отсутствие антропологической и онтологической определённости. С равным успехом его можно употреблять, стоя на совершенно разных философских позициях. Использование термина «сознание» в сочетании с атрибутом «историческое» несёт с собой принятие предпосылок относительно статуса субъекта как единственного источника самого исторического, а не только знания об истории. Такое уточнение статуса субъекта в исследовании по философии истории или эпистемологии исторического знания предполагается уже совершённым: полноценная теория субъекта делает возможной и теорию исторического субъекта. Так, однако, не происходит в силу специализации философского знания, т. е. существования философии и эпистемологии истории как отдельных направлений, проблематика которых имеет свою глубину. Поэтому в смежных областях оказывается удобным использовать понятия, максимально свободные от контекстной зависимости, к числу которых понятие об «историческом сознании» не относится. Попытаемся теперь прояснить его содержание.

Трудно устранить подозрение в некоторой избыточности и спекулятивности термина «сознание» в тех контекстах, в ко-

торых он соединяется с терминами, указывающими на его видовую определённость. Поставим понятие об «историческом сознании» в ряд структурно родственных ему понятий. Говоря о субъекте, которому доступно познание научной истины, о субъекте, формирующем весомые представления о прекрасном, о добре, о государстве и о праве, мы в том же смысле можем говорить и о субъекте в его отношении к истории, какие бы взаимоотношающиеся связи здесь не предполагались. Характеристики субъекта, чьё отношение к миру методически организовано наукой, объединяются в широко распространённое понятие «новоевропейского сознания», которое призвано показать фундаментальное отличие субъекта эпохи Нового времени от любого другого. Что нового мы можем узнать о морали, если она как определённая система отношений получит функционального двойника в виде морального сознания субъекта? Что нового мы узнаем о мифологии, если будем предполагать, что социальное бытование мифологии имеет своим необходимым условием наличие мифологического сознания? В отношении статических характеристик указанных культурных явлений ссылка на соответствующее ему сознание субъекта не приносит нового знания: мораль существует как система отношений субъектов морального сознания, но не наоборот, точно так же и мифология есть система взглядов субъектов мифологического сознания. Но дело обстоит иначе, если речь будет идти о генезисе и развитии, например, о возникновении и изменении морали, о возникновении, развитии и упадке мифологии. Носителем любых социальных отношений является только сам человек, в поведении которого фактически могут проявляться как осознанные, так и неосознанные мотивы, так что в какой-то момент истории, например, конкретная моральная норма может сохранять своё действие, будучи транслиру-

емой традицией и привычкой и не находя при этом поддержки в сознании субъекта. Именно в этом случае тот или иной вид «сознания» оказывается весьма востребованным идеальным типом: не будет иного способа описать процесс возникновения или распада тех или иных институционализированных социальных отношений, кроме как указанием на то, что какое-то время до этого возникновения или распада соответствующие процессы уже прошли в сознании субъектов, что сделало возможными институциональные изменения культуры. В этом случае оправданно, когда, наряду с понятием новоевропейского сознания, задающим центральные и сущностные характеристики своего субъекта, появляются и сходные идеально-типические конструкции, отражающие иные характеристики субъекта – иногда зависимые от основных, а иногда и нет. Так, можно говорить о моральном сознании, о сознании эстетическом, политическом, правовом, религиозном, национальном, а также о ревнующем, несчастном, ущербном, массовом и т. д. И если в первом перечислении мы шли за дифференцированными проявлениями духа, заданными определённой метафизикой субъекта, то второе перечисление предполагает уже метафизику страстей, аффектов и межсубъектных отношений.

В каком смысле можно говорить тогда об историческом сознании? Как уже говорилось выше, исчерпывающий ответ на этот вопрос зависит от метафизической установки. «Историческое» может быть понято и как объективно закономерное в развитии общества (позитивизм, марксизм), и как специфическая способность субъекта формировать знание особого рода (неокантианство, концепция Р.Дж. Колингвуда), и как имманентно присущее универсуму и в этом качестве представляющее для субъекта, который и сам историчен, объектом познания и самопознания (Ф. Гегель, Б. Кроче), и как сущностный конститутивный эле-

мент онтологии субъекта, без которого он не может ни мыслиться, ни экзистировать (В. Дильтей, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), и как сильнейший инструмент социальной интеграции и коммуникации (Ф. Гегель [1, с. 121-124], М. Фуко, П. Рикёр). Независимо от метафизических предпосылок, историческое сознание может быть пояснено формально: историческое сознание есть антитеза сознанию *не* или *вне* историческому, т. е. такому, которому в той или иной степени чужда и незнакома история в каком-либо из её проявлений. Здесь не так важно, в каких проявлениях история рассматривается как данная сознанию, идёт ли речь о роли исторической определённости человека в социальной практике, об осознанном формировании исторического знания, или о понимании всех аспектов своих сложных взаимосвязей с историческим. Если понять историческое сознание как способность реализовывать эти три аспекта данности исторического, то его противоположностью окажется тот или иной дефицит такой способности – *вне* историчность сознания.

Можно констатировать, что переход человека и общества из состояния в указанном смысле *вне* исторического в иное – историческое – имел место. Антропологические исследования дают нам массу материала для понимания того, как сообщество людей может существовать вне истории и исторического или с очень небольшой степенью их влияния. Но в рамках философского исследования важно выяснить, было ли появление исторического изменением качества, или же рождением новой сущности человека.

Поскольку «историческое сознание» – это устойчивый термин, эвристически полезно, не претендуя при этом на полноту обзора, сопоставить несколько его характеристик, даваемых с различных позиций.

В контексте эпистемологии истории Ю.А. Левада определяет историческое со-

знание как «определённую систему взаимодействия «практических» и «теоретических» форм социальной памяти, народных преданий, мифологических представлений и научных данных» [7, с. 186–224, 191]. При этом подчёркивается, что, в отличие от других форм сознания, историческое сознание – это сознание времени, принимающее ту или иную форму, обусловленную как степенью зрелости самого этого сознания, так и его насущными социальными задачами. Историческое знание предстаёт как ближайший продукт работы исторического сознания, формирующий историческое сразу во многих его отношениях – от изощрённой теории, до разнообразных практических форм. Здесь предполагаются как степени «историчности», так и социальная практика, играющая роль арены проявлений исторического. Социологический подход к историческому сознанию иллюстрирует определение, которое даёт Ж.Н. Тощенко: «оно представляет собой совокупность идей, взглядов, представлений, чувств, настроений, отражающих восприятие и оценку прошлого во всём его многообразии, присущем и характерном как для общества в целом, так и для различных социально-демографических, социально-профессиональных и этносоциальных групп, а также отдельных людей» [8, с. 3-16]. Здесь историческое сознание понимается не как способность создавать знание о прошлом, а как явление обладания этим знанием и наличия того или иного отношения к нему. Для социологического подхода интересно не место исторического знания в системе знания вообще, а специфический характер проявлений исторического в формировании установок, сказывающихся в поведении людей. Для социально-психологического анализа наиболее значимым оказывается коммуникативный аспект исторического. Представитель социального конструкционизма Кеннет Герген усматривает центральную

характеристику исторического сознания в его нарративности. Вынесенные историческим нарративом оценки, мнения, квалификации причин «оказываются долговременными конституэнтами длительных культурных традиций, служащих для их формирования и демаркации от других традиций, придающими им достоинство и артикулирующими рациональный выбор для их будущего. Таким образом, историческая наррация ведёт к культурным ценностям и моральности. Чтобы признать осмысленность данной традиции, нужно принять тот смысл добра, который она включает» [10, р. 170-202, 199]. Здесь историческое сознание понимается как способность воспринимать и генерировать дискурс связного повествования, в котором мотивы действий конкретных людей и неперсонифицируемые общественные явления прослеживаются как ценностно окрашенные причины исторических событий. Нарративный дискурс позволяет не только объяснить, но и оценить прошлое, так что даже наличие или отсутствие исторического факта как такового становится результатом не только верификации, но и оценки. Важно, что само историческое знание выполняет свои социально-идентифицирующие и интегрирующие функции посредством специфической организации социальной коммуникации. Знание, лишённое нарративного характера, даже обладая полной релевантностью миру, не способно сыграть роль социального идентификатора, поскольку не может апеллировать к одному из фундаментальных паттернов восприятия человеком действительности, а именно к нарративности. Тем самым Герген открывает доминирующую психологическую установку и, одновременно, притязание разума на получение последовательного, логически корректного, каузально полного и ценностно-определённого образа мира. Именно такой образ и создаёт знание, имеющее форму narra-

тива. Историческое сознание оказывается тогда аффектированным: оно жаждет нарратива и творит его, иногда ради полноты охвата и осмысленности пренебрегая фактами, критикой источников, обоснованием ценностей.

Характеристику исторического сознания с позиций философии культуры даёт С.И. Дудник, для которого важен момент превращения функциональной историчности сознания в его основополагающую ценностную сторону: «История становится стихией сознания и определяющим качеством любого знания, требуя рассматривать любые «истины» и выражения знания, саму структуру сознания с позиций реляционизма, как адекватные конкретному периоду истории. Идея истории как мировоззрения, особого склада сознания, опосредованного историей, отмечается уже романтизмом в его представлении истории как индивидуализированного знания. Данная позиция сохранилась и во взглядах неокантианства, склонного рассматривать историю как преимущественную методологию всякого социального знания, позволяющую уйти от нивелирующих абстракций естествознания. Вместе с тем, прогресс исторического познания на рубеже веков XIX и XX начинает рассматриваться как определённый декаданс жизни, средство ухода от реальности в иллюзорный мир консервации культуры в представлении об истории: когда уже нет сил творить культурные ценности, остаётся их охранять» [5, с. 147-168]. В этой характеристике самым существенным представляется указание на способность современного исторического сознания увидеть своё самоотрицание, осознать его как кризис культуры, построенной на фундаменте историзма, и начать бороться за его преодоление. Указанные ранее моменты исторической динамики не только сохраняются, но и радикализируются, – появляется не только «до» исторического сознания, но и его «после». В самом

деле, если историческое сознание однажды возникает, то не будут ли возможны его распад, а затем и новое рождение?

Приведённые характеристики исторического сознания в основном ориентированы на его социокультурные функции. Вопрос же о сущности исторического сознания лежит в сфере фундаментального анализа природы исторического в субъекте. Первым, кто последовательно осуществил такой анализ в системе понятий, для которой является значимым сам термин «сознание», был, как представляется, Вильгельм Дильтей, идеи которого послужат нам опорой в настоящем исследовании.

Учение Дильтея об историческом мире известно сегодня не только по вышедшему в 1910 г. труду «Построение исторического мира в науках о духе» [3, с. 123-236], но и по опубликованным позже фрагментам и наброскам, существенно расширившим тот круг идей, который был очерчен в опубликованных при жизни философа сочинениях [3, с. 11-34]. Хорошо известные концепции Дильтея, посвящённые наукам о духе и историческому пониманию, по своей актуальности отступают сегодня на второй план перед открывающейся философией исторического субъекта, основным положением которой является утверждение сущностной историчности человека и человечества. Отправной для Дильтея была категория «жизнь», определяемая как «совокупность того, что открывается нам в переживании и понимании, ... как взаимосвязь, охватывающая человеческий род» [4, с. 176], а также как «взаимосвязь определяемых условиями внешнего мира взаимодействий между личностями, постигаемая в своей независимости от изменений места и времени» [3, с. 277]. Субъект включён в жизнь через жизнеотношения, связывающие его со всем, что жизнь составляет. Но что-либо в жизни становится элементом жизнеотношения только тогда, когда оно приобретает значение, т. е. стано-

вится понятным субъекту, осуществляется им осознанно, встраивается в некоторую усматриваемую им систему причин и следствий. Эта способность распознавать связь причин и следствий и понимать явления анализируется Дильтеем в терминах части и целого: целое может стать понятным только через понятность частей, в то время как части становятся понятными через понимание целого: «категория «значение» характеризует отношение частей жизни к целому, коренящемуся в сущности жизни» [3, с. 282] Какое-либо понимание субъектом того, как один комплекс воздействий (совокупных причин, обстоятельств) вызывает к жизни другой такой комплекс, достигается в исторической перспективе, когда субъект находится перед лицом будущего, предвосхищая его в своих планах, и имеет прошлое как материал для понимания, т. е. реконструкции причинно-следственных связей, – прошлое, позволяющее ему осознанно и ответственно ставить себе ценностно определённые цели. Сам навык такого увязывания причин и следствий через значение происходит как из усвоения опыта сообщества, так и из рефлексии своих собственных переживаний. Предельное приращение жизни смысла было бы возможно лишь по её завершении, т. е. в момент конца истории, в то время как на любом этапе жизни можно попытаться понять его значение и его ценностную характеристику в рамках гипотезы об окончательном значении жизни или её фрагмента. Эти промежуточные значение и оценка имеют у Дильтея статус категорий – устойчивых и воспроизводимых характеристик жизни, которые используются людьми. Категории «развёртываются в возможностях, направленных вперёд, в будущее» [3, с. 285], и эта их направленность проявляется не только в значениях и оценках одного человека (самости), но и в значениях и оценках, разделяемых сообществами. Сообщества людей, принимающие формы нации, народа и т. д.,

возникают и становятся коллективными субъектами истории только потому, что имеются разделяемые ими память, значения и ценности. Дильтей объявляет бесплодными для понимания сущности истории как психологический детерминизм в субъекте, так и квазинатуралистический детерминизм в социально-исторических явлениях. Лишь значение и ценность могут приносить нам знание об истории, поскольку сама история и есть мир значений и ценностей. Отсюда и появляющаяся у Дильтея характеристика исторического сознания: «*Историческое сознание конечности* любого исторического явления, любого человеческого или социального состояния, релятивность любой разновидности веры – последний шаг к освобождению человека. Вместе с ним человек достигает суверенности, позволяющей ему извлечь из любого переживания определённое содержание...» [4, с. 345]. Эта ничем не ограниченная активность, в частности, не ограниченная даже инструментами познания, которые сами оказываются предметом осмысления и оценивания, есть «непрерывная созидательная сила» и «стержневой исторический факт» [4, с. 345].

Дильтей очень ёмко и последовательно сформулировал детально продуманное затем Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, К. Ясперсом и другими авторами положение о сущностной историчности человека, проистекающей из того, что человек живёт в мире смыслов и ценностей, которые сам порождает, будучи средоточием времени себя и времени мира. Говоря словами Гуссерля, история становится «великим фактом абсолютного бытия» [11, р. 497]. Кризис историчности человека есть тогда кризис сущности человека и его бытия человеком. Сознание же человека есть всегда сознание историческое, хотя не всегда всецело и до конца историческое. Ложное сознание можно охарактеризовать как сознание, в котором самостоятельное прида-

ние значения и ценности явлениям жизни ограничено. Осуществляется такое ограничение либо выведением части явлений из-под ответственного осмысления, либо принятием оценок и значений, предлагаемых другими, либо абсолютизацией каких-либо методов интеллектуальной работы, либо просто слабостью и незрелостью личности, её неспособностью решиться придать значение или выбрать ценностную оценку.

В этой позиции Дильтея открывается доверие к человеку, вера в его способность сделать себя носителем до конца исторического сознания, сущность которого состоит в способности понимать, придавать смысл и ценность отдельным явлениям жизни и жизни в целом, отдавая себе при этом отчёт в степени достигаемого охвата, в степени автономии и свободы своего понимания, а также в том, почему и насколько это понимание разделяется другими. Понимание оказывается здесь в неразрывной связи с ответственностью, и условием этого должна быть возможность достижения субъектом максимальной глубины и интенсивности рефлексии. Поэтому здесь мы можем поставить вопрос о соответствии сущности исторического сознания тому уровню рефлексии исторического, научить которому способна современная культура.

Попытаемся в самом общем виде проследить генезис вопроса об историческом сознании как последовательную тематизацию способности человека сначала находить себе место продукта внешнего по отношению к нему исторического процесса, затем выдвигать себя на роль активного творца истории и, наконец, становиться местом рефлексий исторического. Глубина таких рефлексий может быть различной: первым её усилием становится усмотрение исторического как внешнего, что проявляется в различении субъекта и истории, в осознании судьбы и трагического. Следующим шагом становится рефлексия

способности к драматическому вызову, который человек и человечество бросают предполагаемому внешнему абсолюту. Третья ступень рефлексии исторического открывает иллюзорность этого абсолюта и делает человека единственной сознательной движущей силой истории, а саму историю превращает в коллективное знание – коллективную память, или *коммеморацию*. На четвёртом шаге осознаются условность и относительность любых притязаний разума на построение исторического. История здесь есть всегда неточное знание о прошлом, которое и достигается при толковании прошлого и само нуждается в герменевтическом анализе. Наконец, пятый этап рефлексии, наступая, приносит противоречивые плоды: во-первых, происходит открытие исторического как части трансцендентального основания сознания, и, во-вторых, человек начинает ощущать это историческое как непостижимое.

Первый из описанных шагов рефлексии можно соотнести с самым ранним взглядом на историю, который неотделим от ранних форм религии и от мифологии. Древнегреческий эпический цикл пронизан мифологемой судьбы [2, с. 202-203], а древнегреческая трагедия доводит до предельной рассудочной ясности отношения между субъектом и абсолютным началом мира. Зрелыми формами такого рода рефлексии отношения к абсолюту можно считать проявления духа, определяемого религиями откровения. Стоящий за ними сознательный отказ от притязаний человека на автономию от абсолютного – от бога, сопровождаемый заключением завета с этим абсолютным и появлением пути к истинной жизни, приводит к рационально постигаемой финитарной концепции истории, в рамках которой историческое перестаёт отличаться от неисторического. Примером наиболее последовательного философского построения такого рода служит «Теодицея» Лейбница, наиболее

значимое различие которой – между метафизической (логической) и моральной необходимостью (с помощью чего обосновывается свобода воли), – остаётся неубедительным, в том числе и в силу унификации природы причин духовных и материальных явлений.

Рефлексия исторического второго рода открывает для человеческого начала перспективу состязания с абсолютным, в котором человек, действующий по своей воле, может оказаться в выигрыше. Абсолютное начало утрачивает здесь свою обращённость к человеку и человечеству, превращается во всеобщий обезличенный порядок. Таков космос философии Платона и Аристотеля, в котором каждая сущность имеет своё место и достигает предназначенной для неё цели. Человек и общество, будучи частью космоса, также имеют и место, и цель. Человек движим своей душой, и достижение им правильных места и цели зависит от того, насколько он способен понять, каковы они, и в какой степени он может заставить себя действовать в направлении их достижения, преодолевая различные препятствия, среди которых основными являются аффекты чувственного начала души. Мудрость у Платона – это, в конечном счёте, и есть такая способность понимания, совмещённая с добродетелями морально-волевого характера. Последние – это силы, позволяющие привести жизнь человека и общества в соответствие с той нормой, которая усмотрена разумом. Впрочем, как показали стоики, можно действовать и иным образом: понимать, но от действий уклоняться. Это уже негативная форма отношения к космосу, в основе которой лежит недоверие к тому, что космос совершенен во всех своих фрагментах и проявлениях. В эпоху Возрождения происходит частичный возврат к платоновскому и аристотелевскому представлению о месте человека в космосе. Основой для него становятся магические учения, в частности,

позднеантичный герметизм, лежащий, как убедительно показала Фрэнсис Йейтс, в центре антропологического поворота Возрождения наряду с гуманизмом [6, с. 256]. Человек как избранное существо, которому бог даёт не только инструмент познания истины – разум, но и способность, хотя и небезграничную, управлять силами материального мира – магическое учение и практика, становится соправителем бога и сотворцом истории. Так антропоцентризм получает метафизическое обоснование, оформленное гуманистической риторикой как совокупность разнообразных притязаний человека: на истину, на власть, на свободу, на гражданские и политические права, на захват территорий, на смену политического устройства, на определение критериев моральности и красоты и т. д. Трагедия, как противостояние абсолютному без шансов на успех, сменяется здесь драмой непрерывной борьбы за воплощение каждым своих притязаний, в которой сам борющийся человек всегда предстаёт как причина своих успехов или поражений.

На третьем шаге абсолютное, до сих пор бывшее неустранимой точкой отсчёта, превращается в фикцию. Наступает эпоха классического историзма – Просвещения, науки и прогресса XVIII и XIX вв., бывшая также временем масс и идеологий. Знание здесь превращается в силу столь эффективно, что не успевают, да и не хотят успевать подумать об истинности этого знания. Шире, чем когда-либо раньше, история начинает использоваться как идеология, служит образцом для формирования идеологий, научает своему дискурсу социально-политическую риторику. И при этом больше, чем когда-либо раньше, история как знание выражает свою претензию на истину. Рефлексия кризиса классического историзма пришла одновременно с рефлексией кризиса европейской культуры в начале XX в., но этот кризис историзма был лишь этапом его развития. Уже Гуссерль в своём докладе

1935 г. настаивал на том, что ничего существенного не произошло: «Так много обсуждаемый сегодня и задокументированный в бесчисленных симптомах распада жизни «кризис европейского человека» не есть ни тёмная судьба, ни непроницаемый рок, но становится понятным и прозрачным на фоне философски постижимой телеологии европейской истории. Но предпосылкой такого понимания является схватывание феномена «Европа» в его сущностном ядре. Чтобы смочь постичь ущербность современного «кризиса», понятие о Европе должно быть выработано как историческая телеология бесконечной цели разума; должно быть показано, как европейский «мир» был рождён в виде идеи разума, т. е. из духа философии. «Кризис» мог бы тогда стать яснее как кажущееся крушение рационализма. Но причина сбоя рациональной культуры лежит – как было сказано – не в сущности самого рационализма, а лишь в его внешнем проявлении ... Кризис европейского человека имеет лишь два исхода: закат Европы в отчуждении от своего собственного рационального жизненного смысла и деградация до вражды к духу и до варварства, или же второе рождение Европы из духа философии через героизм разума...» [12, р. 346-348]. В этом призыве Гуссерля верно угадано настроение масс грядущей эпохи: кризис – это предрассудок старой интеллектуальной элиты, кризис – эстетское явление, а для недавно эмансипированного большинства будущее открывается как возможность бесконечного прогресса.

Подчиняясь психологическому закону вытеснения, как победившие, так и проигравшие в глобальных столкновениях XX в. части европейского человечества, будучи ведомы теперь массовым сознанием, а не сознанием элит, вернулись к историзму в его усовершенствованной форме. Обновлённый историзм представил прошедший кризис как болезнь роста, и во второй по-

ловине XX в. в качестве новых форм прогресса предложил целый ряд социальных и культурных новаций: либеральную демократию, толерантность, секуляризм, идеологическую нейтральность, доступность культуры и образования, глобализацию, а главное – постиндустриальную модель экономического роста, приведшую к небывалому улучшению материальных условий жизни. Вместе с правом пользоваться достигнутыми благами появились и обязанности, не столько обременительные, сколько подчёркивающие лидирующее положение европейской цивилизации и её успешность: охрана природной среды, покровительство отсталым странам, защита меньшинств, гуманитарные акции, забота о стабильности и порядке в мировом масштабе.

Рефлексия кризиса в массовом сознании и в сознании представителей элиты привела к разным результатам. Если для массового сознания оказалось возможным вытеснить кризис в сферу исторического прошлого, освободив от него тем самым настоящее, то для сознания духовной элиты кризис продолжал и продолжает иметь место. Обновлённые формы историзма подвергаются со стороны этой элиты критике и разоблачению как новая форма старой иллюзии. Явление же устойчивости историзма для массового сознания и само успешное существование этого ложного сознания составляет предмет рефлексии исторического на последней её ступени. Фатальная подверженность массового сознания историзму, с одной стороны, подтверждает мысль Дильтея о принадлежности исторического к сущности Я, но, с другой стороны, показывает и неспособность этого сознания быть полноценным историческим сознанием, для которого возможна свобода, в том числе и от историзма.

Но как только историчность признаётся сущностной чертой человека, саму исто-

рию можно уже попытаться провозгласить непостижимой, как будто забывая, что её нет вне человека. На этом пути рефлексия исторического разоблачают как ложное движение – она осуществляется из точки исторического и приводит в другую такую же точку, так что историческое никогда не оказывается в полном смысле вовне и другим: говоря словами Дильтея, «мы вновь попадаем под действие закона самой жизни, согласно которому любое мгновение жизни, ставшее предметом наблюдения, сколь бы мы ни усиливали в себе сознание потока, оказывается вспоминаемым мгновением, а не потоком; *ведь поток фиксируется с помощью внимания, которое останавливает в себе текущее*. Поэтому мы не можем постичь сущность жизни как таковой. То, что открывается ... есть образ, а не жизнь» [3, с. 277]. Эту мысль, уже как парадокс рефлексии исторического или рефлексии в историческом, воспроизводит и Мишель Фуко, придавая ей форму своеобразной диалектики историчности истории и историчности её предмета: рассмотрение исторического как исторически определённого и потому относительного обесценивает результат исторического познания, в то время как методические усилия исторической науки достичь как можно более полного и «объективного» знания о прошлом заставляют её использовать имеющиеся в наличии методы приобретения и верификации знания, которые являются конкретными продуктами исторического развития культуры [9, с. 389].

Возникает круг истолкования: стремление к «объективности» исторического знания, таким образом, лишь усиливает относительность результата, которая, однако, может быть не видна исследователю в силу господствующего над ним предрассудка объективности и должна быть открыта в ходе критического анализа природы этого знания. В обоих случаях неустранима условность исторического знания, сосу-

ществующая со стремлением обладать им как инструментом поддержания надвременного существования культуры и человечества. Эта условность принята современностью как часть постмодернистской установки, но принята ли тем самым и условность того, что создаётся историческим, т. е. условность культуры и человечества? В самом ли деле движение рефлектирующей мысли к истории оказывается, в конечном счёте, ложным, и в самом ли деле историзм остаётся с нами после всех кризисов и усилий по его разоблачению?

Приведённый парадокс последнего шага рефлексии исторического представляется всё же мнимым. К такому выводу приводит анализ динамических сторон глубокой рефлексии исторического современным историческим сознанием, осуществлённый вместо анализа формальных характеристик такой рефлексии и её результатов. Последовательное понимание до конца осуществлённым историческим сознанием явлений жизни не может быть завершено не потому, что его результаты оказываются зависимыми от самого акта такого понимания, но лишь потому, что сама жизнь человечества ещё не завершена и каждым актом понимания движется вперёд. Лишь слепота рефлексии, её слабость и неспособность понять источник и природу полученного знания превращают её в ложное движение. Ответственность, лежащая в основании подлинного исторического сознания, есть сила, преодолевающая круг исторической саморефлексии. Будучи силой моральной природы, она действует как результат акта свободного выбора и актов последовательной воли, создающих будущее. Именно и только благодаря этому своему практическому и динамическому измерению историческое сознание оказывается способным выйти из эпистемологического парадокса.

Итак, никакая сколь угодно глубокая рефлексия исторического ещё не свидетельствует о действии подлинного истори-

ческого сознания и, тем более, не творит историю. В ней формируется лишь категориальная система возможного знания об историческом мире. Само это знание возникает благодаря практической способности исторического сознания, открывающейся в постоянно возобновляемых актах воли, направленных на достижение ответственного понимания мира.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гегель Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 256 с.
2. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новороссийск: Наука, 1990. – 330 с.
3. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / пер. с нем. под ред. В.А. Куренного // Вильгельм Дильтей. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – 360 с.
4. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем. под ред. В.А. Куренного // Вильгельм Дильтей. Собрание сочинений в шести томах. Т. 4. – М.: Три квадрата, 2004. – 374 с.
5. Дудник С.И. История и историческое сознание // Я. (А. Слинин) и МБ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – 240 с.
6. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция / пер. с англ. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – С. 256.
7. Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод / Философские проблемы исторической науки // Отв. ред. А.В. Гулыга, Ю.А. Левада. – М.: Наука, 1969. – 267 с.
8. Тощенко Ж.Н. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. № 4. – 2000. – 34 с.
9. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. – СПб.: А-скад, 1994. – 467 с.
10. Gergen, Kenneth J. Erzählung, moralische Identität und historisches Bewusstsein. Eine sozialkonstruktivistische Darstellung / Identität und historisches Bewusstsein. – Ed.: J. Straub. Frankfurt, Suhrkamp, 1998. – 230 p.
11. Husserl E. Phaenomenologische Reduktion und Absolute Rechtfertigung // Husserliana. Bd. 8. Hrsg. R. Boehm. – Haag: Martinus Nijhoff, 1959. – 497 p.
12. Husserl E. Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit // Husserliana. Bd. 6. – Hrsg.: W. Biemel. Haag, 1956. – 390 p.

УДК 101.1:316

Буренков С. В.

Московский государственный областной университет

ПОИСК ОБЛАСТИ ПОЗИТИВНОЙ ЭВРИСТИКИ ФЕНОМЕНА ИДЕОЛОГИИ

S. Burenkov

Moscow State Regional University

POSITIVE HEURISTIC SEARCH OF IDEOLOGY

Аннотация. В статье предпринята попытка очертить круг проблем, являющихся перспективными для исследования феномена идеологии и предложен возможный подход к его анализу. Основой для осуществления данного анализа полагается концепция социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана. Ключевой в рамках упомянутой концепции для данной работы является идея реификации, с помощью которой и может состояться продуктивный научный поиск, объектом которого является феномен идеологии.

Ключевые слова: идеология, реификация, институционализация, легитимация, пропаганда, агитация, П. Бергер, Т. Лукман.

Abstract. The article attempts at outlining the range of problems which are promising for the study of ideology. An approach is suggested to the analysis of this phenomenon. The analysis is based on the concept of social construction of reality by P. Berger and T. Luckmann. The key idea of the concept is reification which involves productive scientific research into ideology.

Key words: ideology, reification, institutionalization, legitimation, propaganda, agitation, P. Berger and T. Luckmann.

В социальных науках проблема идеологии имеет весьма богатую, как на конкретный научный результат, так и на инициирование той или иной степени научности дискуссий, историю. Однако даже самый беглый взгляд на проделанную работу приводит к мысли о том, что поле научного поиска в рамках данного феномена оставляет ещё достаточно простора для теоретических изысканий. Существует значительное количество исследований, выполненных учёными, применяющими самые разнообразные подходы к разработке указанной проблемы. То, что эти исследования могут вызвать живой и небезосновательный интерес, – факт. Другой вопрос – как добиться продуктивного синтеза имеющихся в них идей, научная и эвристическая ценность которых подчас оказывается выше, нежели конкретных концепций или теорий целиком. Решение данного вопроса, очевидно, является сложной теоретической задачей. В данной же статье будет предпринята попытка определить область позитивной эвристики феномена идеологии. Мы постараемся обозначить некоторые проблемы, которые считаем наиболее интересными и, возможно, перспективными.

Насколько можно судить, социальные науки пока ещё не выработали такую дефиницию идеологии, с которой были бы согласны все или хотя бы большинство исследователей, полагающих указанный феномен важным объектом собственной научной деятельности. Одной из наиболее удачных, по нашему мнению, является следующая дефиниция:

«Идеология – это система идей, выражающая коренные интересы определённых групп, ориентирующая людей на конкретные социальные действия» [2, с. 20-21]. Все три ключевые точки данного определения (система идей, привязка к группе и ориентация на конкретные социальные действия), бесспорно, важны. Никак не менее важным является вопрос о характере связи упомянутых компонентов, поскольку результат этой связи – возникновение системных свойств, делающих феномен тем, чем он является. По большому счёту, именно на них должна происходить концентрация исследовательского внимания.

В свете сказанного выше кажется оправданным подойти к исследованию феномена идеологии следующим образом. Мы полагаем, что могло бы быть эвристически выгодно представить один из компонентов рассматриваемого феномена в качестве набора отобранных для реификации желательных элементов в совокупности с собственно механизмом реифицирования (посредством которого и происходит их «внедрение» в социальную реальность) и со вспомогательными защитными процедурами. Последнее предложение, очевидно, требует пояснения. Дело в том, что весьма последовательно и продуктивно проблемой реификации, помимо таких выдающихся философов, как К. Маркс, Д. Лукач и др., занимались два известных американских исследователя, относящих себя к т. н. «социологии знания» – П. Бергер и Т. Лукман. Область нашего интереса в рамках их концепции социального конструирования реальности может быть очерчена набором нескольких ключевых идей.

Первая из них связана с осмыслением итогов процесса институционализации, получившим достаточное для того, чтобы понять, о чём идёт речь, описание у названных исследователей. Социальные институты, являясь, в конечном счёте, всё же продуктами творчества самих людей (или, как

пишут П. Бергер и Т. Лукман, «объективная институциональность мира – сколько бы тяжёлой ни казалась она индивиду – созданная человеком, сконструированная объективность» [1, с. 101]), приобретают в их глазах статус внешне объективных, т. е. являющихся частью заданной объективной реальности для представителей поколения-автора какого-либо социального института. Однако для успешной трансляции от поколения к поколению существующего в конкретный момент времени и в конкретном виде институционального порядка необходим комплекс мер, направленных на объяснение и оправдание того, что транслируется и, соответственно, пресечения попыток так или иначе противиться этому. Данное замечание подводит нас ко второй ключевой идее авторов изложенной концепции. Её суть заключается в том, что для обеспечения эффективного протекания указанных процессов в социальных системах должен существовать особый механизм. Этот механизм П. Бергер и Т. Лукман называют «легитимацией». К его рассмотрению мы ещё вернёмся в ходе дальнейших рассуждений.

Сейчас же скажем, что наиболее интересной и важной для нас идеей, получившей освещение в концепции П. Бергера и Т. Лукмана, является идея о реификации (овеществлении) социальной реальности. Дело в том, что в достаточной степени неизменное в течение многих лет институциональное устройство мира благодаря процессу легитимации с его специальными, носящими оправдательный характер формулами, начинает восприниматься большинством людей как естественное и единственно возможное. В конечном счёте это приводит к интерпретации институционального порядка как части объективной действительности, не имеющей, по аналогии с физическим миром, прямого отношения к созидающей воле людей. Другими словами, «реификация — это восприятие

продуктов человеческой деятельности как чего-то совершенно от этого отличного, вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли. Реификация означает как то, что человек может забыть о своём авторстве в деле создания человеческого мира, так и то, что у него нет понимания диалектической связи между человеком-творцом и его творениями. Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность, как *opus alienum*, который ему неподконтролен, а не как *opus proprium* его собственной производительной деятельности» [1, с. 146].

Только что сказанное возвращает нас к попытке представить один из сущностных компонентов феномена идеологии в качестве набора отобранных для реификации желательных элементов, «внедряемых» в социальную реальность посредством конкретного, обеспечивающего этот процесс, механизма. Мы полагаем, что, коль скоро речь идёт об упомянутом наборе элементов, обоснованным и продуктивным шагом будет попытка построения адекватной действительности смысловой сетки элементов, являющихся атрибутивными для конкретной идеологии. Данные элементы представляют собой фактическое наполнение той самой системы идей, о которой говорилось в приведённой выше дефиниции.

Один из ярких примеров осуществлённой реификации элемента социальной реальности, претендующего на место в элементарной смысловой сетке конкретной идеологии, – бытующее в сознании массы людей представление об институте частной собственности как вечном и незыблемом явлении, некоем изначальном порядке вещей. Используя типизацию идеологических систем, предложенную А.А. Кокориным, попробуем встроить указанный элемент в одну из смысловых сеток, которые, конечно, будут радикально отличаться в

зависимости от того, о какой идеологии мы говорим – капиталистической / правой, социалистической / левой или мелкобуржуазной / центристской [2, с. 36]. Очевидно, реификация представления о всевечном характере института частной собственности естественна и, конечно, желательна для идеологии первого типа, ведь не представляется возможным осмысленно говорить о функционировании любого из основных элементов капиталистической системы, капитализации доходов и пр. без упомянутого института. Столь же очевидна неприемлемость данного элемента для идеологии второго из указанных типов – социалистической.

Несколько сложнее обстоит дело с мелкобуржуазной идеологией. Следует согласиться с мнением А.А. Кокорина относительно того, что носители центристской идеологии не имеют строго определённого отношения ни к капиталистическому, ни к социалистическому способу производства [2, с. 37]. Реификация и встраивание рассматриваемого нами конкретного элемента в смысловую сетку идеологии мелкобуржуазного типа, таким образом, вроде бы не являются обязательными, однако тяготение людей, исповедующих данную идеологию, к ориентации на институт частной собственности всё же кажется имеющим место быть.

Возвращаясь к теме, можно предположить, что желательными для процесса реификации в данном случае будут актуализация и педалирование идеи о необходимости удовлетворения ближайших, в том числе биологических, потребностей в качестве *modus vivendi*. Другими словами, реализация минимума объективных потребностей обретает статус фундаментальной ценности, трансформируясь в социальном поле в «естественный» и единственно возможный способ существования. О наличии такого представления говорит и А.А. Кокорин [2, с. 41]. Интересным ка-

жется вопрос о степени «обречённости» центристской идеологии на прокапиталистическую ориентацию, точнее, вопрос о том, осуществима и возможна ли вообще её переориентация в сторону социалистической модели. Со своей стороны добавим, что теоретическая разработка феномена мелкобуржуазной идеологии кажется нам одним из перспективных направлений социальных исследований.

Учитывая вышесказанное и считая подобный подход к исследованию феномена идеологии эвристически выгодным, следует привести также и некоторые существенные замечания, которые, как мы полагаем, позволят избежать возможных недоразумений. Говоря о наборе отобранных для реификации желательных элементов, нужно иметь в виду, что наибольший интерес и наиболее трудную задачу для исследования представляет не просто упомянутая смысловая сетка сама по себе, но те системные свойства феномена идеологии, для которых она служит необходимым фундаментом. Кроме этого, сам механизм реификации, т. е. вопрос о том, как именно этот процесс становится достоянием действительности, а также связанная с ним проблема социализации индивидов, нуждаются в глубоком теоретическом осмыслении независимо от того, что ряд соображений по этому поводу были высказаны П. Бергером и Т. Лукманом. Разумеется, сложно, по причине отсутствия приемлемых теоретических наработок, говорить о том, насколько адекватно соответствует действительности предлагаемый взгляд на феномен идеологии. Последнее, однако, никак не отменяет его перспективности для исследования. Во всяком случае, было бы интересно обратить внимание на диагностический потенциал предлагаемого подхода, т. е. на возможность использовать его в качестве диагностического инструмента при анализе идеологий того или иного типа с целью сведения к минимуму обусловленных рядом причин и, подчас, со-

знательно вносимых в представление об их сути искажений.

Теперь вернёмся к упомянутому нами процессу легитимации. Данный процесс тесным образом соотносится с процессами пропаганды и агитации, что несложно обнаружить. Посредством легитимации должна быть осуществлена двухуровневая интеграция значений: институциональный порядок во всей своей целостности должен иметь смысл для всех участников различных институциональных процессов («горизонтальный уровень»), и субъективно осмысленной, имеющей субъективную значимость должна быть вся жизнь, индивидуальная биография человека, последовательно проходящего различные ступени институционального порядка («вертикальный уровень») [1, с. 152]. Интересно обратить внимание на два аспекта легитимации – нормативный и когнитивный. Первый из них предстаёт как система поведенческих императивов, которые должны быть реализованы в известных ситуациях, второй – как система объяснений, почему, собственно, необходимо поступать именно так. Словами П. Бергера и Т. Лукмана, «легитимация говорит индивиду не только почему он должен совершать то или иное действие, но и то, почему вещи являются такими, каковы они есть» [1, с. 154]. Своеобразным итогом развёртывания процесса легитимации является создание символического универсума, понимаемого как «матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках этого универсума. И что особенно важно, маргинальные ситуации индивидуальной жизни (маргинальные в том смысле, что они не включены в реальность повседневного существования в обществе) также охватываются символическим универсумом» [1, с. 158].

Несложно понять, что в неблагоприятных ситуациях, которые, на самом деле, не могут не возникнуть рано или поздно, символический универсум нуждается в поддержке и защите, особенно ввиду того, что под прямую угрозу попадает тот самый институциональный порядок, легитимировать который он призван. Очень важным является замечание П. Бергера и Т. Лукмана, сводящееся к тому, что с появлением альтернативного символического универсума (а это, как мы понимаем, во все не является каким-то исключением и неоднократно имело место в истории), он одним фактом своего существования красноречиво и наглядно демонстрирует, что господствующий универсум не столь уж неизбежен [1, с. 177].

Соотнесение сказанного выше с процессами пропаганды и агитации позволяет нам сделать следующие выводы. Если придерживаться определения пропаганды как системного процесса, осуществляемого специально подготовленными людьми, специализированными социальными институтами, нацеленного на распространение в общественном сознании идеологии определённой социальной группы и определения агитации как пропаганды в совокупности с набором мобилизующих на определённые социальные действия средств [2, с. 133-134], становится очевидной их тесная связь с процессом легитимации. Пропаганда и агитация, имеющие выраженную практическую ориентацию, выступают в качестве инструментов проведения в жизнь легитимационных формул, т. е. нацелены на выполнение функций поддержки и защиты символического универсума и, соответственно, институционального порядка, бытующего в обществе. Однако нельзя, по нашему мнению, упускать из внимания складывающуюся при наличии двух и более конкурирующих универсумов агональную ситуацию, степень остроты которой зависит от соотно-

шения их сил. Вопрос о победителе, в этом ключе, долгое время может оставаться открытым. Игрет роль множество факторов, начиная от количества приверженцев того или иного институционального порядка до степени научно-практической проработанности его идеологической системы, воздействующей на весь комплекс рационального и иррационального в коллективном и индивидуальном сознании. В то же время основными, как мы склонны полагать, являются: экономический фактор, во многом определяющий общественное сознание и устанавливающий достаточно жёсткие границы материальных возможностей проведения в жизнь тех или иных идеологических решений; фактор зоны ближайшего социального развития. Указанная зона обеспечивает прогресс и может быть адекватно установлена только тогда, когда упомянутая нами элементарная смысловая сетка будет соответствовать действительности, основную информацию о которой мы получаем от науки с её актуальными проблемами, требующими скорейшего разрешения. Установление адекватного зоне ближайшего социального развития (которая и сама нуждается в строгом определении) набора желательных, исторически перспективных для реификации элементов, способствующих позитивному социальному творчеству, является ещё одной теоретической и практической задачей, решение которой необходимо. Движение исследований в этом направлении мы считаем эвристически выгодным.

В вопросе же, который касается как процесса легитимации, так и, соответственно, процессов пропаганды и агитации, кажется оправданным привести следующее замечание. Чем более абстрактными, оторванными от реалий динамичной действительности становятся символический универсум и институциональный порядок (а они, как свидетельствует исторический процесс, рано или поздно таковыми ста-

новятся, что можно наблюдать, например, по факту сохранения ряда рудиментарных общественных институтов), тем более явным становится идеологический прессинг, усиливающийся и доходящий, в крайних случаях, до некоторого предельного значения. Другими словами, «в высшей степени абстрактные символизации (то есть крайне удалённые от конкретного опыта повседневной жизни теории) обосновываются скорее посредством социального, а не эмпирического подкрепления» [1, с. 195].

Наблюдать этот процесс в действительности не составляет труда. Далее можно предположить, что после достижения идеологическим прессингом некоторой критической точки своей выраженности наступает спад, ослабление идеологического давления на общественное и индивидуальное сознание. На этом этапе массы людей могут продолжать проявлять все внешние атрибуты лояльности. Однако возможно, что именно теперь воздействие на сознание масс альтернативной идеологии может оказаться наиболее продуктивным ввиду того, что они приобретают определённого рода иммунитет к влиянию прежней идеологии, который тем крепче, чем более одиозные формы начинает принимать старая идеология, стремясь оправдать становящийся всё менее исторически адекватным действительному положению вещей режим. Разумеется, одних только средств пропаганды и агитации в их классическом виде не будет достаточно. Необходим поиск новых их форм и методов, как и новых форм организации представителей прогрессивных взглядов на общественное бытие, надеющихся на его позитивную трансформацию. Исследование комплекса проблем, связанных с этим вопросом, проблем разработки идеологии нового типа и нового же типа практической её реализации мы также считаем перспективным и в достаточной степени актуальным.

Наверное, может вызвать обоснованное сомнение предлагаемый тезис о необходимости установления и теоретической разработки набора желательных, исторически перспективных для реификации элементов, которые должны способствовать позитивному социальному творчеству. Дело в том, что, например, К. Маркс, трактуя этот феномен как «определённое общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами» [4, с. 82], связывал понятие овеществления с отношениями, возникающими в обществе именно капиталистического типа, поскольку именно такое общество, преимущественно, было объектом его анализа. Речь фактически идёт о негативной оценке данного процесса. А значит, возникает определённое затруднение, выражающееся, в том числе, в сомнении о принципиальной возможности этого процесса играть позитивную социальную роль. Поэтому актуальным становится вопрос, поставленный Л.А. Микешинной: «выявленные Марксом «механизмы» и причины овеществления действительно присущи только определённому типу социальных отношений, или имеют место в любом обществе, а данный способ их объяснения может быть принят как проблема эпистемологии социальных и гуманитарных наук в целом» [5]. Нам, как становится очевидным из изложенного выше, ближе позиция универсализма в оценки сути реификации. Приведём слова М.К. Мамардашвили, который занимался исследованием указанного феномена: «речь идёт о конструировании специального... оператора в концептуальном аппарате гуманитарных наук, обозначающего особую онтологическую реальность – превращённые объекты или «превращённые формы» – и вводящего эти объекты в число объектов всякой теории, относящейся к человеческой реальности (исторической, социальной, психологической) [3, с. 269]. Так или

иначе, философ указывает на тесную связь рассматриваемого феномена с онтологической реальностью, на что следует обратить внимание особо. Однако данное утверждение не разрешает окончательно образом вопроса о том, присуща ли реификация только социальным отношениям, возникающим в капиталистическом обществе, или же данный феномен является атрибутивным для социальных отношений, складывающихся в обществе любого типа.

Возвращаясь к неоднократно упоминаемой нами в ходе рассуждений концепции П. Бергера и Т. Лукмана, отметим, что эти исследователи не считают реификацию когнитивной ошибкой. Реификация для них (с чем согласны и мы) – значимый, естественный, общечеловеческий процесс, имеющий прямое отношение к общественному бытию, являющийся неотъемлемой его частью. «Реификация не сводится к мыслительным конструкциям на теоретическом уровне, она присутствует и в обыденном, дотеоретическом сознании...» [5]. В любом случае, данная проблема является ещё одной перспективной точкой приложения творческих сил исследователей.

Наконец, в заключение наших поисков в рамках заявленной темы, укажем на ещё одну значимую проблему. В современном интеллектуальном процессе известную популярность приобрела идея «деидеологи-

зации» общества. Краткий, но ёмкий анализ указанной идеи, позволяющий понять суть возникшей проблемы, дан А.А. Кокориным [2, с. 16-18, 23-28]. Им же вынесен справедливый вердикт о том, что говорить о каком бы то ни было реальном процессе деидеологизации современного общества, по большому счёту, не имеет смысла по ряду причин, названных данным исследователем в своей работе. Гораздо интереснее задаться вопросом, каковы причины возникновения и суть «деидеологизации», тоже, на самом деле, попадающей под упомянутую нами дефиницию идеологии и предлагаемый подход к анализу данного феномена. Эта проблема, наряду с упомянутыми выше (и, мы уверены, многими не упомянутыми), также составляет область искомой позитивной эвристики.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – 323 с.
2. Кокорин А.А. Идеология: хрестоматийные заметки. – М., 2007. – 357 с.
3. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – 408 с.
4. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – М., 1960. – 907 с.
5. Микешина Л. А. Эпистемологическое оправдание гипостазирования и реификации [Электронный ресурс]. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=236 (дата обращения: 23.05.2012).

УДК 111.0:130.3:94(47)

Губаненкова С.М.

Орловский государственный университет

**ГОСУДАРСТВО – ГЛАВНАЯ ЦЕННОСТЬ
РОССИЙСКОГО ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА
(НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА ВОЗЗРЕНИЙ
ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ФИЛОСОФОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.)**

S. Gubanenkova

Orel State University

**STATE AS THE MAIN VALUE OF RUSSIAN POLITICAL AND CULTURAL
SPACE (BASED ON THE IDEAS OF RUSSIAN PHILOSOPHERS OF LATE 19TH –
EARLY 20TH CENTURIES)**

Аннотация. В статье рассматриваются особенности политико-культурного развития российского общества и государства, взаимоотношения между обществом и политической властью. Осмысливается особая роль государства в общественно-политической жизни страны, подчёркивается его политическая и культурная ценность, на что указывали русские философы конца XIX – начала XX вв. Исследуются духовные основы российской государственности, своеобразие национального характера россиян, в основе которого лежат принципы соборности, правды, справедливости, и анализируется преломление этих идей в современной российской реальности в свете преобразования социума по западному образцу.

Ключевые слова: российская культура, государство, формы личного бытия культуры, антиномичность политической культуры, политика, «колосс государственности».

Abstract. This article deals with political and cultural features of the Russian society and state. The author considers the development of the Russian society, shows the relations between the public and political authority and reflects on the role of the State in social and political life of the nation, which was specified by Russian philosophers of the late 19th – early 20th centuries. The spiritual bases of the Russian state system and the features of the Russian national character rooted in sobornost', the Truth and justice are analyzed in the light of their modern transformations caused by the Russian society's orientation to western patterns.

Key words: Russian culture, State, forms of culture personal being, antinomy of political culture, politics, "colossus of statehood".

Культура каждого народа неповторима и уникальна. Она представляет собой специфическое и органическое единство, живой организм, развивающийся в среде других культур, осваивая, преобразуя другие культурные элементы, включая их в свой состав и тем самым формируя свою индивидуальность. Данный организм предполагает существование реализующего себя в культуре особого субъекта – симфоническую личность [4, с. 225-455]. Эта «культуро-личность» рождается и развивается именно как органическое целое, её проявления заметны в социально-хозяйственных отношениях, политических взаимоотношениях, в этническом типе, бытовом устройстве, географических особенностях территории. Данную идею высказывали представители русской философии конца XIX – начала XX вв., основоположники направления евразийства, рассматривая вопросы особой роли русской

© Губаненкова С.М., 2012.

культуры в мире, её своеобразие. Неповторимость каждой культуры определяется всем ходом её возникновения и развития. Евразийцы исходили из того, что любой народ, «культуро-субъект», имеет соответствующую форму личного бытия во всех сферах общественной жизни.

Одним из таких проявлений бытия культуры, её народа и является политическая составляющая, которая в условиях российских реалий охватывает и проникает во все сферы жизни, показывая огромную роль государства в российской общественно-политической жизни. Данный факт позволил отечественному учёному Ю.С. Пивоварову характеризовать российскую культуру как «властечцентричную», где власть стоит в центре и важнейшие социальные институты зависят от государства. Это отличает российскую культуру и политику от европейской, в которой человек есть «мера всех вещей». Благодаря этому Ю.С. Пивоваров определяет западную культурную традицию как «антропоцентричную».

В отличие от западной демократии, основанной на психологии индивидуализма, самодостаточности личности, русскому национальному характеру свойствен высокий уровень ожиданий от государства. Русский историк С.М. Соловьёв причину подобного усматривал в географической среде обитания русского народа. На эту особенность обращал внимание философ и общественный деятель Н.А. Бердяев. В судьбе России огромное значение имело уникальное географическое, геополитическое положение русского государства. Афористическое высказывание Н. Бердяева о том, что русскую историю «съела» русская география, как нельзя лучше иллюстрирует данное положение: неблагоприятные природно-климатические условия, большие неосвоенные территории без культурной подосновы оказали решающее влияние на развитие нашего историко-культурного процесса.

Огромные равнинные пространства страны, не имеющей защищённых естественных границ, постоянная угроза военного нападения со стороны и Запада, и Востока способствовали созданию сильного централизованного государства, воспринимавшегося не только как политическая, но и как культурная ценность. История России представляет собой постоянное предельное напряжение – внешнее (военно-политическое) и внутреннее (социальное, духовно-нравственное, религиозное).

Историческое развитие и географическое положение России определили особенности политико-культурного и политико-правового развития государства. Об этом писал И. Ильин, рассматривая историко-политические задачи, стоящие перед страной и, безусловно, повлиявшие на выбор пути развития. Находясь в стороне от римской культуры, сформировавшей облик Западной Европы, Россия развивалась по совершенно иному пути. Римское право с его жёсткой культурой частной собственности, римская церковь с дисциплиной воли и специфичной культурой власти, по И. Ильину, никогда не были единицей измерения в России. Поэтому при изучении русского политического и правового сознания совершенно не следует забывать об этих принципиальных предпосылках западноевропейской культуры, которые в России совершенно не имели места. В отличие от Западной Европы, культура которой впитала в себя правовые нормы, разработанные в Древнем Риме, в России традиционно существовал приоритет морали над правом, справедливости – над законом.

Продолжая и развивая эту мысль И. Ильина, российский исследователь, профессор, академик Ю.С. Пивоваров утверждает, что в качестве ключевого термина русской политико-культурной традиции выступает «правда». «... Наличие вот этого термина, наличие вот этого понятия, явления, в рамки которого укладывается рус-

ская культура, блокировало возможность права... Наши с вами предки строили государство правды. Где есть и справедливость, и равенство, и закон, и благодать. И всё, что угодно. А вот европейские наши братья строили государство права» [5]. Поэтому в жизни русского социума право как основной регулятор социальной жизни не играло заметной роли, заменяясь регулирующим воздействием правды. Социально-политическая идея нашей страны глубоко этична и пропитана духом справедливости. Представитель евразийского течения русской философии П.Н. Савицкий формулировал её как «идею социально-политической справедливости, «правды», и даже как идею справедливой социально-политической жизни ради других, для индивидуума – ради народа и других индивидуумов, для народа – ради человечества и других народов» [6, с. 77].

Современный учёный С.В. Перевезенцев также отмечает, что западная цивилизация основное внимание уделяла юридическо-правовым аспектам существования людей. Поэтому мыслители Западной Европы постоянно размышляли над проблемой прав и обязанностей гражданина того или иного государства. В России же эти вопросы имели меньшее значение. Отношения в русском обществе строились не столько на правовых, т. е. внешних обстоятельствах, сколько на нравственных (внутренне характерных для человека), духовных основаниях. Вместе с тем западная цивилизация также выстроила свою общественно-политическую систему, подвергнув рационалистической обработке библейские заповеди, которые легли в основу европейского законодательства, ставшего одним из главных условий возникновения правового государства.

Однако идеи правового государства, демократии, широко известные в настоящее время и популярные не только на Западе, но и в России, часто абсолютизируются, и

политические лидеры, мировая общественность забывают о недостатках этих теорий и её практических конструкций. Тем не менее уже к концу XX в. эти проблемы заинтересовали мировую общественность. В 1996 г. в сборнике статей «Демократия опять на распутье» были высказаны различные точки зрения, где помимо сильных сторон демократии, опирающейся на права личности и способной к саморазвитию, выявились и слабые её стороны, на которые западные учёные до этого совершенно не обращали никакого внимания. К их числу (помимо других) были отнесены и вытеснение нравственных норм рыночными отношениями по типу «кто-кого», и обособление, «атомизацию» личности, крайний индивидуализм, что в условиях западной демократии не способствует гармонизации отношений людей в обществе.

Вместе с тем философы-евразийцы ещё в начале XX в. пришли к выводу о том, что «если мы хотим понять историю и жизнь, мы не можем подменять понятие живого многоединства, или соборного единства, понятием мёртвой системы, не можем толковать государство и общество атомистически» [6, с. 68]. Французская революция, заложившая основы современных представлений о демократии и правах человека, исходила из индивидуалистического, атомистического представления о государстве, базировавшегося на обособленных и не отличающихся от других атомах-индивидах, что, по мысли П. Савицкого, в корне неверно, так как сущность индивида понятна лишь из познания целого, а этого целого совершенно не наблюдается. Таким образом, государство и общество рассматривались лишь как механическая сумма, система, состоящие из индивидов. В противовес этому русская культурная традиция связана с обязанностями по отношению к целому, высшим проявлением которого является государство. Выступая формой личного бытия культуры, которая, по мысли П. Са-

вицкого, должна базироваться на религиозных, моральных ценностях, государство также должно опираться на религиозно-этические нормы и принципы. Поэтому государство в России на протяжении столетий строится не индивидуалистически, а вырастает из симфонического единства, которое затем утверждает индивидуальное право. Необходимо учитывать опыт прошлого при реформировании современной российской общественно-политической системы, а также соотносить европейские политико-правовые категории с политическим и правовым сознанием россиян.

Постоянные опасности, трудности развития обостряют и усиливают сознание единства как фактора выживания народа и ориентируют на примат государственного над личным. Веками, являясь оборонительным рубежом западноевропейской культуры, русский этнос защищал Запад от нашествий кочевников. Это определило, по мнению И.А. Ильина, особенности политико-культурного развития России: соединять в себе Европу и Азию, переносить крайности, не утрачивая собственной самобытности, «вытравливать» чужое и впитывать его в себя, создавая совершенно отличную от европейской культуру, общественно-политическую систему. Поэтому все остальные проблемы, стоящие перед Россией, органически связаны с проблемой политической.

В России политика всегда являлась немаловажной частью общественной жизни. Данная тенденция сохранилась и в настоящее время и имеет склонность к увеличению. Вместе с тем антиномичность российского развития определила и противоречивость во взаимоотношениях государства и общества. Философ Н.А. Бердяев, отмечая данную особенность российской культуры в своей работе «Судьба России», писал: «Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире... И русские либералы всегда были скорее гумани-

стами, чем государственниками. Никто не хотел власти, все боялись власти, как нечистоты... Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; всё в России превращается в орудие политики» [2, с. 11]. Народ, тяготеющий к внутренней духовной жизни, вынужден был отдавать собственные силы «колоссу государственности», который превращает всё это в своё орудие. Начиная с Ивана Калиты, политические лидеры России последовательно, целенаправленно и упорно расширяли государственное пространство. В результате Россия достигла размеров, которых не имеет ни одна другая страна мира.

И. Ильин пришёл к выводу, что историко-политическое развитие России, непрерывные войны способствовали увеличению роли и места государственного регулирования и вмешательства в общественную жизнь. Отечественные мыслители отмечали, что размеры государства ставили перед его народом огромные задачи и держали в максимальном напряжении, что сказывалось на состоянии русского этноса.

Н.А. Бердяев подчёркивал, что поддержание, сохранение и охрана огромного государства занимают исключительное и доминирующее место в русской истории. Внешняя деятельность человека шла на службу государству, которое оставляло очень мало свободных внутренних сил. Любой самодеятельности и активности людей государством ставились препятствия. Российская государственность слагала с человека ответственность за судьбу страны и возлагала на него смирение и службу. Поэтому частные интересы, благополучие отдельного человека отступали на второй план. Защита в обмен на службу формировали национальный характер.

Исторически просторы страны в процессе формирования русской государственности ограничивали активность народа. Данный факт обосновывался сохранением территории и суверенитета

государства. В свою очередь, И.А. Ильин отмечал, что даже функции российского государства были во многом обусловлены пограничным положением страны. Одной из важнейших функций любого государства является распределение обязанностей, обеспечение производительного разделения труда среди своих граждан. Первоначально возникнув в обществе, со временем она перешла в государственные обязанности. Чем спокойнее жизнь общества, тем проще государству исполнять свои функции, и тем свободнее граждане, лучше защищены их права. И наоборот, любая опасность, трудности требуют государственно-политического регулирования. Поэтому важно найти своеобразный компромисс между индивидуализмом и коллективизмом, между правами человека и государственным воздействием на общественно-политическую жизнь.

География и климат нашей страны способствовали медленному росту экономического развития, что также предопределило огромную роль государства. По мысли проф. Ю.С. Пивоварова, маленький прибавочный продукт способствовал возрастанию функций государства в общественной жизни. Оно стало регулировать многие подсистемы социума, что также определило особенности российского государства, тип политической культуры и власти.

Таким образом, государственное оформление необъятных пространств сопровождалось централизацией страны, подчинением всех сфер общественной жизни интересам государства и подчинением личности в обмен на общественное благополучие. Следствием этого стала неразвитость классов и сословий российского общества, не сыгравших той роли, какую они играли в истории западных стран. В то же время И.А. Ильин подчёркивал, что идея тоталитарного коммунистического государства никогда не рассматривалась русской общественно-политической мыслью. «И всё же

историк должен признать, что идея тоталитарного, случайного в развитии России коммунистического государства никогда не возникала, никогда не обсуждалась, не говоря уже о том, чтобы её осуществить» [3, с. 117]. Частная собственность при определённых условиях гарантировалась. Свобода, временами подвергавшаяся сильным ограничениям, в принципе никогда не отвергалась. Личностное начало русского человека, подавленное большими размерами государства, предъявлявшего к нему огромные требования, также не отвергалось. Личный статус граждан был строго закреплён в социальной структуре общества, но идея обезличивания человека отсутствовала.

Вместе с тем постоянные угрозы тормозили свободное развитие социума. Социальные страты были пассивны и полагались не на собственные силы, а на государственную поддержку. Государство требовало от народа жертвенности, рассчитывая свои возможности, привязывало каждого человека к определённому месту, требовало отдачи. Национальная психология включила в себя безграничность русского пространства и безграничность и всеохватность государства. Смирение, отказ от самостоятельности в действиях был востребован государством для выживания и самосохранения самого народа. П.Я. Чаадаев писал, что отличительной чертой российского исторического процесса является недостаток свободы в общественном развитии. «Стоит лишь какой-нибудь властной воле высказаться среди нас – и все мнения стушёвываются, все верования покоряются, и все умы открываются новой мысли, которая предложена им» [7, с. 698].

Продолжая анализировать российскую политику и государство, русский философ Н. Бердяев пришёл к выводу, что огромные пространства, окружающие русский народ, являются не только внешним, но и внутренним фактором его жизни, играющим

существенную роль в социуме и имеющим над ним большую власть. Русский человек беспомощен в организации российских пространств. Он привык возлагать эту функцию на центральную, государственную власть, которая воспринимается как трансцендентная.

В русской истории и сознании русского народа скрываются, по идее философа, противоречия и особенности национальной политики и культуры. Ни одно из направлений русской философской мысли не смогло ответить на вопрос о том, почему безгосударственный народ создал огромное и сильное государство.

Иван Ильин, объясняя данную загадку, писал о том, что, сплочённый постоянной опасностью, управляемый унифицированным жёстким государством, русский народ тем не менее сохранил свободолюбие, – благодаря просторам страны, дифференцированному управлению, своеобразию национально-духовного акта и славянской индивидуальности.

Итак, историко-политический процесс в России представляет собой борьбу «между порывом к свободе и жёсткой государственной необходимостью, между склонностью к анархии и инстинктом национального самосохранения» [3, с. 172]. Государственный строй России складывался из борьбы противоположностей, центробежных и центростремительных тенденций. Русский народ понимал, что для собственного благополучия и сохранения государства он должен нести определённое бремя и жертвы. В то же время внутренне он желал свободы от любого давления со стороны государства. В этом огромные пространства страны долгое время помогали человеку, сдерживая и препятствуя контролю над ним со стороны властных структур, гарантируя свободу, незнакомую западноевропейцам. С точки зрения социологического закона, описанного И. Ильиным, влияние одного человека на другого теряет свою силу в зависимости от уда-

лённости во времени и пространстве. Чем дальше – тем слабее влияние, чем меньше давление, тем больше свободы. «Существует своего рода социологический закон, согласно которому, влияние одного человека на другого (при прочих равных условиях) теряет свою силу в зависимости от удалённости в пространстве и времени: чем дальше они – тем слабее влияние, тем меньше давление, тем труднее править, тем больше свободы предоставляется человеку» [3, с. 173]. Следовательно, стремясь к свободе, часто люди из центра переселялись на периферию, что нашло своё отражение в истории нашей страны.

История России показала примеры и усиления, и ослабления роли государства в жизни общества. Она же подтвердила, что малейшее ослабление государства вызывало центробежные тенденции. Не случайно большое и сильное государство всегда рассматривалось россиянами как залог выживания. Утрата целостности государства воспринималась как потеря исторической перспективы существования народа и его культуры. Для российского политико-культурного генотипа в целом характерна установка на государствоцентричность. Данный факт отмечает и современный российский исследователь Э.Я. Баталов: «В России государство воспринимается как становой хребет цивилизации, гарант целостности и существования общества, устроитель жизни, в том числе экономической. Такое восприятие отражало, пусть в несколько гипертрофированной форме, реальную роль государства в стране со специфическими геополитическими, географическими условиями и отсутствием гражданского общества» [1, с. 17].

В стране с прочными традициями сильной политической власти, неразвитым гражданским обществом именно государство выступает рычагом многих преобразований, социальной политики, оправдывая веру населения как гаранта

социального благополучия. Русский народ по своей сути – государственный. По мысли Н. Бердяева, эта данность государственного национального государства должна помочь россиянам в осознании факта собственной силы, своей связи с государством, для того чтобы его действия были от осознания собственной силы, а не от бессилия. Выдающийся русский общественно-политический деятель Т. Грановский в XIX в. высказывал мысль о том, что не существует высокого дела и стройного слова без чувства собственного достоинства. Оно, в свою очередь, не существует без национальной гордости и национальной памяти. В современном мире необходимо помнить об этом, сохранять свои культурные традиции и связи с историческими корнями, с тем, чтобы осознавать себя русской нацией, связанной с национальным государством.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баталов Э. Политическая культура России сквозь призму civic culture // Pro et Contra. Том 7. – № 3. – 2002. – С. 7-22.
2. Бердяев Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. – М.: Мысль, 1990. – 207 с.
3. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры / Сост., подг. текста, вступ. ст., коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга – XXI век, 2007. – 464 с.
4. Карсавин Л. О личности // Путь православия / Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2003. – 557 с.
5. Пивоваров Ю.С. Традиции русской государственности и современность. Стенограмма 2-й лекции от 1 июня 2010 года [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.rus.ec/b/218266/read#t2> (дата обращения: 20.11.2011 г.).
6. Савицкий П. Евразийство (опыт систематического изложения) // Савицкий П.Н.. Континент Евразия. – М.: Аграф, 1997. – 464 с.
7. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. III. Политическая мысль в России: X – первая половина XIX в. / Нац. общ.-научный фонд Акад. полит. науки; Руководитель проекта Г.Ю. Семигин и др.; Председатель ред. научн. совета: Г.Ю. Семигина. – М.: Мысль, 1997. – 798 с.

УДК 1(13)(130.2)

Куткин В.С.

Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»

**ВЕДУЩИЕ СУБЪЕКТЫ «НЕОЛИБЕРАЛЬНОЙ» ГЛОБАЛИЗАЦИИ:
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

V. Kutkin

Moscow State University of Technology «STANKIN»

**THE LEADING SUBJECTS OF «NEOLIBERAL» GLOBALIZATION: SOCIAL
PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

Аннотация. В статье с позиций социально-философского анализа исследованы ключевые субъекты «неолиберальной» глобализации, которым принадлежит ведущая роль в формировании «нового мирового порядка» как системы сохранения экономического, политического и социального неравенства, расширения пропасти между «бедным Югом» (странами «мировой периферии») и «богатым Севером» (экономически развитыми государствами Запада («мировой центр») во главе с США). Особое внимание уделено опасностям и угрозам, которым в связи с этим подвергнута постсоветская Россия.

Ключевые слова: Всемирная торговая организация (ВТО), Всемирный банк (ВБ), глобализация, Международный валютный фонд (МВФ), «неолиберальная» модель, новый мировой порядок, транснациональные корпорации (ТНК).

Abstract. From the standpoint of the social philosophical analysis the paper investigates the key subjects of «neoliberal» globalization which play a leading role in shaping the «new world order» as a system for preserving economic, political and social inequalities and increasing a gap between the «poor South» (the countries of «global periphery») and the «rich North» (economically developed states of the West («world centre») led by the USA). Particular attention is paid to danger and threats facing post-soviet Russia.

Key words: World Trade Organization (WTO), World Bank (WB), globalization, International monetary fund (IMF), «neoliberal» model, new world order, transnational corporations (TNC).

Среди многочисленных субъектов современного этапа глобализации сфокусируем внимание только на тех из них, которые в значительной степени способствуют её развитию по «неолиберальной» модели, или по сценарию «нового мирового порядка» (НМП). Речь пойдёт конкретно о: Международном валютном фонде (МВФ), Всемирном банке (ВБ), Всемирной торговой организации (ВТО), транснациональных корпорациях (ТНК) и неформальных субъектах (акторах), воздействующих на правительства национальных государств.

Так, стратегическая целевая установка МВФ заключается в том, что, как полагают представители этой организации, в структурной и содержательной перестройке нуждаются страны, имеющие большой (опять же, по мнению экспертов МВФ) дефицит платёжного баланса и внешний долг, завышенный курс национальной денежной единицы, большие бюджетные расходы на социальные цели, фискальный дефицит бюджета. Наиболее типичными целями программ указанной перестройки являются реструктурирование и диверсификация производственной основы национальной экономики, дости-

жение равновесия платёжного баланса и государственных финансов, создание базы для неинфляционного роста, сокращение государственного сектора национальной экономики, стимулирование в ней роста частного сектора.

Для достижения этих целей МВФ требует от стран, претендующих на получение займов, осуществления следующих экономических реформ: ограничения денежной массы и кредитования, девальвации национальной валюты, реформирования финансового сектора, реализации мероприятий по генерированию доходов, обеспечения жёстких мер по сбору налогов с граждан, домохозяйств, иных субъектов хозяйствования, реформирования налогового законодательства в целом, упразднения государственных субсидий, субвенций, трансфертов, введения компенсаторных программ занятости населения, создания социально-обеспечительных служб для бедных. МВФ также требует проведения этими странами либерализации торговли, которая сводится к устранению высоких тарифов и импортных квот, восстановлению экспортной инфраструктуры, увеличению цены производителей. В сфере политических реформ МВФ настаивает на сокращении выплачиваемого госслужащим денежного содержания, широкой приватизации предприятий, находящихся в публичной собственности, реформировании институтов публичной власти и гражданского общества. В области поддержки частного сектора МВФ принуждает национальные правительства к упразднению естественных монополий и пр. Реализация этих мер, по официальным заверениям представителей МВФ, приведёт к сужению пропасти между «бедным Югом» и «богатым Севером».

Действительно, экономическая и социальная поляризация этих регионов продолжает расти небывалыми темпами. В частности, в середине 2000-х гг. разрыв между

группой стран с высоким уровнем доходов, где проживает так называемый «золотой миллиард» (примерно 15% нынешнего населения Земного шара), и группой стран с низким уровнем доходов, где сосредоточен «полюс бедности» (примерно 2,4 млрд. чел., или 25,9% населения Земли), по объёму ВВП составил 27 раз, а на душу населения – 63,3 раза, по доле в объёме экспорта товаров – 31,3 раза, по рыночной капитализации активов – 786,5 раза, по затратам на здравоохранение на душу населения – 115 раз [5]. В дополнение к этому в 2005 г. МВФ, Всемирный банк (ВБ) опубликовали результаты исследования на тему «Где богатство наций?». По мнению международных экспертов, больше всего его оказалось в Швейцарии, которая признана самой богатой страной планеты. Здесь уровень распределения материальных ценностей на душу населения составил более \$648 тыс. Это при среднем мировом показателе чуть более \$90 тыс. Следом за Швейцарией идут Дания, Швеция, США, Германия, Япония, Австрия, Норвегия, Франция, Бельгия и Люксембург. В России, для сравнения, уровень богатства на душу населения составляет \$38,7 тыс. И в этом мы проигрываем даже Ботсване, Намибии, Перу. Утешает то, что мы всё-таки лучше Парагвая и не дошли до жизни самых бедных стран – Эфиопии (около \$2 тыс.), Бурунди (\$2,8 тыс.), Непала (\$3,8 тыс.), Гвинеи-Бисау (около \$4 тыс.) [5].

Как справедливо отмечает Дж.Ю. Стиглиц, экспансия «нового глобального неолиберального экономического порядка» под эгидой ВБ – МВФ, несмотря на заявления этих представителей, сопровождается дальнейшим расслоением между бедными и богатыми и в бедных, и в богатых странах, где богатые становятся всё богаче, а бедные – всё беднее [8, с. 36].

Иным значимым субъектом «неолиберальной» глобализации служит Всемирный банк, предлагающий (а если точнее –

навязывающий) национальным государствам проекты экономического развития и ссужающий их деньгами на их осуществление. Насколько действенной была помощь ВБ беднейшим и наименее развитым (в экономическом, прежде всего, отношении) странам, можно судить по докладу Конференции ООН по торговле и развитию (ЮНКТАД) «Наименее развитые страны. Доклад, 2010 год», где сказано: в последние десятилетия наименее развитые страны (НРС) «следовали стратегии развития, призванной высвободить креативный потенциал рыночных сил в результате ограничения роли государства в процессе развития... Это ясно показало, что рынки могут быть не только созидательной, но и разрушительной силой». В последнее десятилетие только 2 страны смогли выйти из группы НРС, а количество стран, относящихся к НРС, удвоилось. НРС вступили в XXI в. примерно с тем же уровнем реального душевого дохода, который имели в 1970 г. В 2007 г. 53% населения НРС жило в крайней бедности (душевой доход меньше чем \$1,25 в день) и 78% жили на душевой доход меньше чем \$2 в день. В том же году в НРС в нищете жили 421 млн. чел. (в 2 раза больше показателя 1980 г.). Отсюда констатируется, что «после глобального финансового и экономического кризиса... всё активнее ведётся поиск новой парадигмы развития», которая «не отдаёт приоритета частному сектору и рыночным силам за счёт государственного сектора и роли государства, равно как и не ставит торговлю выше производства» [3].

Следующий ведущий субъект «неолиберальной» глобализации – ВТО – международная межправительственная организация, созданная в 1995 г. с целью либерализации международной торговли и регулирования торгово-политических отношений государств-членов.

Принципы деятельности ВТО официально задекларированы в поддержке

свободы торговли как двигателя экономического роста и развития; исключения дискриминации в торговле посредством предоставления статуса наиболее благоприятствуемой нации торговым партнерам; эксклюзивного использования тарифов как инструмента защиты внутренних рынков; привилегированного доступа на рынки экономически развитых стран продукции из стран «бедного Юга» с целью стимулирования их хозяйственного развития.

Однако ВТО всё более трансформируется в организацию, которая защищает интересы «богатого Севера» за счёт «принесения в жертву интересов «бедного Юга». Это признают и многие западные учёные. Например, по справедливому заключению профессора факультета антропологии Нью-Йоркского университета Дэвида Харви, свободная торговля и открытые рынки капитала и рабочей силы стали главными средствами получения преимуществ монопольными силами, которые базируются в экономически развитых капиталистических странах и уже занимают господствующее положение в торговле, производстве, услугах и финансах в пределах капиталистического мира [10, с. 48].

В связи с этим настораживает и само вступление России в ВТО, которое, как полагают, «в стратегическом плане даст мощный импульс для динамичного инновационного развития нашей экономики» [7]. Однако, всё здесь не так просто и оптимистично. Напомним, что 16 декабря 2011 г. на проходившей в Женеве министерской конференции Российская Федерация была официально принята в эту международную межправительственную организацию. Переговоры по присоединению к ВТО велись 18 лет (!). Полноправным членом ВТО Россия, вероятно, станет не раньше сентября 2012 г., если в ближайшее время ратифицирует соответствующий Протокол о присоединении к ВТО, что наложит

на неё определённые обязательства, касающиеся как уровня таможенных тарифов, применяемых, прежде всего, к импортным агропродовольственным товарам, так и уровня государственной поддержки отечественных товаропроизводителей [1; 2, с. 300-302].

Ещё одним ведущим субъектом «неолиберальной» глобализации являются транснациональные корпорации (ТНК), которые оформились и агрессивно вышли на мировой рынок после окончания Второй мировой войны и бурный рост которых особенно отмечен в 2000-х гг. В 2008 г. в мире насчитывалось около 79000 ТНК и 790 тыс. их иностранных филиалов (для сравнения: в 1970 г. – 7000 ТНК). Суммарный объём их прямых иностранных инвестиций (ПИИ) в том же году превысил \$15 трлн., а совокупный объём продаж составил \$31 трлн., что на 21% больше по сравнению с 2007 г. По оценкам экспертов ЮНКТАД, объём добавленной стоимости иностранных филиалов ТНК во всех странах мира составил 11% от валового мирового продукта (ВМП), а число их наёмных работников возросло приблизительно до 82,5 млн. чел. [6, с. 11-13; 9].

Ведущие позиции в списке ТОП-25 (25 крупнейших нефинансовых ТНК) в современном мире занимают такие гиганты обрабатывающей, нефтяной, автомобильной, компьютерной индустрии, как «General Electric Company», «BP» (до мая 2001 г. – «British Petroleum», впоследствии – «Beyond petroleum»), «Royal Dutch Shell», «Toyota Motor Corporation», «Ford Motor Company», «Microsoft», «Samsung Group» и др. Неуклонно укрепляют свои позиции также ТНК сферы услуг: в 1997 г. в списке 100 крупнейших ТНК фигурировали всего лишь 7 таких транснациональных корпораций, в 2007 г. – 20.

Для повышения собственной конкурентоспособности ТНК переносят основное производство в развивающиеся и бывшие социалистические страны – государства

с экономикой переходного типа. Страны «третьего мира» и с так называемой «переходной экономикой» являются своего рода притягательным магнитом для ТНК, так как в них имеется сравнительно дешёвые рабочая сила и сырьё, а законодательство в области охраны окружающей среды и социально-трудовое законодательство, как правило, необременительны для ТНК или могут оперативно изменяться под воздействием их лобби. Локомотивом, прокладывающим путь ТНК в указанные страны, служит неолиберальная политика экономически развитых государств Запада и международных финансово-торговых институтов, направленная на свободу производства и торговли, снятие барьеров на пути движения капиталов и рабочей силы [4]. Эта политика всемерно содействует глобальной экспансии развитых капиталистических государств и «консервирует» отсталость стран, принимающих ТНК. В результате её осуществления ТНК в «нулевые» годы XXI в. стали главной движущей силой «неолиберальной» глобализации.

Глобальная экспансия ТНК влечёт за собой и позитивные, и негативные последствия в принимающих странах. С одной стороны, ТНК обеспечивают производство потребительских товаров, обучение и повышение квалификации местной рабочей силы, передачу относительно новых технологий, инноваций; с другой – ради максимизации прибыли ТНК, так или иначе, игнорируют принципы социальной ответственности бизнеса в принимающих странах. К этому следует добавить, что ТНК вкладывают прямые иностранные инвестиции не столько в те страны, где они больше всего необходимы, сколько в те, где они ожидают получения наибольшей прибыли. Наконец, принципиально значимо то, что ТНК создают и развивают неформальные субъекты воздействия на правительства национальных государств: комитеты, фонды, саммиты, клубы и т. п.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Воронина К. Выгода России от вступления в ВТО сомнительна // Интерновости [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.internovosti.ru/text/?id=56363> (дата обращения: 10.05.2012).
2. Вступление России в ВТО // Мау В., Лукша Н., Трунин П., Дробышевский С., Соколов И. и др. Российская экономика в 2011 году. Тенденции и перспективы. Выпуск 33. – М., 2012. – С. 300-302.
3. Конференция ООН по торговле и развитию (ЮНКТАД) «Наименее развитые страны. Доклад, 2010 год» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.un.org/ru/ga/unctad> (дата обращения: 02.06.12).
4. Лебедева Н. Переезжающая Бразилия. Количество мигрантов в России превысило 13 миллионов // Российская газета (федеральный выпуск). – №4003. – 22.02.2006.
5. Панина Т. До Парагвая нам далеко. Международные эксперты признали самой богатой страной мира Швейцарию // Российская газета (федеральный выпуск). – №3876. – 16.09.2005.
6. Сарайкина Г.С. Методологические аспекты изучения глобализационных процессов: автореф. дис... канд. филос. наук. – М., 2008. – 24 с.
7. Стенограмма Отчета-2012 Председателя Правительства Российской Федерации Владимира Владимировича Путина в Государственной Думе Федерального собрания Российской Федерации // Российская газета (федеральный выпуск). – №5753. – 12.04.2012.
8. Стиглиц Дж.Ю. Глобализация: тревожные тенденции / Пер. с англ. – М.: Мысль, 2003. – 300 с.
9. Черников Г., Черникова Д. Очень крупные транснациональные корпорации и современный мир. – М.: Экономика, 2008. – 400 с.
10. Harvey D. Global capitalism: towards a theory of uneven geographical development. – Stuttgart, 2006. – 132 p.

УДК 101.1:316.334.56

Нехамкин В.А., Сачкова В.А.

Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана

ОБРАЗЫ «ГОРОДА БУДУЩЕГО» В КУЛЬТУРЕ XX – НАЧАЛА XXI ВВ.: МИФЫ И РЕАЛЬНОСТЬ

V. Nekhamkin, V. Sachkova

Bauman Moscow State Technical University

IMAGES OF THE “FUTURE CITY” IN LATE 20TH – EARLY 21ST CENTURY CULTURE: MYTHS AND REALITY

Аннотация. В статье раскрываются основные представления о будущем городской цивилизации в науке и за её пределами (художественная литература, утопия). Рассмотрены концепции города будущего, сформированные в рамках утопического направления моделирования социального бытия, в произведениях научной фантастики, футурологии. Вводятся новые концепты («город-призрак», «город-крепость», «город-хаос», «город-магазин», «город-муравейник»), позволяющие раскрыть будущее городов исходя из современных тенденций общественного развития. Делается вывод о необходимости формирования синтетического представления о будущем «урбанистической цивилизации».

Ключевые слова: город, урбанистическая цивилизация, город будущего, город-призрак, город-крепость, город-хаос, город-магазин, город-муравейник.

Abstract. The article describes some general concepts of the future of urban civilization in science and beyond (fiction, utopia) paying special attention to the concepts of the future city generated within a utopian direction of social life modeling in science fiction and futurology. The authors introduce new concepts («ghost town», «stronghold city», «chaos city», «supermarket city», «anthill city») allowing of deducing the future of cities from current trends in social development. The authors conclude that it is necessary to form a synthetic vision of the future of «urban civilization».

Key words: city, urban civilization, future city, ghost town, stronghold city, chaos city, supermarket city, ant-hill city.

Город относится к числу как древнейших, так и относительно новых образований, с которыми столкнулось человечество. С одной стороны, уже государства Др. Востока (Урарту, Ассирия, Египет, Вавилонское, Персидское, Македонское царства, Китай, Индия) знали крупные города (Тушпа, Ниневия, Персеполь, Мемфис, Александрия и т. п.), а некоторые из них (Вавилон) давали имя целым империям. В Др. Греции города сами становятся государствами – полисами (подобными Афинам, Спарте). Длительный период (III-II вв. до н. э.) в Средиземноморье доминировал город-государство Карфаген, уничтоженный римлянами в середине II в. до н. э. В Др. Риме произошёл и вовсе уникальный случай: вокруг одного города растёт не просто государство, а целая империя, просуществовавшая несколько сотен лет. Города древности, средневековья знали периоды как торговой, военной, политической экспансии (активности), так и упадка, когда на месте бывших городских поселений пасся скот, велось сельское хозяйство, или их руины превращались в безжизненное пространство.

С другой стороны, нынешний город не похож на своих античных, средневековых, даже “нововременных” предшественников, отличается от них, как небо от земли. Во-первых, он образует единую систему с пригородом, что ведёт к разрастанию системы данной агломерации «вширь». Город более не стеснен «стенами», свободно «перемещается» в пространстве. Недаром появляются проекты «Новой Москвы», «Нового Нью-Йорка» и т. д. Возникает «феномен мегаполиса», т. е. бесконечно “расползающегося” города.

Во-вторых, города растут вглубь. Их количество только за XX в. резко увеличилось. Как пишет Э. Тоффлер, чтобы понять значение перемен в этой сфере социального развития, следует «представить, что произошло бы, если бы все существующие города не развивались, а сохранились неизменными. В таком случае, чтобы разместить новые миллионы людей в городах, нам пришлось бы построить город-дубликат для каждого из сотен, которыми уже усеян земной шар» [9, с. 36].

В-третьих, в мире растёт доля городского населения. В середине 70-х гг. XIX в. в Европе было всего четыре города с населением более миллиона человек (Лондон, Париж, Берлин, Вена), шесть – с полумиллионом (Санкт-Петербург, Константинополь, Москва, Глазго, Ливерпуль, Манчестер), двадцать пять – превышающим 200 тыс. человек. В 41 городе население составляло 100 тыс. человек: девять из них находились в Англии, восемь – в Германии [12, с. 294]. В XX в. лишь за 20 лет (1950-1970 г.) доля городского населения почти удвоилась (в 1960 г. насчитывался 141 «город-миллионер» против 19 в 1900 г.), что следует из таблицы (табл. 1).

Таблица 1.

**Динамика изменения количества
проживающего в городах населения
в XIX – второй половине XX вв. [8, с. 1398]**

Период, год	Количество, млн. чел.	% по отношению к населению Земли
1801	29,3	3
1900	224,4	13,6
1950	706,4	29,2
1970	1399	38,6

Тем самым, ныне оправданно говорить не об отдельных городах, а об их системе, где каждый из них выступает в качестве особого элемента новой, особой – урбанистической цивилизации.

Указанные тенденции (длительный период существования данной формы проживания людей, лавинообразный рост городов и их населения в XX в.) резко ставят вопрос о будущем города. Причём ответы на него надо искать как в теории, так и на практике (пытаясь определить грядущее, глядя в настоящее).

В работах мыслителей-утопистов Т. Мора, Ф. Бэкона, Т. Кампанеллы город будущего мыслился как место социальной гармонии, равенства. Т. Мор так характеризует столицу утопии: «кто узнает об одном из городов, узнает обо всех: так они вообще похожи друг на друга. Но какой лучше взять, чем Амаурот? Ни одного нет достойнее, чем он...» [6, с. 175]. Равенство господствует не только среди людей, но и в архитектуре: один город выступает точной «калькой» другого.

Утопический «град» прекрасно защищён фортификационными сооружениями (хотя и так находится на острове). Т. Кампанелла пишет о «городе Солнца»: «Разделяется город на семь обширных поясов... он выстроен, что если бы взят был приступом первый круг, то для взятия второго понадобилось бы употребить вдвое больше усилий; а для овладения третьим – ещё того больше. Таким образом, если бы кто задумал взять город приступом, то пришлось бы брать его семь раз» [3, с. 23].

Городские и сельские жители раз в несколько лет меняются местами, чтобы иметь возможность пользоваться городскими благами (Мор). Город – центр уникальных научных исследований, служащих интересам людей («Новая Атлантида» Ф. Бэкона).

Каков итог попыток реконструкции модели идеального города в классических утопических произведениях Мора, Кампанеллы, Бэкона? С одной стороны, в данных проектах проявились универсальные свойства, присущие утопиям: принудительное имущественное и социальное «уравнительство», единообразие и вневременность («город» утопистов надежно отделён от социальной действительности, находится на некоем «острове»).

С другой стороны, в утопическом на- правлении выделялись специфические черты идеального города, некоторые из них нашли отражение в последующей социальной практике. Обобщим их по ряду направлений.

1. Автаркия города в отношении к сельской местности как характеристика проживающих здесь социальных групп (Кампанелла).

2. Одинаковость (единообразие) городских жителей (Мор, Кампанелла). Город из «единства непохожих» (Аристотель) перерастает в иную крайность, становится «единством похожих» (в архитектуре, одежде, нравах жителей).

3. Наличие стен или естественных препятствий (в лице водных преград), отделяющих идеальный город от его врагов (Мор).

4. Сегрегация городских и сельских жителей (Мор) с возможностью периодической их смены местами, своеобразной «социальной диффузии» (Кампанелла).

5. Идеальный город – центр порядка, научных исследований (Бэкон).

В итоге в классических утопических произведениях, у иных продолжателей

идей Мора (к началу XX в. насчитывалось до тысячи работ, выполненных в данном жанре) создан своеобразный миф. Здесь город – средоточие равных, довольных своим положением индивидов, развивающих собственные творческие способности, готовых в любой момент защитить свой «маленький идеальный мир» от атак любых пришельцев.

Инициативу утопии в деле реконструкции образа города будущего в XX в. подхватила научная фантастика. Особое направление здесь представляют мыслители, чьи произведения («Мы» Е. Замятина, «1984» Дж. Оруэлла, «451 градус по Фаренгейту» Р. Брэдбери и др.) описывают бытие человека в тоталитарном городе. Здесь его свобода активно подавляется государством, а чувства, мнения, выбор подлежат манипуляции со стороны СМИ, тайной полиции, Партии, развиваются под влиянием внешней угрозы, в условиях перманентной войны. Это – своеобразная попытка отклика не только на социальные эксперименты (нацистский, социалистический) в отдельных странах первой половины XX в., но и критика утопического идеала города как единства «равных», «похожих» друг на друга индивидов.

Однако даже при абстрагировании от политической составляющей проблемы поиска идеального города, последний опять-таки оказывается средой, непригодной для существования. Например, Р. Шекли с юмором описывает бытие жителя Нью-Йорка XXI в. Герой его рассказа Кармоди обитает в «уютной квартирке на 290 этаже», оборудованной «двойными герметизированными рамами», «фильтрующими воздухозаборниками», устаревшим «устройством для очистки воды», прочими «удобствами» [14, с. 364]. Но когда Кармоди покидает данный город ради идеального «Бельведера» (раскинутого, подобно итальянским городам, на холмах), то обнаруживает его регламентирующий характер. Бельведер до

приезда героя Шекли уже покинули жители, ибо он назойливо диктовал обитателям манеру жизни: время сна и отдыха, гигиенических процедур, порядок развлечений и т. п. Не стал исключением и Кармоди, ибо в идеальном городе почувствовал себя «крайне виноватым, слабым, грязным, нездоровым и неряшливым..., навеки обреченным на такое состояние, ... если он не изменится, не приспособится, не исправится» [14, с. 376]. Соответственно, Шекли показывает: идеальный город склонен подчинять человека. Отсюда Кармоди бежит из Бельведера в лишённый свежего воздуха, воды и т. д. мегаполис, где ощущает себя свободным.

Следовательно, научная фантастика XX в. пытается убедить человека в необходимости покинуть мегаполис. Но это иллюзия: на самом деле он пытается перейти из одной «клетки» в другую. Бежать некуда. Вернуться в деревню горожанин не может, ибо там не выживет. На практике же экологически «грязный» Нью-Йорк Шекли оказывается не лучше «идеального» Бельведера. Платой за комфорт становится утрата свободы.

Новый вариант идеального города предложили в конце XX в. футурологи. Он строится на ряде допущений. Города будущего (ибо на Земле места уже не хватит из-за возрастающего населения) активно «уходят» под воду. По мнению И. Бестужева-Лады (поддерживаемому Э. Тоффлером), уже в XXI в. у побережья и в открытом море – «появятся плавучие города-острова, с десятками этажей, уходящие с водной поверхности и вглубь, и в высь» [1, с. 160]. Такой проект, кстати, реализован в виде Пальмовых Островов («The Palms») в Дубае.

Города же, оставшиеся на суше, станут экологически чистыми. Их планировка окажется удобной для жителей. Появятся «не только малые, но и средние города или районы крупных городов на несколько

десятков тысяч жителей, распланированные таким образом, чтобы дорога до проходной, в магазин, в клуб, до зоны отдыха занимала не более 20 минут приятной прогулки по зелёной аллее» [1, с. 78].

В целом город будущего в футурологии выглядит оптимистично. Суть данной модели выражает картина, нарисованная Дж. Мартином: «Представьте себе город будущего... Высотные дома расположены не слишком близко друг к другу, так что их жителям открываются далёкие виды. Под улицами проведены кабельные сети, обеспечивающие всевозможные виды коммуникации. У жителей этого города нет такой необходимости в транспортных поездках... Банковские операции осуществляются из дома, равно как и приобретение товаров... Всячески поощряется работа дома, выполняемая через терминалы и видеофоны... Преступность канула в прошлое, уличных ограблений не происходит, потому что люди носят при себе мало наличности... Общественные сети коммуникации повсеместны и дешевы, доступны из каждой телефонной будки. Промышленность управляется главным образом машинами. Основную часть механической работы выполняют автоматические производственные линии и роботы, а административной – системы обработки данных... Во избежание безработицы продлены уик-энды, профсоюзы же требуют дальнейшего сокращения рабочего времени. Бумажная работа расценивается как преступное расточительство времени. Деловые люди носят с собой миниатюрные компьютеры, через которые они из любой точки связываются со своим офисом» [5, с. 373-374].

Конечно, описывая город будущего в 70-х гг., Мартин точно предсказал ряд характерных черт, проявляющихся в жизни мегаполиса XXI в. Одновременно ряд характеристик объекта, выявленных мыслителями, оказались нежизнеспособными. Например, отсутствие наличных, домини-

рование операций с кредитными картами породило в городах новый вид криминала – киберпреступность, осуществляющую присвоение средств по Интернету или путём взлома банкоматов. Часть работы выполняется горожанами вне офисов (дома), но такая ситуация только служит продлению их рабочего дня. Технические достижения, на которые указывала футурология как на средства решения городских проблем, оборачиваются в мегаполисе своими противоположностями. Банковские карты – киберпреступностью. Близость офисов к дому – продлением рабочего дня. В итоге футурология создала собственный миф об идеальном городе, который во многих своих аспектах противоречит практике.

Однако город будущего проектировался не только теоретиками: утопистами, писателями-фантастами, футурологами. Как писал И. Гёте в «Фаусте», «суха теория, мой друг, а древо жизни вечно зеленеет». На первый план в определении особенностей грядущих форм урбанистической цивилизации выходит практика. По имеющимся в настоящем тенденциям, при их осторожной экстраполяции можно получить близкие к реальности образы будущего города.

Один из них – город-муравейник, где богатые кварталы соседствуют с трущобами, центр противостоит окраинам. Пример – столица Бразилии: Бразилиа. Архитектор О. Нимейер задумывал город как «идеал демократии», который должен воплотить новый стиль жизни, как город «равных возможностей», т. е. город Будущего. В центральной части города, спроектированной в форме птицы или самолёта, расположены административные здания. «Крылья» включали жилые массивы, супер-кварталы, которые «должны были позволить как министру, так и курьеру (Бразилиа – город чиновников) проживать бок о бок и пользоваться одними и теми же службами, которые каждый блок, состоящий из четырёх зданий, предоставлял своим жильцам (от

супермаркета до церкви, школы, клуба, больницы и полицейского участка)» [2, с. 384]. Такая планировка должна была обеспечить преобладание первичных функций людей (комфорт, близость коммуникаций, личная безопасность) над вторичными (административными).

Как говорит пословица, «гладко было на бумаге, да забыли про овраги». Уже при строительстве города Будущего появился пригородный район Бандейранте – трущобы, в которых проживали строители. В действительности число жителей, которые переселились в новый город, превысило запланированное, а Бразилиа не смогла вместить всех, кто в ней работает. Стали возникать города-спутники, которые за короткий срок увеличили количество населения в несколько раз. Задуманная транспортная система (лишённая светофоров для удобства движения машин) привела к удлинению пешеходных путей, улицы оказались предназначены только для проезда на автомобилях. Расстояние стало затруднять поддержание связей между районами, в результате чего возникла неравноценность проживания для городских жителей. Сегодня только 400 000 человек живёт в городе, который был запланирован Нимейером, многие квартиры пустуют (ибо жильё и жизнь там дорогие). Почти 2 миллиона жителей обосновалось в городах-спутниках, больших по размеру, не входивших в первоначальный план. Неконтролируемый рост населения, классовые «барьеры» вызывают социально-экономические проблемы, рост преступности, присущий всем мегаполисам мира. Таким образом, в Бразилиа произошло разделение общества по социальному статусу, которое зависит от места, где проживает человек. А выбраться из этого района оказывается достаточно сложно.... Как результат – из города Будущего (города «равных возможностей») столица Бразилии превратилась в образец социального неравенства.

К сожалению, по нашему мнению, тенденцию, аналогичную бразильской, скоро можно будет наблюдать в активно создаваемой ныне «Новой Москве». Город увеличился в размерах, управлять таким поселением становится всё сложнее. Социальное неравенство в обществе продолжит возрастать, Москва превратится во множество городов-районов, городов-спутников со своей обособленной жизнью и историей. Чтобы нейтрализовать описанные выше негативные тенденции, обеспечить стабильность численности населения в городе-муравейнике, в качестве решения проблемы может быть предложено уничтожение «лишнего» населения (скажем, в форме принудительной депортации «чужаков»), что якобы позволит освободить «жизненное пространство» для «избранных». Для примера достаточно вспомнить уничтожение коренного населения Америки, или геноцид ряда этнических групп в нацистской Германии.

Ведут в тупик и попытки присоединять к «городу-муравейнику» новые территории (проект «большой Москвы», реализуемый с лета 2011 г.). «Размер» города станет больше, степень управляемости – ниже. Такой тип города, развивающийся хаотично, стремящийся совместить реальное и идеальное, неизбежно придёт к ряду острых, «хронических» проблем, не имеющих решения.

Другой тип просматриваемого в реальности будущего «града» – город-крепость. Речь идёт не о средневековье, когда крепостная стена защищала горожан от внешних врагов (армий феодалов, центральных властей, иностранных завоевателей). Ныне это, говоря языком Библии, «град, в себе разделённый». (Не случайно Бог в Ветхом Завете карает за греховность именно города – Содом и Гоморру, находя здесь лишь несколько праведников). Различные слои, группы населения, внешне живущие вместе, в действительности стремятся обосо-

биться, закрыться, отгородиться от Другого вооружённой охраной. Как правило, проблема здесь в различном социальном (имущественном) статусе горожан. М. Уэльбек описывает данный тип города на примере расположенного в Бразилии Сан-Паулу: «такое впечатление, будто мы заперты в этом здании, как сытые лошади в загоне, а вокруг джунгли, где рыщут хищники. ... Это не город, а огромная урбанизированная территория: бидонвили, гигантские здания офисов, шикарные особняки, охраняемые вооружёнными до зубов жандармами. Значительная часть жителей – а их двадцать с лишним миллионов – рождаются, живут и умирают, не покидая этой территории. По улицам опасно передвигаться даже в автомобиле: могут напасть, когда ты остановишься на красный свет, или за тобой может погнаться банда на мотоциклах с ... гранатомётами. Люди состоятельные перемещаются почти исключительно на вертолётах; посадочные площадки оборудованы на крышах банков и жилых домов. А всё, что ниже, улица – во власти бедноты и гангстеров» [10, с. 260-261]. Сан-Паулу полностью напоминает крепость: люди всю жизнь проводят в его черте, существуют в рамках жёсткой иерархии (богатые проживают в буквальном смысле слова «наверху» не только социальной пирамиды, но и в недостижимых для иных индивидов высотах; бедные – «внизу», среди уличной преступности); разграничение «верхнего» и «нижнего» городских «миров» осуществляет вооружённая охрана.

Перспективы города-крепости пессимистичны. Он либо реально распадается на некие автономные районы (при формальном сохранении единства), либо насилие здесь из единичного, латентного, становится массовым, открытым. Вспомним события в Лос-Анджелесе летом 1992 г., происходившие там этнические погромы.

Третий, выводимый из настоящего, тип будущего города – город-хаос. Он – один

из вариантов развития города-муравейника и города-крепости, реализации некоторых их крайних черт. Здесь отличия горожан (как правило, религиозные, политические, этнические) проступают столь явно, становятся настолько антагонистическими, что формой их сосуществования выступает выявленная ещё Т. Гоббсом «война всех против всех». Яркий пример такой тенденции – столица Ливана Бейрут, ставшая главной ареной гражданской войны, где с 1975 по 1990 гг. происходили кровопролитные боевые действия между христианскими и исламскими группировками, поддерживаемыми иностранными государствами (Израилем, США, Ираном). В 1992-1996 гг. подобная участь постигла Сараево – красивейшее место в бывшей Югославии. Как пишет И. Рамоне, «город, в котором столетиями мирно уживались три общины – хорватская, мусульманская и сербская, стал символом нетерпимости и расистского безумия» [7, с. 78]. Некоторые теоретики предрекают сходное будущее урбанистической цивилизации США [13].

Город-хаос – концентрация насилия, в котором властвует «человек с ружьём», где нет места для развития гармонической личности. Его существование приведёт либо к восстановлению мирной жизни (как случилось с Бейрутом и Сараево), либо к гибели данного поселения, ибо бесконечно жить на развалинах нельзя. Правда, ценой мира часто служит изгнание части «чужого» населения.

Социальная практика XX в. показала и ещё один тип города будущего – город-призрак, т. е. населённый пункт городского типа, покинутый жителями. Для некоторых стран (например, России), активно переходящих к постиндустриальному обществу, характерна иная черта – обезлюдившие деревни (сельские поселения). Но бывало и иначе. В США времён Великой депрессии 1929-1933 гг. обездоленное голодное население малых городов устре-

милось в мегаполисы. Итог: «Америку испещрили обезлюдившие города-призраки, все жители которых ушли искать работу и пропитание. Нечто вроде древнего города бандерлогов из «Маугли». Только киплинговской романтики не было в них и в помине... Пустынные улицы, заколоченные коттеджи, и только гордо развевается знамя над мэрией... Американцам до сих пор видится в таких местах нечто жуткое» [11, с. 313]. Город-призрак – явление не только американское. В 80-е гг. такая судьба постигла города СССР, расположенные в регионе вблизи Аральского моря. Жители покинули их, чтобы не стать жертвами экологической катастрофы.

Город-призрак – феномен, интересный с точки зрения судьбы урбанистической цивилизации. Во-первых, разнообразны причины, делающие городское поселение непригодным для обитания. В прошлом ими становились вражеские нашествия (например, в VII в. до н. э. противники Ассирии до основания разрушили её столицу Ниневию, римляне в середине II в. до н. э. поступили так же с ненавистным им городом-государством Карфагеном, запретив даже селиться на этом месте). В крайнем случае – действия сил природы (смена столиц Египта часто вызывалась наступлением пустыни на оазисы, вулкан разрушил римский город Помпею в I в. до н. э.). В настоящее время – экологическая обстановка, социальные неурядицы (например, экономический кризис 1929-1933 гг. заставил американцев бросить «малые» города и двинуться в поисках работы в мегаполисы). В дальнейшем число таких причин обязательно возрастёт.

Во-вторых, феномен города-призрака показывает, что данный тип поселения не может существовать без людей. Вывод может показаться тривиальным, но он важен. Без участия людей городская инфраструктура разрушается, приходит в негодность. Причём есть определённое пороговое ко-

личество жителей, которое может поддерживать городскую жизнь на должном уровне.

В-третьих, наличие городов-призраков показывает, что городские поселения нельзя механически разделять на малые и большие (в зависимости от площади, количества населения и т. д.). Проблемы одних неизбежно скажутся на других. Бегство населения малых городов вызовет «эффект домино» в мегаполисах, создаст там новые трудности (где размещать, чем кормить людей, прибывших из «глубинки»), приведёт к социальным потрясениям (голод).

В-четвёртых, город-призрак – символ урбанистической цивилизации, обозначающий один из вариантов её будущего. Отсюда необходима разработка мер, препятствующих такому негативному развитию событий.

Однако если город как тип поселения не погибнет в XXI в., то у него есть шанс стать городом-магазином. Так, Ж. Бодрийяр сравнивает новый город с гипермаркетом, где его «роль выходит далеко за рамки «потребления». Он служит моделью конца всего социального «переопределения встречных потоков в терминах интегральных двухсторонних каналов связи» – цит. по: [4, с. 25]. Если раньше «города оставались городами», то «новые города, имеющие в качестве сателлитов гипермаркеты или торговые центры, ... перестают быть городами и становятся метрополисными территориями» [4, с. 26]. Развивая мысль Бодрийяра, можно, следуя за Х. Лефевром, сделать вывод: современный город, «исторически воздвигнутый город», «больше не живёт практически и не понимается практически. Это – только предмет культурного потребления для туристов» [15, р. 148].

Город-магазин отличается от предшественников в следующем: 1) его центр – гипермаркет (прообраз разросшегося городского рынка); 2) достопримечательности – объект интереса путешественников, а не

горожан; 3) формируется новый тип социальности – метрополисной; 4) перспективы подобного городского поселения неопределённые (они зависят от экономической конъюнктуры); 5) с эстетической точки зрения данный тип городского поселения осуществляет нивелировку (однообразие) в облике городов. Такой тип города «убивает» разносторонность данного вида поселений (если их главное отличие сводится к «размерам» гипермаркетов). Тем самым, мы (совершив определённый исторический «круг») приходим в городе-магазине (на качественно новом уровне) к унификации города, к которой стремились ещё мыслители-утописты.

Итак, нами рассмотрены концепции города будущего, сформированные в рамках утопического направления моделирования социального бытия, в произведениях научной фантастики, футурологии. В ходе анализа реальные черты будущего города отделены от мифологических, ирреальных. Исходя из фиксации современных тенденций общественного развития, выявлен ряд потенциальных типов города будущего: город-призрак, город-крепость, город-хаос, город-магазин, город-муравейник. Установлены их негативные черты. Показано, что преодолеть недостатки каждого проекта города будущего можно только путём синтеза, наложения различных идей и теорий. Суммируя существующие позиции, выделим позитивные особенности (параметры) города будущего с учётом современного этапа становления урбанистической цивилизации:

- город, в котором человек проживает в просторном, благоустроенном жилье, а не «трущобах»;
- город, где надёжно (а не декларативно) обеспечена безопасность населения, сведена к минимуму преступность;
- город, в котором существует благоприятная для человека экологическая обстановка;

- органы управления и власти управляют не единолично (волютарно), а принимают во внимание мнение большинства (и даже меньшинства) городских жителей;
- население обеспечено в достаточном количестве для комфортного проживания социальными (инфраструктурными) объектами (школы, детские сады, больницы и т. д.);
- транспортная система постоянно развивается, совершенствуется параллельно с ростом автопарка горожан;
- в городе учитываются конфессиональные, половые, демографические и т. п. особенности как различных групп населения, так и культур, что делает их проживание здесь комфортным и с данной (культурной) точки зрения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. – М.: ВЛАДОС, 1998. – 352 с.
2. Вильковский М. Социология архитектуры. – М.: Фонд “Русский авангард”, 2010. – 592 с.
3. Кампанелла Т. Город Солнца. – М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1934. – 184 с.
4. Кларк Д. Потребление и город, современность и постсовременность // Логос, 2002. – № 3.
5. Мартин Дж. Телематическое общество. Вызов ближайшего будущего // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 371-391.
6. Мор Т. Утопия. – М.: Наука, 1978. – 453 с.
7. Рамоне И. Геополитика хаоса. – М.: ТЕИС, 2001. – 128 с.
8. Советский Энциклопедический Словарь. – М.: Советская Энциклопедия, 1979. – 1632 с.
9. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
10. Уэльбек М. Платформа. – М.: Иностранка, 2009. – 460 с.
11. Хинштейн А., Мединский В. Кризис. – М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2009. – 464 с.
12. Хобсбаум Э. Век капитала. 1848-1875. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 480 с.
13. Читтам Т.У. Крах США. Вторая гражданская война. 2020 г. – М.: Книжный мир, 2010. – 288 с.
14. Шекли Р. Город – мечта, да ноги из плоти // Утопия и утопическое мышление. – М.: Прогресс, 1991. – 408 с.
15. Lefebvre H. Writings on Cities. – Oxford: Basil Blackwell, 1996. – P. 264.

УДК 111.11: 115.4

Правовская Н.И., Пурынычева Г.М.

Поволжский государственный технологический университет (г. Йошкар-Ола)

ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦИЙ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА-ВРЕМЕНИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

N. Pravovskaya, G. Purynicheva

Volga State University of Technology (Yoshkar-Ola)

THE PROBLEM OF ROUTINE SOCIAL SPACE –TIME TRANSFORMATIONS

Аннотация. В статье представлен онтологический анализ влияния феномена социального пространства и времени на повседневность. Раскрывается мировоззренческая функция социального пространства-времени, роль хронотопа в формировании картины мира человека. Методами историко-философской реконструкции исследованы трансформации представлений о пространстве и времени на разных этапах развития человечества. Проведён сравнительный анализ физического и социального пространства-времени в контексте достижений современной науки. Выявлены основные характеристики и уровни социального пространства-времени современного человека. Обозначены факторы, формирующие новую пространственно-временную среду повседневного бытия человека и общества.

Ключевые слова: бытие, повседневность, пространство-время, социальное пространство, социальное время, хронотоп, мировоззрение, картина мира.

Abstract. The article provides ontological analysis of the impact of social space-time phenomenon on everyday life. The authors reveal the philosophical function of social space-time, the role of chronotope in the formation of a world picture. The transformations of space-time concepts at different stages of human development are researched on the basis of their historical and philosophical reconstruction. A comparative analysis of physical and social space-time is carried out in terms of modern science achievements. The main characteristics and levels of social space-time of a contemporary human-being are identified. The factors are marked making up a new space-time environment for daily being of the individual and the society.

Key words: being, daily occurrence, space-time, social space, social time, chronotope, world-outlook, a world picture.

Повседневная жизнь человека и общества разворачивается в определённом пространстве и времени. Современный человек существует в мире с повышенным уровнем мобильности, огромным потоком информации и вынужден искать своё место в двух (возможно, и в большем количестве) мирах – реальном и виртуальном, фантазийном, причём восприятие времени и пространства в этих мирах может сильно различаться. Эти факторы актуализируют поиски философских оснований современных представлений о пространстве и времени, определения роли хронотопа в развёртывании повседневного бытия.

Своё восприятие и представление пространства и времени имеет каждый человек, общество, событие, эпоха. Анализ литературы показывает, что пространство и время можно исследовать в физическом, географическом, политическом, психологическом и др. аспектах. На наш взгляд, наиболее интересным представляется феномен социального пространства и времени. Однако его содержательная характеристика в социаль-

но-философском познании не развёрнута, поверхностна. Средствами историко-философской реконструкции возможно проанализировать трансформацию представлений о пространстве и времени, начиная с древнейших времён и до наших дней, а также определить влияние социального пространства-времени на формирование современной картины мира.

Проблема влияния пространства и времени на человека и его жизнедеятельность интересовала Аристотеля, Г.В. Лейбница, Т. Гоббса, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Энгельса, К. Маркса, В.И. Вернадского, Г. Зиммеля, П. Сорокина, М. Хайдеггера, П. Бурдьё и др. Мыслители рассматривают пространство и время как основные составляющие ментальности, коллективного сознания, детерминирующие параметры существования мира и формы человеческого бытия. Восприятие пространства и времени тесно переплетены друг с другом и представляют собой аспекты картины мира человека. Так, для древнего человека были характерны достаточно размытые, узкие представления о пространстве и времени. Этот период развития человечества можно изучать в первую очередь через хозяйственную деятельность. Восприятие времени ограничивалось периодами жизни человека, возделывания земли, разведения скота, длительностью солнечного дня, сменой сезонов года, редко имело чёткие границы и хронометраж; восприятие социального пространства было достаточно узким, односторонним, ограничивалось территорией, которая находилась в непосредственной близости с поселением и могла быть определена количеством пеших либо конных дней в пути. Однако, с другой стороны, в данный период на восприятие человеком мира влияли религиозные верования и мифы, укреплявшие его веру в сакральные потусторонние миры, мистические элементы, входящие в его повседневную практику. Процесс атомизации

личности, становление индивидуально-личностной картины мира шёл достаточно медленно.

В период античности представление о социальном времени расширяется до границ политических династий, периодов между различными собраниями, Олимпийскими играми и т. д. Трансформируется восприятие пространственных структур, оно перестаёт быть ограниченным небольшими площадями, всё активнее осваиваются морские просторы, трудами философов распространяются идеи космоцентризма. Более явно проявляют себя специализированные пространственно-временные континуумы – хронотоп жилища с делением на комнаты, хронотоп площади, амфитеатра, бани, рынка, усложняется социальная организация пространства. В обществе всё более явным становится деление на классы и группы, отражающееся в мироощущении человека. Влияние мифологии на повседневную жизнь слабеет.

В средневековой картине мира онтологическим основанием представлений о пространстве и времени становится христианское вероучение, допускающее деление повседневного пространства и времени на духовную и мирскую составляющую. В быту это нашло проявление в ритуализации, делении времени на периоды между религиозными праздниками, постами. Сложная социально-экономическая ситуация в реальном мире и доминирование религиозного мировоззрения вели к тому, что население существовало в надежде обрести лучшее положение после земной жизни, в божественном мире. Жизненное пространство вокруг человека было разделено между землями церковными, королевскими и наделами крупных землевладельцев. Церковные территории обретали сакральные атрибуты, остальные продолжали культивировать подданнические отношения. В восприятии основной массы людей это означало тер-

риториальную ограниченность, несмотря на продолжающееся расширение ойкумены в результате войн, крестовых походов, путешествий. В жизненные представления эпохи средневековья укладывались и феномены рыцарства с его стремлением к свободе и военизированной монашества с умиротворённостью и догматизмом, придворной элиты с акцентом на внешнюю атрибутику. Все эти феномены имеют свои особенные хронотопы, каждый их носитель характеризуется определённым представлением о пространстве и времени.

Периоды Возрождения и Нового времени принесли революционные изменения в мировоззрение человека посредством грандиозного расширения ойкумены человека благодаря Великим географическим открытиям и бурному развитию науки. Представления о пространстве в широком смысле слова – понимание планеты Земля, устройства космоса и Вселенной – постепенно менялись под воздействием открытий Г. Галилея, Дж. Бруно, Н. Коперника. В то же время жизненное пространство человека также постоянно трансформировалось: совершенствовались способы строительства, более активно внедрялись системы канализации, отопления, создавалась новая техника, машины, формировалась новая среда обитания. Пространственно-временные структуры, порядок общественной жизни становились более динамичными.

XX в. привнёс новые тенденции в представления о пространстве и времени. В противовес субстанциональной концепции И. Ньютона о пространстве какместище объектов и времени (как чистой длительности), А. Эйнштейн теорией относительности доказал идею Г.В. Лейбница о пространстве и времени как особом взаимодействии между процессами и объектами (реляционная концепция). Согласно данной концепции, свойства пространства и времени напрямую зависят от движения

объектов. Именно с этого периода развития научного знания можно говорить о феномене пространства и времени как едином пространственно-временном континууме – хронотопе. Данный термин применялся в математике и физике А. Эйнштейном, в психологии и биологии – А.А. Ухтомским, в литературоведении – М.М. Бахтиным. Для обозначения единой пространственно-временной среды представляется возможным использовать термин «пространство-время».

Развитие науки в XX в., с одной стороны, расщепило представление о пространстве на мельчайшие атомы, детализировало его, с другой – раскрыло перед человеком необозримые просторы Галактики, достижениями науки показав его безграничность. Развитие техники позволило свести влияние расстояний до минимума. С изобретением фото- и видеоаппаратуры появилась возможность “останавливать” время: запечатлеть конкретный отрезок времени в конкретном пространстве.

Важным социальным феноменом XX и XXI столетий становится мегаполис – как пространственно-временная структура, характеризующаяся иными представлениями о течении повседневной жизни, нежели в малых городах и сельской местности. Условия жизни горожанина определяют высокие темпы перемен в его восприятии мира, феномен социального пространства и времени подвергся наиболее существенной трансформации, что для современного человека обернулось утратой чётких представлений о них. Совершенствование средств коммуникации, высокая скорость передачи информации, “клиповость”, “надприродность”, отрыв от реальности – всё это стало характеристикой бытия современного человека. Существовая в бесконечном потоке разнообразной информации, становясь жертвой “клипового” мышления – он демонстрирует неспособность “выкроить” время на саморефлексию, на то, что-

бы остановиться и взглянуть внутрь себя, определить свои жизненные приоритеты, принципы, а так как потребность в системе нравственных ценностей всё же сохраняется, он нередко впитывает навязанные извне стереотипы. Идея саморазвития и самоопределения, смысложизненные поиски теряются в огромном потоке информации, в суете повседневной жизни. Нехватка времени на саморефлексию, самоанализ и самоопределение – основная проблема человека XXI в. Нестабильность и шаткость его положения в мире можно объяснить тем, что процессы изменения окружающей его повседневной среды обитания несопоставимо более скоротечны, чем он способен их осмыслить.

Социально-онтологический анализ феномена социального времени и пространства позволяет определить хронотоп как трёхуровневую структуру: первый уровень – сфера повседневной жизни, второй – отрезок человеческой жизни, третий уровень – это масштабные и значимые периоды истории. Каждому уровню соответствуют свои интервалы. На первом уровне человек измеряет время отрезками, совпадающими с моментами его повседневной деятельности: завтрак, путь на работу, работа, дорога домой, вечерний отдых, сон и т. д. На втором уровне интервалы более весомые: рождение, детство, юность, зрелость, старость, смерть. На третьем уровне единицей измерения оказываются исторические периоды в развитии общества и основных его институтов. Эти интервалы – социальные конструкции, групповые и индивидуальные оценки, используемые для структурирования и определения хронотопов, и они так же вариативны, как и представления людей о времени и пространстве. Можно выделить хронотоп внешний и внутренний. Первый позволяет человеку осознавать ход происходящих вокруг событий, способен сжиматься и расширяться (в моменты активной деятельности человек чув-

ствует нехватку времени и пространства, а в моменты лени и скуки – их избыточность). Внутренний хронотоп позволяет определить индивидуальный социальный уровень, статус, положение и роль в обществе.

Различение социального и физического пространства крайне важно для объяснения многих социальных явлений. Вопреки физическому пространству и времени, социальное пространство-время позволяет человеку расширять границы своего бытия, осмысляя его, двигаться в различных направлениях и времени. Оно способно ограничивать свободу людей, предоставлять её, либо предоставлять свободу одним за счёт ущемления прав других. Так, физическое пространство определяется как форма существования материальных объектов, характеризующихся трёхмерностью, однородностью и одинаковостью свойств по всем направлениям. Однако социальное пространство имеет более широкие характеристики: кроме трёх измерений (ширины, высоты и длины), оно в свою структуру может включать зрительные, осязательные, обонятельные, вкусовые, слуховые и др. образы. Социальное пространство неоднородно: социальная стратификация, мобильность, наличие ближнего и дальнего круга общения, миров «своего» и «чужого», вера в сакральные и иные миры – всё это ведёт к организации социального пространства с различной эмоциональной близостью, различной «плотностью» и наполненностью для человека. Если ранее человек был ограничен своей биологической структурой – телом и «второй природой» – культурой, которая сдерживала биологические природные желания и инстинкты системой запретов, идеалов, ценностей, то благодаря современным технологиям человек может почувствовать себя свободным как от телесной реальности, так и от нравственных табу. Для этого достаточно уйти в виртуальную реальность: к примеру, ак-

каунт в социальной сети может не иметь ничего общего с его владельцем: в сетях можно играть несколько разных ролей, менять пол, возраст, характеры и т. д. Таким образом достигается та неограниченная свобода, о которой ещё в начале XX в. мечтали экзистенциалисты. Определение социального пространства как многомерной среды бытия человека позволяет конструировать разнообразные варианты социальных перемещений индивида в обществе: движение внутри его границ может происходить как по горизонтальной траектории, так и по вертикальной.

Физические характеристики времени – объективность, одномерность, необратимость и однородность – не тождественны социальному времени, которое никогда не было одномерным, и в наши дни это проявляется наиболее отчётливо. Человек информационной эпохи живёт в нескольких мирах – реальном, фантазийном и виртуальном. Для него время претерпевает, казалось бы, невозможные трансформации – человек может одновременно сосуществовать в нескольких мирах, разных эпохах, даже разных телах. Представляется, что социальное время так же неоднородно – оно зависит от активности человека: на индивидуальном уровне мы часто сетуем на то, что часы ожидания тянутся и длятся целую вечность, а минуты счастья слишком кратковременны – при этом имеем в виду не реальное течение времени, а наше чувственное восприятие его длительности. На уровне человеческой жизни это ассоциируется с умудрённым старцем, который большую часть своего опыта и знаний постиг в первой половине своей жизни. Подобная аналогия возможна и в оценке крупных исторических эпох – исследователи говорят об уплотнении и недостатке времени, связанном с глобальной информатизацией, значительной активностью человека. Что касается необратимости, то физически время, конечно, не вернуть, однако со-

циальное время обратимо: в механизмах памяти человека заложена возможность перенестись в любой момент прошлого. По мнению М. Хайдеггера, время является основной характеристикой повседневности [5; 6]. Физическое время не знает деления на века, годы, дни, часы и минуты – эти категории придуманы человеком в попытке “схватить”, обозначить, измерить и понять физическое время. Привычные хронометрические единицы физической картины мира являются своеобразным фоном социального развития и его познания. Основу повседневной жизни составляют регулярно происходящие и сменяющие друг друга события, поэтому основными потоками временных структур повседневности можно считать внешнее и внутреннее время. Внешнее время независимо от индивида, непрерывно, не имеет начала и конца. Внутреннее время имеет начало и конец (рождение и смерть человека), оно устремлено в будущее. Если физическое пространство и время – объективно существующие реалии, то социальное пространство и время – это атрибуты субъективного восприятия мира человеком. Этой идеей мы обязаны И. Канту, который утверждал, что «есть два формальных принципа мира феноменов, абсолютно первые, всеобъемлющие и составляющие как бы схемы и условия всего чувственного в человеческом познании: время и пространство...» [2, с. 293]. Пространство и время не являются объективными и реальными, мыслитель считает их субъективными условиями жизни человека. Пространство и время по природе своей объективны, но критерии, с помощью которых они измеряются, – субъективные конструкции. Социально-культурное время и пространство – это не устойчивый феномен, а огромный комплекс ни на минуту не останавливающихся процессов, поток событий. С одной стороны, он кажется хаотичным, бессистемным, с другой – этот процесс имеет чёткий вектор направления,

зависящий от картины мира каждого отдельного человека. Отражение содержания пространства-времени – это бесчисленное количество повседневных действий, мыслей, идей, поступков огромного числа людей, как разрозненных индивидов, так и объединённых в коллективы. Социальное пространство и время могут быть гораздо масштабнее известных человечеству величин; человек способен расширять и сужать границы своего социального пространства, ускорять или замедлять индивидуальное и социальное время. Стремление человека к изменению существующей пространственно-временной ситуации, корректировке и улучшению жизни, преодолению смерти и т. д. выражено в утопиях, идеалах бессмертия, в проектах создания машины времени.

Анализ эволюции представлений о пространстве-времени в истории философии позволяет сделать вывод о том, что данная категория чаще всего несёт мировоззренческую функцию. Она охватывает все знания человека о мире и его понимание мира, это своеобразная ойкумена человека, которая в последние десятилетия стремительно расширяется. Социальное пространство и время детерминированы человеком, создаются только им и трансформируются под его влиянием. Пространство-время формируется в процессе жизнедеятельности социума, взаимодействий, взаимоотношений между людьми, а также внутри и между социальными процессами и связями. Люди, приспосабливаясь к природной среде, формируют новую пространственную среду, которая активно взаимодействует с создаваемым ими же социальным временем и ярко проявляет себя в повседневной практике человека. Социальное пространство-время существует только в контексте социума. Человек, в процессе социализации формируя свою пространственно-временную систему бытия, определяет не только параметры материальных предметов вокруг себя, но и задаёт масшта-

бы своей личности, общественные идеалы и ценностные приоритеты. Обозначенные социально-онтологические основания позволяют определить любое социальное событие как пространственно-временной элемент повседневности. Ощущения, эмоции, воля, чувства людей, а также их представления и идеи оформляются в определённом пространственно-временном континууме и находят своё воплощение как в материальной сфере – определённых артефактах, орудиях труда, предметах быта, одежде, зданиях и т. д., так и в сфере духовной – обычаях, традициях, идеалах, нормах, ценностях, стереотипах.

Человек, живя в том или ином времени и пространстве, создаёт свой жизненный мир, поэтому сопоставления различных хронотопов имеют смысл лишь в связи с исследованиями человека, его взглядов, устремлений, приоритетов. Представления человека о времени и пространстве его бытия позволяют создать иллюстрацию его жизненной картины мира. Социальное пространство-время, с одной стороны, находится под влиянием индивидуального и социального сознания, с другой – воздействует на формирование миропонимания, основы представлений человека о мире и схем взаимодействия с ним.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 2. – М.: Чоро, 1994. – 429 с.
3. Мегрелидзе К. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси: Мецниереба, 1973. – 438 с.
4. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. Касавина И.Т. – М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2010. – 712 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 445 с.
6. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 140.8:2 (470) «19/20»

Блинова С.А.

Московский государственный областной университет

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ОСМЫСЛЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СЕМЬИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВВ.

S. Blinova

Moscow State Regional University

THEOLOGICAL ASPECT OF FAMILY PROBLEM COMPREHENSION IN RUSSIAN PHILOSOPHY IN LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES

Аннотация. Статья раскрывает теологический аспект осмысления проблемы семьи в русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX вв., который значительно расширяет и углубляет диапазон восприятия проблем семьи, позволяет раскрыть глубокие теологические корни сущности семьи, её смысла и предназначения. Рассмотрение теологического аспекта воззрений на семью отечественными религиозными философами второй половины XIX – первой половины XX вв. формирует понимание сущности феномена семьи. В статье определены духовные основания семьи, идущие от отечественной философской традиции и позволяющие обеспечить жизнестойкость человека в современном мире.

Ключевые слова: отечественная религиозная философская традиция, концепция семьи, теологический аспект, целостность человеческой личности, восполнение человека в семье, духовные основания семьи, семейные ценности, духовный смысл феномена семьи.

Abstract. The article reveals a theological aspect of family problem comprehension in Russian philosophy in the second half of the 19th – the first half of the 20th centuries, which considerably expands and makes deeper the scope of perception of family problems, exposes theological roots of the family, its sense and function. Deeper understanding of the essence of the family phenomenon is formed through theological examination of the family made by theological philosophers of the second half of the 19th — the first half of the 20th centuries. The article defines spiritual foundations of the family rooted in home philosophical tradition that allows of providing human's viability in the present world.

Key words: Russian philosophical tradition, family concept, theological aspect, personal integrity, personal completeness within a family, family spiritual foundations, family values, family spirituality.

Теологический аспект осмысления проблемы семьи в русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX вв. связан с осмыслением цели семьи, её смыслом и предназначением.

В основании концепции семьи в русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX вв. лежит яркая и своеобразная идея брачной любви как любви истинной Н.Ф. Фёдорова. Согласно его убеждению, истинная любовь – это любовь, которая способна преодолеть смерть и одарить любящих людей бессмертием. Такая любовь возможна в браке, семье, как благословенном Богом союзе мужчины и женщины. Чувственная же любовь, в основе которой философ видит лишь слепой инстинкт полового размножения, дискретна и всякий раз производит смерть.

Делом истинной любви, по Фёдорову, может быть только воскрешение: ведь разум личности, которая обладает духовно-телесным единством, самосознанием и стремлением к совершенствованию, не может принять знание о своей смертности. Не принимая смертность, разум тем самым удостоверяет трагизм и ненужность «механизма усовершенствования рода» посредством простой смены поколений. Утвердившись в том, что в человеке всегда есть сверхприродные, божественные задатки, философ развивает мысль о необходимости полного вытеснения в себе животного начала. Этому способствует реализация долга воскрешения, который является результатом осознания человеком «чувства смертности» и «чувства собственной преступности». Он разрабатывает оригинальную преобразовательно-космическую практику, которая позволяет, по его убеждению, исполнить этот долг.

Философ называет брак «союзом бессмертным, не разрушаемым даже смертью» [9, с. 368]. Цель семьи – преодоление смерти через восстановление единства поколений, стремление к бессмертию, к богоподобию.

В «Философии общего дела» Н.Ф. Фёдорова провозглашаются общечеловеческие задачи сознательно-творческого преобразования бытия, одухотворения мира и человечества в единстве своих поколений.

Концепция семьи Н.Ф. Фёдорова (кроме идей Платона) явилась одной из исходных точек размышлений о проблематике семьи В.С. Соловьёва. В отличие от Фёдорова, в половом расколе В. Соловьёв видит не столько предназначенность к размножению, сколько предназначенность к созданию более совершенного организма любви.

В.С. Соловьёв полемизирует с Шопенгауэром, его теорией половой любви как средства «родового инстинкта, орудия размножения» [8, с. 495], и утверждает, что «видеть смысл половой любви в целесообразном деторождении – значит признавать этот смысл только там, где самой любви вовсе нет, а где она есть, отнимать у неё всякий смысл и всякое оправдание» [8, с. 499]. Вл. Соловьёв формулирует общую цель жизни человечества, понимаемой как «возвышение и усовершенствование человеческой природы» [8, с. 495]. Половая любовь есть необходимое и незаменимое основание для всего дальнейшего совершенствования, неизбежное и постоянное условие, «при котором только человек может действительно быть в истине» [8, с. 508]. Смысл любви у Соловьёва во многом был инспирирован «метафизикой любви» Шопенгауэра, давшей русскому мыслителю некий постоянный полемический импульс. Свой «смысл любви» Соловьёв обрёл в критическом осмыслении её «метафизики» у Шопенгауэра. Полемизируя с Шопенгауэром, Соловьёв подчёркивал, что половая любовь у человека не идентична инстинкту размножения, а «родовые цели» достигаются «помимо родовой любви» [8, с. 501]. Но признавая деторождение «счастьем для матери», он одновременно считал его *искуплением*, которое даётся человеку вследствие участия его в животном

процессе плотского размножения. Истинная любовь в восприятии Соловьёва была своего рода «металюбовью» и преследовала высшие, надприродные цели. Для немецкого философа наивысшей, идеальной целью развития духовной личности становился чистый дух познания, а для русской мысли это было явление *богочеловека*, призванно-го соединить божественное и земное.

Вл. Соловьёв также считал, что в половой любви утверждается образ Божий. По Соловьёву, такая любовь могла явиться залогом появления идеальной личности, соединяющей в себе мужское и женское начала.

Раскрытию образа Божия содействует идеализация, благодаря которой любящий видит в другом красоту, совершенство и высший идеальный образ. Этот высший вечный замысел дан не для любования, а для серьёзной духовной работы, для воплощения в жизни другого человека. Единство двоих – это осуществление высшего образа в каждом из них. Двое созидаются как «абсолютная индивидуальность», или «абсолютная личность» [8, с. 515]. Платоновская идея андрогина – существа, гармонично сочетающего мужское и женское начала, не только присутствовала в построениях Соловьёва, но развивалась в понятии *духовной телесности*, связанном с явлением богочеловечества.

Соединение идеи нравственной любви с любовью половой позволяет Соловьёву высветить и освятить плотское в отношениях, сделать их одухотворёнными. В. Соловьёв рассматривает любовь не как психологическое чувство, а как бытийственную реальность, некое онтологическое начало.

Таким образом, любовь в трактовке Соловьёва становится:

- началом видимого восстановления образа Божия в материальном мире;
- указанием на трансцендентную природу человека;
- потенциальной возможностью осуществления собственно человеческого в человеке;

– условием возможности бытия во всеединстве;

– средством восстановления целостности человека – интегрированности в нём как мужской, так и женской индивидуальности в соответствии с образом Божиим – высшим единством;

– особым модусом бытия, в котором признаётся безусловная значимость другого;

– совершенной, постоянной и полной формой обмена своим сущностным содержанием (природным и духовным) и его дополнения;

– силой, создающей семью;

– необходимым и незаменимым основанием совершенствования, неизбежным и постоянным условием пребывания в истине.

Данная трактовка приводит к пониманию того, что главное предназначение любви для человека – восстановление целостности человеческой личности, самореализация всей своей полноты, которая возможна только в браке, семье, и поиск форм личного бессмертия.

Идеи Соловьёва продолжает и развивает Н.А. Бердяев. Он акцентирует внимание на андрогинных мотивах, берущих своё начало от Платона и присутствующих в философском учении Соловьёва. Одиночество человека, согласно Бердяеву, во многом связано с полом: «Человек есть существо половое, т. е. половинчатое, разорванное, не целостное, томящееся по восполнению. Пол вносит глубокий надрыв в «я», которое бисексуально. «Я» целостное и полное было бы мужеженственным, андрогинным» [2, с. 228].

В письме будущей своей жене Л.Ю. Рапп Бердяев признаётся в том, что с ранних лет вопрос о поле казался ему «страшным и важным», «одним из самых важных в жизни»: «С этим связано у меня очень много переживаний, тяжелых и значительных для всего существования. И всю жизнь я думал, что тут есть что-то мистическое, что

пол имеет значение религиозное» [1, с. 15].

Восполнение целостности человека, преодоление одиночества, нравственное восхождение Бердяев связывает с созданием семьи: «Помни, что мужем и женой в настоящем и самом высоком смысле мы можем быть, если у каждого из нас есть пол, если, как полярные противоположности, мы стремимся слиться в одно. Иначе это не может быть оправдано» [1, с. 15].

Понимание любви и её отношения к личности Бердяев заимствует у Соловьёва. Смысл семьи, брака – это единение в любви: «Таинство брака есть таинство соединения в любви. Только любовь есть священное таинство. Таинство любви – выше закона и вне закона, в нём выход из рода и родовой необходимости, в нём начало преобразования природы» [1, с. 90].

В одной из последних своих работ – «Самопознание (Опыт философской автобиографии)» (1949) – Бердяев подводит итог развитию философии любви в русской религиозной философии и выделяет в ней два направления. Первое, начатое и открытое Вл. Соловьёвым, – *философско-платоническое*, связанное с возрождением и переосмыслением античных теорий любви и попытками их синтеза с современными течениями философии и психологии. Это направление отстаивало концепцию *индивидуальной любви*, идею воссоздания с её помощью целостности человеческой личности, нравственного возрождения человека на почве гармонизации духовной и чувственной любви. Другое направление было *ортодоксально-богословским*. В противоположность античному эросу, оно возрождало средневековое представление о любви как «каритас» – сострадания, милости, жалости. С этим направлением были связаны работы П. Флоренского, С. Булгакова, И. Ильина. Это направление отстаивало *родовую любовь*, подчинение индивидуальности общему, идее очищения, нравственной чистоты, аскетике. Оба

эти направления развивались параллельно. В конце жизни Бердяев пришёл к выводу о необходимости соединения этих двух направлений в понимании любви, необходимости синтеза любви-эроса с кариативной любовью.

Второе направление развивает идею гармонизации духовной и чувственной любви и даёт глубокое осмысление единения полов в любви супружеской, любви, на которой основана семья.

Синтез этих двух направлений представлен в философском наследии Б.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, Г.И. Шиманского, В.В. Зеньковского. В основе этого синтеза – идея о том, что жизнь пола может найти своё настоящее выражение только в семейной жизни.

Б.П. Вышеславцев сопоставляет традицию христианского платонизма, идущего от Соловьёва и Бердяева, с данными современной психологии в вопросе осмысления пола, любви и семьи. В своей книге «Этика преображённого эроса» философ отмечает преемственность своих идей с нравственной философией Бердяева: «Этика преображённого эроса есть этика во-ображения, «рождения в красоте», воплощения, иначе говоря, этика творчества. Это сближает её во многом с этикой Н.А. Бердяева («Назначение Человека»), которая движется в том же русле русской религиозной философии. Однако Бердяев прямо исходит из идеи Божества, мы же даём некоторое «доказательство бытия Божия» (оно сводится к восстановлению в правоте онтологического аргумента) и всё время рассматриваем диалектику безрелигиозной этики» [3, с. 92]. Вышеславцев говорит об антитезе Закона и Благодати, сформулированной апостолом Павлом в «Послании к римлянам», согласно которой после жизни Христа человечество должно быть освобождено от Закона и призвано осуществить царство Благодати. Этой антитезе философ даёт современную интерпретацию. Всякий закон стре-

мится подчинить личность установленным правилам, но своим давлением, своей непреклонностью закон вызывает сопротивление «хаоса» в сфере подсознательного. Только эрос, по Вышеславцеву, способен проникнуть за порог сознания, творчески преобразить тёмную, бессознательную стихию в нечто истинное, божественное. Этот процесс очищения тайных влечений силой эроса и воображения философ обозначает термином «сублимация» (восхождение, возвышение, преображение), выводя его из глубин средневековой философии.

Главное содержание книги Б.П. Вышеславцева связано с полемикой против психоанализа Фрейда. Философ видит заслугу Фрейда в том, что он обнаруживает в основе самых возвышенных форм человеческого сознания, таких, как религия и искусство, подсознательные сексуальные инстинкты. Но Фрейд не смог понять истинный смысл понятия «сублимация». Смысл сублимации заключается в возведении низшего к высшему, тогда как Фрейд и его школа занимается сведением высшего к низшему.

Согласно Вышеславцеву, Фрейд видит присутствие низшего в высшем, но не видит, что высшее есть нечто новое, в котором низшее в каком-то смысле сохранено, в каком-то – уничтожено, а главное – поднято, снято, преображено.

Эрос, как побудительная сила духовного восхождения, является основой семьи. Б.П. Вышеславцев развивает мысль Соловьёва о сущности любви и определяет смысл семьи как единение в любви, преодоление эгоизма, конечное и совершенное воплощение любви на земле.

П.А. Флоренский в своём сочинении «Столп и утверждение истины» при исследовании вопроса об отношении между сотворёнными личностями и объяснением сущности любви рассматривает любовь как способ познания божественной сущности. Любовь, по Флоренскому, всегда связана с

истиной: «Абсолютная Истина познаётся в любви» [12, с. 97]. Истину он понимает не в субъективно-психологическом, а в объективно-метафизическом смысле. Любовь всегда – вхождение в Бога: «Только познавший Троицу Бога может любить истинную любовью» [12, с. 92]. Любовь становится центральным понятием метафизики «Столпа», отражающей философию всеединства. В отличие от Соловьёва, Флоренский избегает понятия всеединства и чаще пользуется выражением «единое и многое».

Согласно Флоренскому, любящий выходит из своей конечной самости и обнаруживает своё тождество с другим «я». Конечное проявление человеческой любви – любовь супружеская. Брак, по Флоренскому, есть «едино-плотие» [12, с. 362], не «институт» гражданского общежития, а «установление, от Самого Бога имеющее начало» [12, с. 249].

Передавая суть платоновского мифа об андрогине, Флоренский приходит к убеждению, что человек первоначально был более цельным, чем ныне, и что причина раздробленности – само-утверждение человека. В любви, в попытках человека найти свою половину проявляется стремление личности к изначальной целостности.

Систему взглядов на семью Флоренского продолжил и развил С.Н. Булгаков. Цель и основа семьи и брака – единство любви и супружества, восполнение целостности человека, целомудрие. Его концепция христианской любви основана на библейских текстах, для него любовь – страдание, жалость и терпение. Философ не принимает теорий любви, развёрнутых в русле неоплатонической традиции. В. Соловьёва он обвиняет в «духовном донжуанстве», устремлённом к эстетизации сексуальности, а не победе над ней, что должно быть главной целью истинного христианства. Излишне интимным и эротичным философ называет и его учение о Софии. В основе критики лежит

приверженность Булгакова к философии консерватизма, основной тезис которой состоит в том, что зло принципиально неустранимо, так как оно предопределено не только обществом, но и самой природой. По его мнению, между полом как таковым и половым чувством (сексуальностью) существует неустранимый антагонизм.

В брачной любви изначально заложен трагизм: с появлением в нём фигур мужа и жены умирают в нём образы жениха и невесты. Для философа это означает одновременно и смерть любви. Образы жениха и невесты, символизирующие девственность духа любви и её внутреннюю норму, чаще заслоняются фактической стороной половой жизни и отступают, отмирают. «Жена должна навсегда остаться для любящего невестой, возлюбленной, а муж – женихом, возлюбленным» [7, с. 310]. Задача совмещения девственного духа любви с фактическим межполовым взаимодействием есть та антиномия, которая сообщает браку трагизм.

Пытаясь разрешить эту антиномию, Булгаков прибегает к помощи определения «духовный пол», отражающего некую идеальную форму брачного единения. Семья, брак, по мысли Булгакова, являются высшим выражением духовной двуполости человека. Эта имманентная брачность духа является источником творчества, высшей степенью которого становится религиозное самосознание, обращённость души к Богу и Божественным ценностям. Так духовная двуполость человека становится основой духовной брачной практики, призванной собрать в единое цепочку «Муж-жених – Бог – Жена-невеста» и тем самым удостоверить межполовую духовную связь супругов. Именно в этой связи выражается духовная брачность и неизбежно освящается пол в его природном выражении.

Развивая идею андрогинности человека, восполнения потерянной целостности, Булгаков видит это восполнение в семье,

браке: «Полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть получеловек, однако является самостоятельной личностью, ипостасью, имеет свою духовную судьбу. В недрах же духа всякий человек остаётся всё-таки двуполым, потому что иначе невозможна была бы его жизнь» [7, с. 313]. Только семья, брак воплощает в себе ту норму в отношениях между полами, которую задумал Бог. Именно в соответствии с этим замыслом мужчина и женщина обретают в браке человеческий образ во всей его полноте.

Н.О. Лосский свои размышления о семье предваряет рассмотрением сущности человеческого «Я». Я предстаёт как нечто сверхвременное и сверхпространственное, то есть как конкретно-идеальное глубинное бытие. Чувства, желания и поступки философ относит к сфере «бываний» в реальном мире, то есть к сфере временного бытия. Эти *бывания* и есть проявления Я, они суть его переживания: когда Я творит их, они не просто существуют, а существуют для Я тем, в чём оно живёт и в чём обладает «длясебя-бытием» [6, с. 269]. Таким образом, Я имманентно своим проявлениям, и они существуют для него. При таком понимании чувств любовь, как одно из них, становится явлением глубинного бытия – его со-бытием. Наряду с истиной, свободой и красотой, Лосский придаёт любви статус абсолютной, общезначимой ценности, без которой нет и не может быть полноты бытия. Придав феномену любви статус абсолютной ценности, Лосский дополняет, что она ещё есть и абсолютная самоценность, которая никак не может стать средством для достижения человеком абсолютной полноты бытия. Ей предшествуют, и к ней же ведут:

- освобождение от эгоизма исключительности;
- любовь к Богу как изначальному Абсолютному Добру и свободное подчинение ему;

- любовь ко всем тварным деятелям как потенциально всеобъемлющему добру;
- свободное единодушие соборной деятельности всех тех, кто следует Богу.

Лосский убеждён, что любовь – это «свободное проявление», именно в этом её качестве заключена гарантия свершения полноты бытия и совершенства человека.

И.А. Ильин рассматривает семью как «духовный очаг», как «первоначальную, исходную ячейку духовности» [5, с. 146]. Создавая семью, человек должен осознавать её высокое предназначение. Ильин называет семью «первоосновой родины» [5, с. 168].

Источник прочности и красоты семейной жизни – любовь. Семья требует ответственного совместного творчества, нового духовного единения – однородности духовных оценок, одиночувствия и единолюбия, полного доверия, единства в страдании и несении бремени обыденной жизни. Чувственное начало становится естественным продолжением духовного союза. Как факт любви к смертному и конечному, чувственность превращается в факт любви к бессмертию, бесконечности и совершенству, которые проступают в чертах любимого. Когда человек ставит свою любовь перед лицом Божиим и видит отражение его света в лице любимого, он не может его воспринимать и измерять иначе, как Его воплощение. Глубокий смысл семейного союза, считает Ильин, заключается в воплощении образа Божьего на земле в лице жены (мужа) и в их целостности – живом единстве. Только в таком союзе изначально возникающие страсть и вожделение получают своё высшее оправдание и становятся гармоничным элементом духовной любви.

Г.И. Шиманский называет семью «первоначальной школой добродетельной и благочестивой жизни» [11, с. 96]. Семейство основывается на браке. Шиманский даёт определение христианского брака: «Христианский брак есть освящаемый

Церковью добровольный и основанный на взаимной любви пожизненный союз мужчины и женщины с целью совершенного взаимного восполнения и вспомоществования во спасении и имеющий своим следствием благословенное рождение и христианское воспитание детей» [11, с. 98]. Это определение брака отражает христианский взгляд на нерасторжимость брака, его цель (спасение, рождение и воспитание детей), философское осмысление основы супружеского союза (любовь) и платоническую традицию восполнения человека в семье.

В.В. Зеньковский, рассматривая вопросы пола и полового созревания, формулирует некий закон в структуре человека – закон цельности, состоящий в том, что «неотвратимо и непреодолимо живёт в человеке потребность внутреннего соединения сексуальности и движений любви» [4, с. 12].

Зеньковский выделяет в браке, семье, три стороны – биологическую, социальную и духовную, которые образуют целостное единство. «Тайна брака» (Апостол Павел) выступает только там, где преодолено раздвоение сексуальности и эроса. В браке, семье «питаются наши высшие движения, расцветают лучшие силы в нас» [4, с. 25].

Духовная основа семьи является условием её жизнеспособности, благополучия. Закон цельности в структуре человека находит своё предельное выражение в семье.

Таким образом, отечественная философская мысль обращается к теме семьи, любви, брака, настойчиво пытаясь понять их духовный смысл. Русские мыслители связывали основания семьи с духовной культурой человека, с религией, с поиском духовных семейных ценностей.

В отечественной философской традиции утверждаются духовные основания семьи, которые определяют её смысл и назначение – достижение полноты бытия, восполнение целостности человека, ду-

ховное рождение, телесное преображение, гармонизация чувственного и духовного, стремление к бессмертию, богоподобию.

Разработка концепции семьи в русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX вв. – одна из самых глубоких и самобытных в истории мировой философской мысли. Это концепция, признающая за семьёй право быть одной из главных ступеней восхождения к Богу. Осмысление теологического аспекта воззрений на семью русских философов второй половины XIX – первой половины XX вв. раскрывает сущность феномена семьи. А в понимании сущности семьи лежит ключ к самым основным, решающим фактам жизни человека.

В современной социокультурной ситуации, когда очевидными стали признаки кризисного состояния семьи в различных брачно-семейных сферах (цели и назначения семьи, доброго поведения, родительства, брачно-семейных отношений), понимание глубинной сути проблемы семьи, её смысла и назначения, идущее от отечественной культурной традиции, определяет возможность и пути созидания духовных оснований семьи, обеспечивающих жизнестойкость человека в современном мире.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Эрос и личность (философия пола и любви). – М.: Прометей, 1989. – 207 с.
2. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения/ Н.А. Бердяев. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. – М.: Московский психолого-социальный институт: Флинта, 1999. – 308 с.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
4. Зеньковский В.В. На пороге зрелости. Беседы с юношеством по вопросам пола. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 85 с.
5. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10-ти т. Т. 1. – М.: Русская книга, 1996. – 400 с.
6. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – 315 с.
7. Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков; Коммент. А.Н. Богословского. – М.: Прогресс, 1991. – 448 с.
8. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Loseва; примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – 822 с.
9. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела. В 2-х т. Т. 1 / Н.Ф. Фёдоров. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 699 с.
10. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / Павел Флоренский. – М.: АСТ, 2005. – 633 с.
11. Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых Отцов и подвижников Церкви. – М.: Даниловский благовестник, 1997. – 480 с.

УДК 10

Бузук Н.Г.

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

**ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЕ УЧЕНИЕ Н.Н. АЛЕКСЕЕВА
О ЕВРАЗИЙСКОМ ПРАВЕ И ГОСУДАРСТВЕ
(ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ)**

N. Buzuk

Academy of Professional Development and Retraining of Educators (Moscow)

**N.N. ALEKSEEV'S PHILOSOPHICAL AND LEGAL DOCTRINE ON EURASIAN
LAW AND STATE (RECONSTRUCTION EXPERIENCE)**

Аннотация. В статье проведена историко-философская реконструкция евразийских взглядов Н.Н. Алексеева на право и государство, позволявшая рассмотреть во взаимосвязи различные аспекты его понимания этой проблемы. Целостность реконструируемой евразийской концепции обеспечивалась анализом двух взаимосвязанных разделов: евразийским учением о праве и евразийским учением о государстве. Государство рассматривается в единстве генетического (государство – «союз мира»), нравственного («государство правды»), религиозного («православное государство»), праксиологического (государство «народной воли») аспектов.

Ключевые слова: философско-правовое учение Н.Н. Алексеева, евразийское право, евразийское государство, гарантийное государство, идеократия, демотия.

Abstract. The article reports historical and philosophical reconstruction of N.N. Alekseev's Eurasian views on state and law which allows of their multi-aspect consideration. The integrity of the reconstructed Eurasian concept was provided by the analysis of two interrelated parts: the Eurasian doctrine of law and the Eurasian doctrine of state. State is considered through the unity of genetic (state as the «alliance of the world»), moral («state of the truth»), religious («orthodox state»), praxeological (the state of «people's will») aspects.

Key words: N.N. Alekseev's philosophical and legal doctrine, Eurasian law, Eurasian state, guarantee state, ideocracy, demotia.

Философско-правовое учение Н.Н. Алексеева о евразийском праве и государстве включало в себя два основных раздела: евразийское учение о праве и евразийское учение о государстве.

Евразийское учение о праве у Н.Н. Алексеева было тесно связано с видением евразийства в целом. Во-первых, мыслитель рассматривал евразийское право как ветвь, элемент культуры, как один из способов социального регулирования. Самобытная культура России оказывает непосредственное влияние на право. Слепое копирование западно-европейского права для России неприемлемо и обречено на неудачу, так как рождено в чужеродной для русского человека культуре. Выход из этого положения – в создании права соборного (народного), основанного на нравственном самоограничении органов власти, соблюдении прав своих граждан. В понимании народа, государство не создаёт, а лишь санкционирует [7, с. 217]. Во-вторых, евразийское право «есть область ценного» [5,

с. 115]. Ценности пронизывают все элементы правовой структуры, открытой нашим мыслителем: субъект (он обнаруживает ценности, без такого живого носителя ценности не существуют), ценности (иерархии правовых ценностей, высшей правовой ценностью является справедливость как истинная мера достоинства), правовое отношение ценностей [5, с. 75]. В-третьих, евразийское право должно, по утверждению Н.Н. Алексеева, сочетаться с религией и нравственностью. В-четвёртых, евразийское право, по мнению Н.Н. Алексеева, – это способ в обыденном мире защитить духовную свободу человека [2, с. 317]. Оно должно утверждать свободу, возможность потенциальной свободной деятельности, что позволит человеку свободно прийти к идеократии, у него должно быть право на внутреннее развитие, независимое выражение мыслей и т. д. В этом Н.Н. Алексеев и видел функциональное назначение права – создать поле для построения идеократии [2, с. 317].

Учение Н.Н. Алексеева о евразийском государстве состояло из категориального и концептуального разделов. Категориальный раздел его учения о евразийском государстве включал круг понятий, которые он активно применял в своих научных исследованиях, по возможности дополняя и содержательно разрабатывая. Основными категориями этого круга были: «идея-правительница», «культурная самодостаточность», «идеократия», «демотия», «симфоническая личность» и другие. Категория «идея-правительница» основывалась на том, что истинная идея есть смысл самой действительности, она становится сущностью (квинтэссенцией, изначальной основой). Она придаёт тон, окраску культуре и определяет перспективу развития культуры в сложном сочетании географических, этнических, психологических и иных моментов [9, с. 20-21; 16, с. 518]. Смысл государству и нации придаёт толь-

ко существование «идеи-правительницы», отражающей идеалы и фундаментальные ценности, накопленные Россией за её многовековую историю.

Категория «культурной самодостаточности» свидетельствовала о национально-культурной самобытности евразийского государства. Обозначала то, что заимствование чужой культуры оборачивается деформацией собственной. Только самобытная национальная культура является подлинной. Стремление к общечеловеческой культуре несостоятельно, так как свелось бы либо к удовлетворению чисто материальных потребностей при полном игнорировании духовных, либо навязало бы всем народам формы жизни, выработанные из национального характера какой-нибудь одной «этнографической особи». Избежать заимствований из чужой культуры можно лишь через самопознание, которое укажет человеку (народу) его настоящее место в мире, выставит внутренние барьеры защиты от инородного воздействия, даст установку на невосприимчивость чуждых и деформированных влияний. Уникальность русской культуры в том, что она является сосредоточием множества национальных и цивилизационных взаимодействий [18, с. 13-15].

Категория «идеократия» значима тем, что рассматривает евразийское государство как государство идеократическое. «Идеократией» евразийцы обозначали все формы нелиберального правления. Н.Н. Алексеев тесно увязывал понятия «идеократия» и «ведущий слой». Критериев «отбора» идеократов он не называет, но даёт понять, что это не конкуренция демократического типа и не сословность феодальной иерархии. Идеократы объединяются в члены правящего слоя на основе «общности мировоззрения», то есть отношения к «идее-правительнице» [15, с. 3]. Они чутко улавливают доминанту, составляющую основу политической жиз-

ни, и тем самым формируют и развивают «идею-правительницу» [17, с. 7-8]. «Всякое государство, – отмечал Н.Н. Алексеев, – является некой организацией ..., а организация нуждается, чтобы ею кто-то руководил, чтобы кто-то держал дирижёрскую палочку ... Ведущий слой возникал не потому, что группа обманщиков захватила власть, чтобы эксплуатировать народ, но в силу тех же, чисто естественных процессов, в результате которых в организме более тонкие мозговые клетки отбираются от других» [3, с. 379-380]. Идеократическое евразийское государство – это государство стабилизированного общественного мнения, но при этом сохраняющее авторитарную форму правления [3, с. 379-380].

Категория «демотия» (от греческого «демос» – народ) была необходима Н.Н. Алексееву, так как евразийское государство понималось и как «государство демотической природы». Демотия противопоставлялась механической западной демократии и являлась результатом стремления народа активно участвовать в своей судьбе и в развитии своего государства. Примером демотии для Н.Н. Алексеева была Московская Русь, построенная на глубоких «народных основах» и соответствующая «народной воле». Организует демотическое государство народ, то есть «совокупность исторических поколений, прошедших, настоящих и будущих, образующих оформленное государством единство культуры», а не случайный отбор граждан, удовлетворяющих условиям всеобщего избирательного права [1, с. 179]. Демотия, как «органический» народный суверенитет, носит государственно-идеократический и надклассовый характер, является не самоцелью, а есть всего лишь средством реализации «идеи-правительницы».

Категория «симфоническая личность» чрезвычайно значима для евразийской концепции государства. Она противостояла «интернациональной безликости» марк-

сизма и «социального атома» западноевропейской традиции, занимала «срединную позицию». Индивид становится «соборной личностью» только в соотнесении с целым: семьёй, сословием, классом, народом, человечеством. Каждое из этих образований, по сути, есть «соборная личность». Взаимосвязь между личностями разной степени соборности осуществляется в культуре, которая выступает как объективация «симфонической личности». Культура, в свою очередь, становится «симфонической личностью», данные понятия воспринимались как синонимы.

Концептуальный раздел учения Н.Н. Алексеева о евразийском государстве составлял суть его учения. Мыслитель не оставил специального философского труда, исследующего евразийское государство как целостность. Его философско-правовые статьи были посвящены различным граням евразийского государства как социального феномена. В своих статьях он по-разному называет евразийское государство: а) «союз мира»; б) «государство правды»; в) «православное правовое государство»; г) «гарантийное государство»; д) «народная воля». В научной литературе отмечалось, что эти названия не являются синонимами, так как фиксируют различные грани евразийского государства [12, с. 85]. Исследование этой идеи позволит провести реконструирование концепции евразийского государства Н.Н. Алексеева как философско-правовой целостности, об основных аспектах которой далее и пойдёт речь.

Генетический аспект евразийского государства Н.Н. Алексеева – государство как «союз мира» [6, с. 68-119]. Особенность исследовательского подхода Н.Н. Алексеева к генезису евразийского государства состояла в противопоставлении этого типа государства как государствам западной демократии и империи, созданной Петром Великим, так и Советскому государ-

ству, которые он рассматривал как различные западные модификации развития государственности. Государства западной демократии не устраивали своим «европоцентризмом», который рассматривался как единственно возможная стратегия социального и исторического прогресса. Главным отличием евразийского государства, по мнению Н.Н. Алексеева, являлось то, что организация социальной жизнедеятельности не была самоцелью. Евразийское государство есть средство духовного совершенствования человека. «Царство всеобщего достатка, даже богатства может быть по существу своему просто большой свинарней, в которой люди жрут и валяются в грязи» [2, с. 320]. Буржуазные государства (культура) стремятся к наибольшему обогащению средствами личными, коммунизм – за наибольшее обогащение средствами общими, евразийское государство же ставит целью духовное совершенствование человека, и только в этом случае государство сможет существовать как «союз мира».

Аспект взаимодействия евразийского государства и нравственности Н.Н. Алексеев рассматривал в рамках «государства правды». Речь шла об идеальной модели евразийского государства, наилучшим образом обеспечивающей гармоничное сочетание норм права и принципов морали.

«Государство правды» основывается на социальной справедливости как нравственной основе. Понимание сути социальной справедливости состояло не в лучшем распределении социальных и материальных благ, а в создании оптимальных условий для духовного совершенствования каждого человека и общества в целом. В «государстве правды», основанном на социальной справедливости, вся жизнь должна быть подчинена религиозно-нравственной «идее-правительнице», гармонически сочетающей аристократизм и демократизм, права и обязанности граждан,

обеспечивающей воспитание «симфонической личности», генерирующей «соборное правосознание». «Государство правды» выступало как недостижимый идеал, который нельзя построить ни принуждением, ни введением правовых норм. Идеалом древнерусского государства правды Н.Н. Алексеев считал Московское царство, в котором право и нравственность неотделимы друг от друга, а страной управляла культурная элита в интересах народа [4, с. 160]. Н.Н. Алексеев был против классовой теории государства, отстаивал мнение, что оно должно заботиться, чтобы каждый трудился на пользу целого и чтобы каждому воздавалось надлежащее.

Аспекты взаимодействия евразийского государства и религии исследуются Н.Н. Алексеевым в рамках «правового православного государства». Для него православие представляется, во-первых, как реальная возможность связать в единое целое прошлое, настоящее и будущее истории русского народа, во-вторых, как определённый синтез религиозно-культурных ценностей русского народа, воспринимаемых как духовность, и, в-третьих, как обязательное условие создания и развития российской государственности в духе нравственности и высших религиозных ценностей. С учётом этого Н.Н. Алексеев понимал евразийское государство как общественный союз, основанный на религиозно-нравственных императивах. Регуляторами общественных, политических, социальных и иных отношений в таком государстве являлись религиозно-нравственные предписания и каноны. Признание православия как основы идеи-правительницы определяет взаимоотношения государства и церкви как согласованную деятельность.

Аспект взаимодействия права и евразийского государства исследовался Н.Н. Алексеевым с позиции «гарантийного государства» и был направлен против порождающего воображение несоответствия

между юридической формой и бытом в России. «Усвоив западную юридическую форму, – утверждал он, – мы, однако, не выработали соответствующей ей техники; в то же время совсем отрешившись от своих собственных форм, мы теряли всё то положительное, что им было свойственно. Мы не развили в себе западной техники исполнения ... обязанностей, мы не были крепки ни в движении к собственности, ни в исполнении договоров...» [4, с. 165].

Следует отметить, что подобные недовольства высказывали и критики евразийства. В частности, Ф.А. Степун говорил о том, что вся история России – это бег наперегонки освобождающегося пафоса европеизации и всеразрушительного московского бунта [8, с. 66]. Справиться с этой ситуацией, по мнению Н.Н. Алексеева, можно посредством создания «гарантийного государства», которое характеризуется «проведением в жизнь некоторых положительных социальных принципов, некоторой стабилизационной социально-политической программы, которая может рассчитывать на всеобщее признание со стороны людей весьма различных философских, научных и религиозных убеждений» [3, с. 373]. Он обосновывал обязательность двуединой природы евразийского государства: с одной стороны, государство гарантирует и исполняет свои обязательства, а, с другой стороны, граждане гарантируют и исполняют свои обязанности перед государством.

Праксиологический аспект евразийского государства как проявление «народной воли» включал в себя понимание следующих элементов: а) объект евразийской праксиологии – советское государство, его недостатки и преимущества; б) субъект евразийской праксиологии – социальные силы, способные провести анализ и преобразование объекта; в) система мероприятий по превращению советского марксистского государства в советское евразийское государство.

Подводя итоги всего вышеизложенного, следует сделать ряд выводов. Евразийское государство представлялось Н.Н. Алексееву как самобытный, надклассовый социальный феномен, обусловленный эйдосами (универсальными, историческими идеями) государства как «союза мира», реализуемого посредством идей «монархии» и «православия». Государственный евразийский строй должен был сочетать лучшие черты монархии (авторитарность) и демократии (реальное участие народа в управлении государством). Евразийское право, исходя из философско-правового учения Н.Н. Алексеева о евразийском государстве, есть «ветвь» культуры, один из способов социального регулирования. Самобытность культуры России определяет самобытность евразийского права, основанного на духовно-нравственном самоограничении, соблюдении прав своих граждан и сочетании с религией и нравственностью.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев Н.Н. Евразийцы и государство // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998. – С. 169-185.
2. Алексеев Н.Н. На путях к будущей России. О союзе народов // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 2000. – С. 282-371.
3. Алексеев Н.Н. О гарантийном государстве // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998. – С. 379-380.
4. Алексеев Н.Н. Обязанность и право // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998. – С. 155-168.
5. Алексеев Н.Н. Основы философии права. – СПб.: Лань, 1999. – 256 с.
6. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998. – С. 68-119.
7. Алексеев Н.Н. Современные задачи правоведения // Сб. «Тридцатые годы». – Париж, 1931. – С. 221-254.
8. Гуляев П.С. О социально-философских воззрениях Ф.А. Степуна // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2011. – № 1. – С. 64-69.
9. Исаев И.А. Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьба России. – М.: Русская книга, 1992. – 430 с.

10. Карсавин Л.Н. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: антология. – М.: Наука, 1993. – 368 с.
11. Леви-Стросс К. Печальные тропики. – М.: АСТ, 1999. – 576 с.
12. Овчинникова С.П. Российская правовая государственность: евразийский проект Н.Н. Алексеева: дис. ... канд. юрид. наук. – Ростов-на-Дону, 2001. – 196 с.
13. Садовский Я.Д. Оппонентам евразийства: Письмо в редакцию // Евразийский временник. – Берлин, 1923. – Кн. 3. – С. 149-174.
14. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник / Сост. А.П. Огурцов. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
15. Трубецкой Н.С. Идеократия и армия // Евразийская хроника. Вып. 10. – Париж, 1928. – С. 3-8.
16. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 1999. – 554 с.
17. Трубецкой Н.С. О государственном строе и форме правления // Евразийская хроника. Вып. 8. – Париж, 1927. – С. 6-9.
18. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // К проблеме русского самосознания. – Берлин, 1927. – С. 13-22.
19. Флоровский Г.В. О народах неисторических // Исход к Востоку. – София, 1921. – Кн. 1. – С. 52-70.

УДК-14

Гуляев П.С.

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

**Ф.А. СТЕПУН О РЕВОЛЮЦИИ
КАК «БОЛЕЗНИ ПРЕРЫВА ЭВОЛЮЦИИ»**

P. Gulyaev

Academy of Professional Development and Retraining of Educators (Moscow)

**F.A. STEPUN ON REVOLUTION
AS "DISEASE OF INTERRUPTING EVOLUTION"**

Аннотация. В статье проводится философский анализ воззрений Ф.А. Степуна относительно социальной революции в России начала XX в. Отмечается, что концепция революции Ф.А. Степуна рассматривает это явление с позиций духовной культуры, борьбы идей и идеологий, чем существенно отличается от марксистского видения этой проблемы. Фиксируются основные концептуальные положения концепции Ф.А. Степуна: относительно природы социальной революции, механизмов её реализации, движущих сил, зарождения контрреволюции, постреволюционного сознания и т. д. Проведённый анализ позволяет сделать вывод о том, что основную причину революции Ф.А. Степун видел в распаде единства национального сознания.

Ключевые слова: Ф.А. Степун, социальная революция, идеология, исторический процесс, «метафизическое малодушие», «культурно-политическая инфляция».

Abstract. The article presents a philosophical analysis of F.A. Stepun's views on social revolution in Russia in the early 20th century. It is noted that F.A. Stepun's concept of revolution examines this phenomenon from the standpoint of spiritual culture, the struggle of ideas and ideologies, which differs greatly from Marxist vision of the problem. The article reveals the basic ideas of F.A. Stepun's theory such as the nature of social revolution, mechanisms for its implementation, driving forces, counter-revolution emerging, post-revolutionary consciousness, etc. The research allows of stating that F.A. Stepun saw the main cause of the revolution in splitted national consciousness.

Key words: F.A. Stepun, social revolution, ideology, historical process, «metaphysical cowardice», «cultural and political inflation».

Фёдор Артурович Степун (1884-1965) – яркий представитель философской мысли России, современник многих социальных потрясений, выпавших на долю нашего Отечества в начале и середине XX века [2, с. 112-137]. Участник Первой мировой войны, в 1917 г. он исполняет обязанности начальника политуправления при военном ведомстве во Временном правительстве, «непрерывно носясь по фронту, защищая в армейских комитетах свои резолюции, произнося речи в окопах и тылу, призывая к защите Родины и революции и разоблачая большевиков» [5, с. 19]. Он понял, что большевизм – это «географическая бескрайность и психологическая безмерность России» [6, с. 154-166]. «Это русские «мозги набекрень»,... это дикое «улюлюкание» наших борзятников, но это и культурный нигилизм Толстого во имя последней правды и смрадное богоискательство Достоевского» [6, с. 154-166]. Было ясно, что большевизм – «одна из глубочайших стихий русской души: не только её болезнь, но и её преступление» [7, с. 258]. «Большевики же – совсем

© Гуляев П.С., 2012.

другое: всего только расчётливые эксплуататоры и потакатели большевизма. Вооружённая борьба против них всегда казалось бессмысленной – и бесцельной, ибо дело было всё время не в них, но в той стихии русского безумия» [7, с. 258]. Такова была его мировоззренческая позиция: идейное неприятие большевиков и большевизма, но «отказ от вооружённой борьбы с ними». Подобная непримиримая позиция привела к тому, что он был выслан в 1922 г. за пределы Советской России. Наступили долгие годы вынужденной эмиграции. На Родину он уже не вернулся, но вернулись его метафизические идеи, философские работы, знакомство с которыми небесполезно и для понимания социальных процессов настоящего.

Одной из постоянно волновавших его тем была социальная тема – проблема революционных событий в России. «... Моя концепция революции, – писал Ф.А. Степун, – по существу, как мне кажется, самоочевидная и лишь внешне, быть может, несколько неожиданная и парадоксальная» [7, с. 497]. Цель данной статьи состоит в концентрированной теоретической характеристике основных положений его концепции. Следует отметить, что «концепция революции» Ф.А. Степуна была совсем не похожа на марксистскую, основанную на экономических противоречиях производительных сил и производственных отношений, учении о классовой борьбе, социальных антагонизмов, революционных ситуаций и т. д. Природу революций Ф.А. Степун искал не в экономической (материальной) сфере жизнедеятельности общества, он полагал, что любая революция воспринимается нами как собственная духовная жизнь, как наша ответственность за неё. Очевидно, что уже здесь идёт отказ от экономических и социальных предпосылок в понимании социальных революций, уход от классовой борьбы и подмена их «душой культуры». Но если при всех явных раз-

личиях этих концепций сконцентрировать исследовательское внимание на их общих, взаимодополняющих аспектах, то можно получить нестандартный теоретический взгляд по данному вопросу.

Концепция революции Ф.А. Степуна начинается с определения исходного понятия «революция». Революция в широком смысле слова – это сложный узел различных исторических, экономических, социокультурных и прочих тем (тема сорванной революцией эволюции, тема зарождающейся контрреволюции, тема постреволюционного сознания и т. д.). В узком смысле слова – это революция как таковая, «именем которой мы называем всё созвучие» [7, с. 475]. В названной концепции исследуется узкий подход, который и позволяет выявить «религиозный смысл революции», рассмотреть её как событие в духовной жизни, во внутренней судьбе человечества.

Важное место в его «концепции революции» отводится пониманию сути исторического процесса и смысла революции. Для Ф.А. Степуна, как идеалиста, «сущность исторического процесса заключается в постоянном переоформлении сверхисторического содержания жизни», «смысл человеческой истории заключается в реализации связи между абсолютным и относительным, небесным и земным, Богом и человеком», и «без утверждения реальности этой связи процесс истории вообще не может быть осмыслен» [7, с. 480-481]. Иными словами, исторический процесс есть «осмысливание, обессмысливание и переосмысление жизни». Ф.А. Степун писал, что смысл революции заключается в общественном сознании не только в свободе, но в чём-то большем: «даже и не ради свободы слова, как и не ради человеческих и гражданских прав, брались они за тяжёлую борьбу, но ради чего-то много большего», чего-то «в глубине их бессознательного, скрытого от них самих» [4, с. 142]. «Свобода была... воплощением всей подлинности,

добра и красоты, великим Словом оправдания мировой истории перед Богом и человечеством» [4, с. 142].

Смысл революции, по Степуну, в следующем: во-первых, любая революция есть социально болезненное явление, есть «болезнь прерыва эволюции». Революция – это культурный, социальный, политический «откат назад», «задний ход» истории. Ускорение эволюции свойственно не революционному, а пореволюционному периоду. «Всякая эволюция, – считал Ф.А. Степун, – держится единством национальной культуры, единством национального сознания; революция же знаменует собою разрыв этого единства: сначала в сознании революционеров, а затем уже – и в самом бытии народов. Пока классы – держатели старых ценностей, классы – хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные формы воплощения общего для них духовного содержания, до тех пор революция, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за формы культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания – революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней» [7, с. 482].

Во-вторых, любая революция есть «ряд разрушительных актов». Революция идёт от критики к разрушению существующего строя. Ф.А. Степун разделял точку зрения З. Фрейда, который писал: «Мы вынуждены признать, что никакое событие не было так разрушительно для столь многих общечеловеческих ценностей, не вводило в заблуждение многие светлейшие умы, не унижало так наши святыни, как война» [7, с. 21-29]. Чем же разрушительная стихия разбоя отличается от разрушительной стихии революции? «Разница в том, – утверждает Ф.А. Степун, – что все разрушительные акты революции являются разрушительными актами лишь в субъективном

сознании революционеров, в объективном же духе, как сказал бы гегельянец, они являются актами созидательными... Разрушение, производимое революцией, потому только и есть революционное разрушение, что оно вовсе не есть только разрушение, а есть через разрушение осуществляющее себя творчество» [7, с. 484]. Ф.А. Степун также отмечал неоднозначное влияние революции на дух русской культуры. Философ писал: «вследствие этого Россия обрела как бы двойное лицо, которое, с одной стороны, пробуждает великие надежды, с другой – внушает страх и беспокойство» [6, с. 155-165].

Важным теоретическим положением его концепции является положение о зачинщиках революций. В объективно-историческом смысле зачинщиками революций являются представители правящих классов, в среде которых всегда начинается процесс разложения национального сознания. Потускневшие социокультурные ценности утрачивают своё значение, превращаются во властный инструмент насилия, борьбы с восходящими к жизни новыми социальными классами. «Народная революция, – замечает Ф.А. Степун, – в сущности, никогда не взрывает подлинных твердынь господствующей культуры. Она лишь по брёвнышкам да кирпичикам разносит и прахом развеивает обездушенный остов уже мёртвой жизни» [7, с. 483]. Все большие революции начинались с революционных поджогов господствующего мирозерцания.

Ещё одно важное теоретическое положение «концепции революции» Ф.А. Степуна – это осмысление проблемы соотношения между «идеями революции» и «революционной идеологией», а также между идеями «революционной» и «реакционной» идеологий. Он утверждает, что идеология – это всякая теория, любое построение теоретического сознания, идея же – это наше бессознательное переживание. «Правы и нуж-

ны в жизни только те идеологии, которыми органически зацветают идеи, то есть те, которые представляют собой точные теоретические описания духовно-реальных процессов. Вредны же и лживы те, что реют в воздухе, за которыми не стоит никакой духовной реальности, ... которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий» [7, с. 486]. Они представляют собою большую опасность для социальной жизни, создают идеологические эпидемии, идеологические моды, которые расшатывают устои социальной жизни. «Все революции роковым образом, – утверждал Ф.А. Степун, – описывают один и тот же порочный круг: разрушают в процессе своего развития те принципы, во имя которых начинают свой путь» [7, с. 488]. Это объясняет и причины появления реакционных идеологий. «Революция есть инерция упорного отставания мёртвых идей» [7, с. 489]. «Круговорот» идеологий ведёт к тому, что все революционные идеологии с годами перерождаются в идеологии реакционные. «Революция рождается всегда из реакции», а реакция есть инерция упорного отставания мёртвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционные эпохи старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии. Попытка возрождения позавчерашних идеологий есть верный признак агонии. Трагедия всех реакционных идеологий есть одновременно и трагедия революционных. «Если все революционные идеологии попадают в конце концов под колёса ими же пущенной в ход революционной машины, то это объясняется, в первую очередь, конечно, зависимостью радикально-революционных идеологий от идеологий реакционных» [7, с. 489].

Ф.А. Степун вводит в научный оборот ряд новых категорий относительно понимания исследуемой проблемы, напр.: «метафизическое малодушие», «культурно-политическая инфляция».

«Метафизическое малодушие», по мнению Ф.А. Степуна, есть последняя сущность всех революционных идеологий, возникает на основе недоверия к органическому вызреванию идей. «Новая идея только ещё зарождается в объёмах старой, умирающей. Новая идеология как точная формула вызревающей идеи, – ещё не дана. Ситуация требует величайшей осторожности, напряжённого всматривания в брезжащие контуры намечающегося мира. Но революционная энергия рвётся вперёд: вымывает у ещё немой идеи красноречивую идеологию; выдумкою убивает мысль... Остаётся одно – строить революционную идеологию в качестве реакции – наоборот» [7, с. 489].

«Культурно-политическая инфляция» – это характерное явление предреволюционных эпох. Суть её Ф.А. Степун видел так: «Идей нет; во всяком случае, они настолько на убыли, что не господствуют в общественно-политической жизни» [7, с. 489-490]. Господствуют «бумажные идеологии», не обеспеченные идейно-подлинными переживаниями. «Восстание жизни против этого господства смерти и есть революция. В буре и хаосе восстает идея жизни против всех идеологических насилий над ней... Революция как таковая, в отличие от сопряжённой с ней ускоренной эволюции, ни в какой мере и степени не оказывает никаких предпочтений новому перед старым» [7, с. 489-490].

Определение движущих сил революции – ещё одно значимое теоретическое положение в «концепции революции» Ф.А. Степуна. Исторически главной силой революции всегда считалась масса, но это «не есть понятие большого числа». Тысячный конгресс учёных, многотысячная толпа новобранцев – не масса. Масса революции определяется не количеством голов, а состоянием мысли и чувств в этих головах. Чем масса отличается от банды? Ведь в обоих случаях человек, отдающий себя массе,

неизбежно превращается в какое-то стадное существо: утрачивает индивидуальность, пробуждаются зверские инстинкты, круговая безответственность, эпидемия преступности и т. д. Разница между массой и бандой не сводима к различию идеологий (миросозерцаний) и к различию психологий. Банды тоже могут быть как правыми, так и левыми, обладать схожей психологией. Различие между революционной массой и бандой следует искать в объективном смысле творимого ими разрушения. «Разрушение, творимое массами, – считал Ф.А. Степун, – и прежде всего интересующими нас революционными массами, всегда таит в себе какие-то созидательные энергии; своим остриём оно направлено против действительного зла, и потому оно, часто само не зная, использует некую исторически необходимую функцию. Разрушение же, творимое бандами, лишено этой внутренней диалектики; для него характерна не чуткость к воле истории, но глухота по отношению к её требованиям... Всякий бандитизм всегда анархичен и субъективен. Массовые же акты в последнем счёте, в исторической перспективе объективны и бескорыстны» [7, с. 492]. Только в этом понимании, полагал Ф.А. Степун, утверждение, что революцию творят массы, будет верным.

Ф.А. Степун признавал роль пролетарских масс в революции, но предостерегал от преувеличения её руководящей силы. Его аргументы таковы: во-первых, «пролетариат не может считаться главным субъектом революционных «прерывов» эволюции, ибо он является бессмысленным субъектом эволюционного становления социально-политической справедливости» [7, с. 492]. Во-вторых, революция творилась «не столько силами самого пролетариата, сколько вовсе не пролетарскими силами, действующими от имени пролетариата и во имя его. Эти не пролетарские, да и вообще, с классовой точки зрения, неопределимые,

в гораздо более глубоких психологических пластах таящиеся силы связывают себя, конечно, с делом пролетариата (действуют от его имени), но вызывают в самом пролетариате вовсе не специфические пролетарские, а общечеловеческие энергии» [7, с. 493]. Итак, по Ф.А. Степуну: «Подлинным субъектом революции является, таким образом, не класс..., а некий особый дух, дух нетерпения, дух отчаяния, дух преступления, дух утопизма и фантастики. В связи с определённой исторической обстановкой дух этот как бы нисходит на определённую социальную базу. В случае его нисхождения на ту социальную базу, на которой ведётся прогрессивная социально-политическая работа, направленная против лжи и греха прошлого, разрушительное дело его приобретает... положительное значение массового акта...» [7, с. 493].

Важным теоретическим положением «концепции революции» Ф.А. Степуна являлось определение «структуры революционного духа», поиску движущих сил революции. Он говорит о трёх отличных друг от друга революционных слоях, связанных между собой. «Первый слой – тот, который условно можно назвать биологической революцией. Он развёртывается энергией молодёжи. Второй слой – тот, что уже давно назван криминальной революцией. Он развёртывается преступными элементами, играющими во всех революциях весьма существенную роль» [7, с. 493]. Третий слой – «особые демонические силы» [7, с. 493]. Главная роль в революции принадлежит молодёжи. Ф.А. Степун разделял мнение С.Н. Булгакова о «пэдократии» (буквально «господство, власть детей»). «Духовная пэдократия есть величайшее зло нашего общества, – замечал С.Н. Булгаков, – <...> Кто радеет о будущем, тот больше всего озабочен молодым поколением. Но находится от него в духовной зависимости, заискивать перед ним, прислушиваться к его мнению, брать его за критерий, – это

свидетельствует о духовной слабости общества» [1, с. 157]. Активность молодёжи в революции очевидна, так как это освобождение от авторитетов, борьба с господствующим мнением текущего дня. «Молодёжи всегда свойственно мужество разрушения: у неё много времени впереди, и она убеждена, что успеет построиться, – утверждал Ф.А. Степун, – <...> Она вносит в революционную борьбу идеализм и жертвенность, но также и дух утопической мечтательности, дух безответственного прожектёрства. Сочетанием этих качеств она и творит дело революции, дело кровавой переоценки всех ценностей» [7, с. 494].

Второй слой структуры революционного духа, по мнению Ф.А. Степуна, составляли преступники, те, кого революция освобождает из тюрем и мест заключения. Ф.А. Степун делил преступников на две группы: уголовных и политических, каждая в свою очередь делилась на подлинных преступников и «несчастных». Среди уголовных преступников – это те, кто кражей добывает себе хлеб и на убийствах строят своё благополучие (это профессионалы преступлений). «Несчастные» – это те, кто крадут с голоду и убивают от отчаяния. Среди политических преступников – это «равнодушные к реальному страданию своих ближних профессионалы революционного мародёрства, самолюбивые спортсмены террористической борьбы». «Несчастные» среди политических – это почти святые люди, идущие на подвиг революционной борьбы во имя любви к угнетённому человечеству [7, с. 494-495].

Третий слой рассматриваемой «структуры революционного духа» наиболее сложен. Это люди, наделённые особой демонической энергией человеческой души, с особой «метафизической печалью и тяжестью на сердце». Революция открывает этой тоске все двери настежь. Неизжитые мечты, неосуществлённые желания, загнанные в подполье страсти вырываются

наружу, начинается погоня за химерами. Мечты о прекрасной даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, журналисты становятся генералами и т. д. Происходит своеобразная театрализация революционной эпохи, смесь жестокости и сентиментальности [7, с. 496-497]. Итак, мы видим, что в революции участвуют многие, но на вопрос «Кто делает революцию?» Ф.А. Степун отвечает: «Никто её не делает, но она со всеми нами случилась. Дух разрушения осилил наше творчество, потому что наше творчество не было в достаточной степени духовно напряжено. Вина на разных слоях и на разных людях предреволюционной эпохи разная, но ответственность у всех одна» [7, с. 498].

Подводя итог сказанному, можно сделать выводы: во-первых, основную причину («корень») революции Ф.А. Степун видел в распаде единства национального сознания, который обусловлен возрастанием лжи и бессилия в предреволюционную эпоху. «Из этого следует, что путём к её преодолению должен быть путь национального единства» [7, с. 501]. Во-вторых, смысл революции должен быть общим смыслом, смыслом для всех, возвышающимся над всеми партийными разногласиями. А таковым может быть только религиозный смысл, который вытекает из двойственного отношения к революции. «Моё отношение к революции (как и к войне), – писал Ф.А. Степун, – остаётся, таким образом, двойственным. Да, желать революцию – грех и безумие, идти на неё можно, только моля Бога, чтобы она не случилась. Но когда она неизбежна, идти на неё нравственно обязательно, как на грех, который искупить ничем нельзя, но который Бог может простить» [7, с. 498].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. – Новосибирск: Наука, 1991. – 285 с.
2. Кантор В.С. Ф.А. Степун: российская мысль в контексте европейских катаклизмов / Вопросы философии. № 3. – 1999. – С. 112-137.

3. Мазирка И.О. Философские аспекты влияния войны на концептосферу личности и её языковую картину мира // З. Фрейд. Размышления о войне и смерти // Архетип. – М.: Изд-во Гуманитарий, 1995. – №2. – С. 17-24; Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». № 2. – 2008. – С. 21-29.
4. Степун Ф.А. Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины / Вопросы философии. № 3. – 1999. – С. 137-145.
5. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. – Лондон, 1990. – Т. 2. – 360 с.
6. Степун Ф.А. Дух, лицо и стиль русской культуры / Вопросы философии. № 1. – 1997. – С. 154-166.
7. Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. – М.: Астрель, 2008. – 807 с.
8. Степун Ф.А. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. № 9. – 1992. – С. 85-121.

УДК-14

Гуляева И.Г.

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

**ИДЕЯ СВЕТА В «ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СИМВОЛИЗМЕ»
Е.Н. ТРУБЕЦКОГО**

I. Gulyaeva

Academy of Professional Development and Retraining of Educators (Moscow)

**THE IDEA OF LIGHT IN YE.N. TRUBETSKOY'S
"ONTOLOGICAL SYMBOLISM"**

Аннотация. В статье рассмотрены основные аспекты философской концепции «онтологического символизма» Е.Н. Трубецкого, существовавшей в рамках метафизического направления «онтологии света» в русской религиозной философии XIX – XX вв. Особое внимание уделено символическому значению и трактовке божественных символов, отражённых в древнерусской иконописи. Идея света в «онтологическом символизме» Е.Н. Трубецкого представлена в контексте символического значения многообразия цветовых оттенков и различных художественных приёмов, несущих в себе всю полноту божественных энергий. Икона, как высший символ православия, по мнению Е.Н. Трубецкого, является прообразом «грядущего храмового человечества» и играет важную онтологическую, аксиологическую и гносеологическую роль в созерцании нетварного света и духовном прозрении православного человека. В связи с этим в статье представлена общая теоретическая характеристика концепции философского персонифицированного символизма Е.Н. Трубецкого.

Ключевые слова: Е.Н. Трубецкой, нетварный свет, «онтологический символизм», икона, образ, Божественная энергия, Первообраз, древнерусская иконопись, символика цвета.

Abstract. This article describes the main aspects of Ye.N. Trubetskoy's philosophical concept of «ontological symbolism» which was the part of metaphysical «ontology of light» in Russian religious philosophy of the 19th - 20th centuries. Particular attention is paid to symbolic meaning and interpretation of the divine as reflected in the Old Russian iconography. The idea of light in the «ontological symbolism» by Ye.N. Trubetskoy is presented in the context of symbolic meaning of the variety of colors and different artistic techniques absorbing the fullness of divine energy. According to Ye.N. Trubetskoy being the ultimate symbol of the Orthodoxy an icon is a prototype of «the coming temple humanity» and plays an important ontological, axiological and epistemological role in contemplation of the noncreated light and spiritual enlightenment of the Orthodox people.

Key words: Ye.N. Trubetskoy, noncreated light, «ontological symbolism», icon, image, divine energy, archetype, Old Russian icon paintings, color symbolism.

Существуют все необходимые предпосылки для утверждения идеи о существовании в рамках русской религиозной философии относительно самостоятельного направления «онтологии света», одним из проявления которой и являлась метафизическая концепция «онтологического символизма» Е.Н. Трубецкого. Учение об «онтологическом символизме» развивалось в русле сложившейся историко-философской традиции метафизики

света, берущей начало от платоновского учения о двух мирах («мир идей» и «мир вещей»), получившей развитие в идеях неоплатонизма, исихазме Григория Паламы, учении Нила Сорского, духовно-молитвенной практике заволжских старцев, а также в трудах русских религиозных философов XIX в. П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова.

Объектом философской концепции Е.Н. Трубецкого выступала онтология света, то есть Божественной энергии, пронизывающей человеческое бытие, побуждающей человека к нравственному самоочищению, преобразованию себя и окружающего мира в соответствии с заповедями Христовыми.

Предметом исследуемой философской концепции являлся «онтологический символизм» иконописного образа, проявлявшийся в следующем: во-первых, как образная «книга» символов христианства (чем праведнее жизнь христианина, тем в большей степени доступен ему язык икон); во-вторых, у верующего человека отношение к иконе (молитва) является важнейшим религиозным действием, символичным от первого до последнего слова, жеста, мысли (поклонение не иконе, не материалу, из которого она сделана, а Первообразу); в-третьих, функциональное воздействие иконы на верующего также символично (своей образной светоносностью икона раскрывает догмат веры, содействует молитве и оказывает помощь верующему в поиске пути преображения). Е.Н. Трубецкой, исследовав смысл символов, несущих в себе лучи Божественной благодати, писал: «чтобы понять значение тех посюсторонних красок, которые мы видим, нужен подъём над непосредственной данностью другого к всеединому Свету, который в нём отражается» [5, с. 162].

Суть концепции онтологического символизма состоит в раскрытии идеи света, обеспечивающей энергичное проникновение «потустороннего мира» в мир по-

вседневной реальности. «Так или иначе, – отмечал Е.Н. Трубецкой, – в иконописи отражается та борьба двух миров и двух мироощущений, которая наполняет собой всю «историю человечества» [4, с. 234]. Под идеей света Е.Н. Трубецкой, как и Григорий Палама, понимал проявление различных Божественных энергий. «Каждая божественная сила или каждая энергия и есть Сам Бог» [2, с. 269]. Без идеи света онтологии «потустороннего мира» и мира повседневной реальности существовали бы параллельно, абсолютно независимо друг от друга и, возможно, даже не знали бы о существовании друг друга. Кроме того, проникновение Божественных энергий в повседневность – это всегда борьба, непримиримый конфликт добра со злом, с пространством, а полем боя для этой борьбы выступает душа человека. Степень «взаимопроницаемости двух миров» для каждого человека своя, и изменяется она в зависимости от силы веры и напряжённости его религиозного действия. Духовное познание Нетварного света реализуется посредством участия православного человека в церковных таинствах, через образы слова Священного Писания, через язык символов иконы, храмовой архитектуры. Божественные символы являются связующим звеном между Богом и человеком. Символ, например икона или крест, как и божественный свет, являет Бога и соединяет с ним [3, с. 146-150]. Онтологический символизм иконы (естественный, словесный, изобразительный) является необходимым условием и средством самой возможности познания Абсолюта. Нетварный Божественный свет является через икону, нисходит к человеку, чтобы затем возвести его к Первообразу. «Так осуществляется в человеке образ и подобие того всеединого сознания, которое держит в себе все и есть истина всего» [5, с. 174].

В «онтологическом символизме» Е.Н. Трубецкой даёт философскую харак-

теристику основных символов древнерусской иконы. Такой важнейший символ Е.Н. Трубецкой видел в «красках иконы». «...Живописец умеет, – утверждал он, – красками отделить два плана существования – потусторонний и здешний. Мы видели, что эти краски весьма различны. То это пурпур небесной грозы, то это ослепительный солнечный свет, или блистание лучезарного, светоносного облика. Но как бы ни были многообразны эти краски, кладущие грань между двумя мирами, это всегда – небесные краски в двояком, т. е. в простом и вместе символическом значении этого слова. То – краски здешнего видимого неба, получившие условное, символическое значение знамений неба потустороннего» [6, с. 47]. Каждый цветовой оттенок в иконописи не случаен, имеет своё место, смысловое значение. Всё соответствует канону, и если передаваемый иконописцем смысл иконы нам не ясен, то лишь потому, что «мы потеряли ключ к пониманию этого единственного в мире искусства» [6, с. 47].

Смысловая гамма иконописных красок огромна: от многообразия оттенков небесных цветов (голубого, тёмно-синего, цвета звёздной ночи и дневного сияния голубой тверди) к множеству бледнеющих на закате тонов светло-голубых, бирюзовых и даже зеленоватых, появляющихся с заходом северного солнца. Необходимо отметить, что лишь золотой (солнечный) цвет обозначал центр божественной жизни, все же остальные рассматривались как вспомогательные. «Иконописцы каким-то мистическим чутьём предугадывают открытую веками позже тайну солнечного спектра. Будто все цвета радуги ощущаются ими как многоцветные преломления единого солнечного луча Божественной жизни» [6, с. 227]. «Светоносная благодать» обозначалась в древнерусских иконах золотыми штрихами: радиально расходящимися от неопостижимого источника золотыми нитями на складках одежды Христа, на крыльях

ангелов, на складках одежды Богородицы. Неизречённая красота красок потустороннего мира проявляется в реальной действительности, где и происходит преломление божественных лучей Нетварного света.

Е.Н. Трубецкой в концепции «онтологического символизма» исследовал художественные приёмы, посредством которых иконописцы передавали движение Божественной энергии. Наиболее значимым был приём «прислушивание» – композиционное иконописное действие, в процессе которого Нетварный свет передаётся не взглядом, а «слухом». Фигуры, освящённые божественным светом, приобретают определённую удлинённость, придающую им своеобразное символическое значение. «Это радужное и полуденное сияние, которое воспринимается не зрением апостолов, а как бы их внутренним слухом, – тем самым одухотворяется: это – потусторонний, звучащий свет солнечной мистики светоносного слова. Недаром слово в Евангелие Иоанна именуется светом, который во тьме светит» [6, с. 58]. На древнерусских иконах, отмечал философ, мы видим плоскостное миропонимание («икона – искусство на плоскости»), сводящее всё к свету не взглядом, а слухом. «Иногда это даже не поворот, а поза человека, всецело углублённого в себя, слушающего какой-то внутренний, неизвестно откуда исходящий голос, который не может быть локализован в пространстве. Но всегда это прислушивание изображается в иконописи как поворот к невидимому. Отсюда у евангелистов это потустороннее выражение очей, которые не видят окружающего» [4, с. 234].

Е.Н. Трубецкой выделял ещё один важный художественный приём, символизирующий Нетварный свет в иконе, – ассист. Ассист никогда не имел вида «сплошного, массивного золота; это – как бы эфирная, воздушная паутинка тонких золотых лучей, исходящих от Божества и блистанием своим озаряющих всё окружающее.

Когда мы видим ассист, им всегда предполагается и указывается Божество как его источник» [4, с. 226]. Чаще всего в древнерусской иконописи ассист применяли для противопоставления друг другу либо двух миров («оттолкнуть запредельное от здешнего»), либо соприкосновения солнечного света с тьмой» [4, с. 228-231]. Золотой цвет на иконе «говорил» средневековому православному человеку о Боге, о благодати и красоте мира, позволяя ему почувствовать Божественное сияние и великолепие небесного царства.

В качестве ещё одного художественного приёма изображения Божественного света в иконописи Е.Н. Трубецкой называет «звезду, окружающую спасителя», посредством которой передавалось проникновение Нетварного света. Так, в новгородской живописи Нетварный свет «всегда изображается в виде звезды, окружающей Спасителя. В самой сердцевине этой звезды Спаситель всегда весь залит золотом ассиста в соответствии с евангельскими словами: «И просияло лицо Его, как солнце...» (цит. по: [4, с. 226-227]). Но «края звезды наполняются другими небесными цветами – тёмно-синим, голубым, зеленоватым и оранжевым» [4, с. 226-227].

Названные и другие художественные приёмы «онтологического символизма» Е.Н. Трубецкого подтверждают мысль о том, что человек способен узреть Нетварный свет, познать его в мире повседневной жизни, посредством правильно прочтённых и понятых Божественных символов. Исходя из этого, по направленности можно определить философское учение Е.Н. Трубецкого как концепцию философского персонифицированного символизма. Философского – из-за предельно широкого взгляда на проблему и глобальности объекта исследования; символизма – так как речь шла о языке символов как способе познания двух рассматриваемых типов онтологии; персонифицированного – пото-

му, что реальной основой существования данной концепции является разум и сердце персонально каждого православного человека. Персонифицированность «онтологического символизма», был уверен Е.Н. Трубецкой, проявлялась в личностном характере православной веры. Древнерусское религиозное искусство строилось на отражении личностного общения православного с Божественной силой, зародившееся в борьбе с «искушением звериным царством», которому противостояли иконописцы, «воплотив в образах, красках то, что наполняло их душу – видение иной жизненной правды и иного смысла» [7, с. 202]. Этот невидимый мир невозможно передать словами, это возможно сделать только красотой и мощью «несравненного языка религиозных символов» [7, с. 197]. Древнерусская икона, в рамках исследуемого философского учения, рассматривалась символом высшего порядка, так как она в концентрированном виде отражала проявления Нетварного света во всеобщности и конкретности бытия и духовности. Икона воспринималась как прообраз «грядущего храмового человечества», которого мы пока не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем, поэтому икона может служить лишь символическим его изображением. Процесс познания Нетварного света у верующего человека ограничен, и символизм древнерусской иконы играет важную для его мировоззрения онтологическую, гносеологическую и аксиологическую роли.

Таким образом, во-первых, учение «онтологического символизма» Е.Н. Трубецкого обладает целостным, достаточно оформленным теоретическим содержанием, отражающим одну из граней представленного в отечественной религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX вв. метафизического направления «онтологии света». Во-вторых, концепция «онтологического символизма» в извест-

ной степени продвинула не только русскую религиозную эстетику, но и русскую религиозную философию. В этой концепции символическое понимание иконы с её образностью увязывалось с конкретно-историческим контекстом древнерусского метафизического мирозерцания, позиционировалось и оправдывалось как художественно-философское воплощение идеального, онтолого-символического православного видения мира. Средствами художественной выразительности иконы человек призывался к нравственному очищению, самосовершенствованию, отказу от «звероподобной жизни» и максимально возможному приобщению к энергии Нетварного Света [1, с. 23-27].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гаврюшин Н.К. Вехи русской религиозной эстетики // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология / Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. I. – М.: Прогресс; Культура, 1993. – 400 с.
2. Григорий Палама. О боготворящем причастии / Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – М., 1997. – 295 с.
3. Егорова М.М. Исихазм как философская предпосылка становления русской философии имени первой трети XX века // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». № 3. – М.: Изд-во МГОУ, 2008. – С. 146-150.
4. Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология / Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. I. – М.: Прогресс; Культура, 1993. – 400 с.
5. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – Берлин: Слово, 1922. – 282 с.
6. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе // Два мира в древнерусской иконописи. – М.: Инфоарт, 1991. – 112 с.
7. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология / Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. I. – М.: Прогресс; Культура, 1993. – 400 с.

УДК 1(091)

Кабанова Н.Г.

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

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В ПОЗДНИХ ТРУДАХ С.Н. БУЛГАКОВА

N. Kabanova

Academy of Professional Development and Retraining of Educators (Moscow)

THE PROBLEM OF CULTURE AND CIVILIZATION IN S.N. BULGAKOV'S LAST PAPERS

Аннотация. Данная статья посвящена развитию идеологических и философских взглядов великого русского мыслителя С.Н. Булгакова. Взаимодействие таких явлений и категорий, как «культура» и «цивилизация», было очень важной проблемой его творчества. Несмотря на то, что в различных теориях есть множество интерпретаций данных понятий, эта проблема является по-прежнему очень актуальной. Автор привлекает внимание к ключевой проблеме взглядов Булгакова. Цивилизация – это «инструмент», определённые возможности для человеческих творческих способностей и не более. В обществе наиболее сложные и трудные социальные и политические обстоятельства, играющие для нас важную роль, должны принадлежать культуре. Автор статьи проанализировал множество сторон категорий «культура» и «творчество», представленных в книгах Булгакова, включая экономическую деятельность, развитие его взглядов и идей об искусстве, потому что в конце жизни Булгаков возвратился к религии и пересмотрел фактически все свои идеи о мире как таковом.

Ключевые слова: религиозная философия, культура, цивилизация, православие, творчество, искусство.

Abstract. This paper is devoted to extremely complicated evolution of ideological and philosophical views of the great Russian philosopher S.N. Bulgakov. The interaction of such phenomena and categories as 'culture' and 'civilization' was the central issue of his works. In spite of the fact that there are plenty of interpretations of these categories in different theories the problem still holds up-to-date significance. The author focuses on the core of Bulgakov's views which states that civilization is no more than a "tool" for realizing human's creative abilities, whereas more complicated and more important social and political circumstances should be trusted in culture. The author of the paper analyzed many sides of the categories "culture" and "creation" developed in Bulgakov's works, including economic activity, the evolution of his views on art and etc., because at the end of his life Bulgakov returned to religion and revised practically all his ideas of the world as such.

Key words: religious philosophy, culture, civilization, orthodoxy, creativity, art.

Есть «Троица» Рублёва, следовательно, есть Бог.

П. Флоренский

Понятие «культура», имеющее большое количество толкований, в общепринятом понимании как область человеческой деятельности зачастую противопоставляется природе, способной существовать без участия человека. Понятие «цивилизация» восходит по происхождению к античной общественной мысли в значении «государственный»,

«гражданский», получает широкое распространение в эпоху нового времени, когда происходит становление мировой колониальной системы и развитие научного интереса не только к естественным наукам, но и этнографии, археологии, истории различных стран мира. Соотношение понятий «культура» и «цивилизация» в современный период является весьма неоднозначным и активно осмысливается. Глобализация мирового сообщества и стремительное развитие техники и технологий, расцвет массовой культуры и растущая бездуховность, экономическая, политическая и общественная активность стран Азии, Африки, Латинской Америки, в недавнем прошлом являющихся периферией «цивилизованного» Запада, и проблема миграции делают сегодня данную проблему остро значимой и актуальной.

В общественной мысли позиции о соотношении понятий «культура» и «цивилизация» можно условно разделить на две основные группы.

Во-первых, существуют суждения, которые понятие «цивилизация» раскрывают в связи с понятием «культура», зачастую отождествляя оба эти термина (В.О. Ключевский, З. Фрейд, Н.Я. Данилевский, Э. Тайлор и др.). Так, Э. Тайлор указывает в своём труде «Первобытная культура»: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле складывается в своём целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [11, с. 36].

Во-вторых, существует противоположная позиция, в соответствии с которой понятия «культура» и «цивилизация» противопоставляются (Ш. Фурье, И. Кант, О. Шпенглер и др.). Такая точка зрения получила особый импульс после выхода знаменитой книги О. Шпенглера «Закат западного мира», в которой автор говорит о цивилизации как последней стадии разви-

тия культуры. «Культура и цивилизация – вот живое тело душевности и его мумия... Это выросший среди ландшафта организм и возникший в результате его окостенения механизм... Сущность всякой культуры – это религия; следовательно, сущностью всякой цивилизации является безрелигиозность» [13, с. 381]. Книга была написана автором под впечатлением событий Первой мировой войны, и после её выхода в свет в начале 20-х гг. интерес к ней в мире и в нашей стране был необычайно велик.

Данная проблема в различных аспектах также привлекала внимание Л. Моргана, А. Вебера, Д. Белла, Д. Рисмана, А. Тоффлера, З. Бжезинского, Дж. Гэлбрейта, А. Тюрена и других. В русской философской мысли вопросы культуры и цивилизации стали весьма актуальны в XIX в. и на рубеже XIX – XX вв., в период становления в России основ индустриального общества. В значительной степени вопросам культуры и цивилизации посвятили свои работы П.Я. Чаадаев, А.И. Герцен, В.Г. Белинский, Н.В. Гоголь, Н.Я. Данилевский, Н. Бердяев, Д. Мережковский, К.Н. Леонтьев, П. Флоренский, П. Струве, С. Франк, П. Милюков, Ф.А. Степун и другие мыслители. Как отмечал Н. Бердяев, «в нашу эпоху нет более острой темы и для познания и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, об их различении и взаимоотношении. Эта тема об ожидающей нас судьбе» [8, с. 73]. Ф.А. Степун так подчёркивает актуальность проблемы: «Вряд ли мыслим современный философ, которому вопрос культуры и цивилизации не показался бы главным вопросом» [10, с. 29].

Значимость духовной культуры в условиях развития машинной (индустриальной) цивилизации, размышления о путях дальнейшего развития России волновали Сергея Николаевича Булгакова (1871 – 1944), учёного и крупнейшего общественного деятеля. С.Н. Булгаков прошёл слож-

ный путь мировоззренческой эволюции своих взглядов и убеждений. Его труды отражают поиски социальных идеалов «от марксизма к идеализму», а затем к религиозной философии и богословию. Обширное творчество этого плодотворного мыслителя охватывает многие вопросы, актуальные и животрепещущие как для того времени, так и сохранившие свою значимость и сегодня. Одной из таких проблем является вопрос о соотношении понятий «культуры» и «цивилизации». Однако, несмотря на растущее количество публикаций о Булгакове, данный вопрос в творчестве мыслителя является слабо исследованным.

В начале своего творчества С.Н. Булгаков, молодой учёный и преподаватель политекономии, увлечённый марксизмом, горячо верил в прогрессивное будущее, которое виделось ему промышленной, машинной цивилизацией и социально справедливым обществом. Затем, разочаровавшись в марксизме, мыслитель погружается в философию и осознаёт огромное значение веры, нравственности и духовности в познании мира. В глазах Булгакова цивилизация становится лишь необходимым средством для творческих возможностей человека, создающего высоко одухотворённую культуру. Синтез науки, религии и метафизики в творчестве мыслителя способствовал появлению оригинальной теории, посвящённой философии хозяйства. Последний творческий период Булгакова связан с принятием сана священнослужителя в 1918 г. и постепенным переходом к богословскому мировоззрению. Выступая в качестве религиозного философа, Булгаков создаёт, по выражению С.С. Хоружего, «главные плоды творчества в дореволюционный период» [12, с. 5], такие как «Два града», «Философия хозяйства», «Свет Невечерний», «Тихие думы», «Философия имени», «Трагедия философии», а также многочисленные статьи. В этих трудах ав-

тор выражает своё христианское мировопонимание с позиций религиозной философии, зачастую совмещая её с богословием. С середины 20-х гг. творчество мыслителя становится практически полностью богословским; тематика этих работ выходит за рамки данного исследования.

Цель статьи – исследовать проблему соотношения представлений о «культуре» и «цивилизации» Сергея Николаевича Булгакова в поздний философский период его творчества.

В сложное и беспокойное для нашего государства время, в период революционных потрясений, в 1917 г., Булгаков принимает решение посвятить свою дальнейшую судьбу богослужению. Крушение Российской империи и установление советской власти вызвали кардинальные перемены в положении Русской Православной Церкви (РПЦ). Если ранее она находилась под особым вниманием и покровительством самодержавия, то теперь отделение РПЦ от государства, атеистическая и зачастую враждебная позиция советской власти по отношению к церкви и священнослужителям, усилившаяся в годы Гражданской войны, вызывали волнения и ужас среди верующих людей. С.Н. Булгаков, всегда отличавшийся активной общественной позицией, был взволнован, как и многие, такой ситуацией. Вопросы веры как основы духовной культуры особенно остро отразились в его книге «Свет Невечерний», над которой Булгаков работал несколько лет (1911 – 1917). В книге Булгаков пишет: «Нравственность неизбежно разлагается вместе с упадком религии, хотя до времени это и может маскироваться смягчением нравов и поднятием личной годности» [1, с. 75]. Пророческий смысл и горечь этих слов проявят себя в советском обществе уже через некоторое время.

Эта книга прежде всего интересна тем, что представляет собой философско-богословскую систему мировоззрения мыс-

лителя в тот период. Особое внимание в книге отводится месту человека в мироустройстве, природе духовности и творческой деятельности. Булгаков описывает христианское мироустройство, условно разделённое на два основных мира: трансцендентное, недоступное пониманию и познанию человека, ибо там находятся сущность и бытие Бога, и имманентное, где присутствует тварность мира (в т. ч. и человечество). Бог проявляет свою сущность и благодать в имманентном мире через энергийное бытие, и одной из этих энергий является София, Премудрость Божия, проявляющая себя как Свет, Красота, Добро, Любовь, Художество. Впервые к Софии Булгаков обращается в «Философии хозяйства». В книге «Свет Невечерний» он развивает учение о святой Софии, ставшее основным в его творчестве и тщательно изучаемое ранее и сегодня многими исследователями – Лосским Н.О., Зеньковским В.В., Зандером Л.А., Левицким С.А., Лаговским И.А., прот. Иоанном Шаховским, прот. Иоанном Мейендорфом, Лосевым А.Ф., Хоружим С.С., Роднянской И.Б., Аверинцевым С.С., Гаврюшиным Н.К., Саповым В.В., Козырёвым А.П., Резниченко А.И., Вагановой Н.А. и другими [5, с. 9-10]. Замысел «Света Невечернего» Булгаков определяет как философско-художественный, и, по мнению исследователя софиологии Булгакова Вагановой Н.А., в книге автор «решает проблему природы человеческого творчества», раскрывая софийность духовной культуры.

Развивая своё учение о миропонимании, Булгаков напишет позднее в статье «Догматическое обоснование культуры» в 1930 г.: «Человек создан по образу и подобию Божию, и это одновременно есть для него и данность и заданность» [3, с. 637]. Мир дан человеку «не для поглядения», он дан проективно, т. е. в имманентном мире, сотворённом Богом, человек является сотворцом мира, и, следовательно, ему прису-

ще стремление к абсолютному творчеству, по образу Божию. Сама сущность человека и его высшее предназначение проявляются в творческой деятельности.

Что подразумевает С.Н. Булгаков, говоря о творчестве? Мыслитель в своих трудах раскрывает понятие «творчества» как деятельности многопланово. Так, в книге «Философия хозяйства» Булгаков отмечает, что «рядом с миром «естественным» созидается мир искусственный, творение человека» [2, с. 155], который создаёт как бы свой мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, – человек творит культуру. Насколько же человек свободен в своём творчестве? «Здесь, – подчёркивает Булгаков, – мы подходим к центру интересующей нас проблемы о природе творчества. Очевидно, что человек не обладает всемогуществом, способностью творить из ничего всё, чего захочет. В этом смысле человек вообще не может творить, сам будучи тварью. Если он может творить, то не из ничего, а из созданного уже мира... Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит только Творцу» [2, с. 159]. По мнению Булгакова, человек свободен лишь в направлении своих сил, в способе использования своей природы. Человеческое творчество создаёт не «образ», который дан, но «подобие», которое задано. Поэтому творчество – это «синтез свободы и необходимости» [2, с. 238].

В книге «Свет Невечерний» Булгаков развивает свои мысли о творчестве, однако, теперь роль самотворчества в этом процессе он считает уже более значимой. «Человек есть свободный исполнитель своей темы, и это осуществление себя, выявление своей “данности – заданности”, раскрытие своего существа, осуществление в себе своего собственного подобия и есть творчество, человеку доступное» [1, с. 475]. Каждому дано иметь потенциальную абсо-

лутность творчества, но она может быть и не актуальной для человека – в этом состоит трагедия творчества, которую человек не испытывает, если погружён в самодовольство или духовную лень. Булгаков считает, что самотворчество есть напряжённая работа над собой в поисках путей к Богу и смирение как высшее проявление любви. Так раскрывается софийность творчества. «Мы должны творить, религиозно любя то дело, которое делаем, чтобы дела наши были камнями, приносимыми для строительства царства Божия» [2, с. 642]. В противном случае вызов божьей заданности мира, «бунт твари против Творца» приведёт к тому, что «как бы стеклянной стеной замыкает людей в их люциферическом уединении, в горделивой, но бессильной позе вызова» [1, с. 382]. Это – мука творчества, отлучённость от бытия, «надрыв в самой основе тварности», в результате которой рождается «адская гримаса, подобие ада». В дальнейшем, характеризуя искусство, мы вновь вернёмся к данному вопросу.

Гениальность и талант в творчестве Булгаков видит в «способности к духовному вынашиванию всегда иметь перед собой уже заданную тему, которая выполняется с большей или меньшей степенью совершенства... Нужно делать себя, ковать свою жизнь. Вся жизнь человеческая должна стать обретением гениальной темы. Наивысшее достижение на этом пути являются нам святые, которые всю свою жизнь превращают в благоуханный плод духовного творчества» [1, с. 414]. По мнению Булгакова, творчество требует для своего существования двух условий: «наличности, во-первых, замысла, свободы волеизволения и, во-вторых, мощи, свободы исполнения» [2, с. 156], т. е. для того, чтобы творить, нужно не только хотеть, но и мочь. В этом смысле Булгаков понимал и своё рукоположение как важный шаг на пути к духовному самосовершенствованию, заданному Высшими силами.

Вопросы творчества и значимости духовной культуры в быстроразвивающемся индустриальном обществе всегда волновали философа. Если ранее, в начале творческого пути, Булгаков считал, что социальный прогресс есть благо, и он осуществляется производственными силами, то впоследствии прогресс уже виделся ему синтезом науки, метафизики и религии; а позднее, с позиций религиозной философии, вопрос о социальном развитии получает иное толкование. «Близоруким заблуждением является мысль, что в человечестве, просто в силу «эволюции» – времени и прогресса, – усиливается добро за счёт зла» [1, с. 462]. Добро в мире, утверждает Булгаков, преумножается лишь свободным духовным подвигом. Поэтому «обожение человечества никоим образом не может быть достигнуто эволюционным путём» [1, с. 462]. А рубежным моментом истории человечества он считает грехопадение. Нарушение Божьей воли имело множество последствий для человечества, в т. ч. среди наказаний происходит трагическая раздвоенность, вечное борение духа и плоти. Так «открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь цивилизации и путь творчества (культуры)» [3, с. 638]. По мнению Булгакова, христианская жизнь – это непрерывная борьба человека с миром за духовное существование. Следовательно, цивилизация и культура являются сторонами человеческой жизни и неотъемлемы друг от друга.

Попытаемся рассмотреть представления философа о «культуре» и «цивилизации» в вышеуказанный период. Культура, по мнению Булгакова, это «творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек в свой труд в мире налагает печать своего духа» [3, с. 641]. Важнейшей составляющей культуры Булгаков считал хозяйство, которое он называет «творческой деятельностью человека над природой» [2,

с. 155]. Признавая за человеком необходимость удовлетворения жизненно важных физиологических потребностей, он сравнивает его положение с жизнью муравьёв, пчёл, животных. Человеческое хозяйство в этом смысле можно рассматривать как частный случай биологической борьбы за существование. Однако в точном смысле слова хозяйственная деятельность свойственна только человеку. «Содержание хозяйственного процесса можно выразить так: в нём выражается стремление превратить мёртвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью», – пишет Булгаков в «Философии хозяйства» [2, с. 285]. Очеловечивание природы свойственно только человеку как заданность его существования. В окружающем мире человек впечатлевает свои идеи, ищет ответы на свои вопросы, создаёт технику, проводит эксперименты. Человек образует новый мир культуры, создаваемый в хозяйстве. Но откуда вдруг у человека рождаются замыслы, идеи, «открываются умные образы», видимые «умственными очами» и слышимые «духовными ушами», которые он воплощает в слове, музыке, мраморе, технологиях, научных открытиях? У Булгакова есть ответ на этот вопрос: «Природа человекообразна, она познаёт и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и через неё воспринимает и отражает в природу лучи божественного Логоса, через него и в нём природа становится софийна» [3, с. 642]. Идею причастности человеческого творчества к Софии, Премудрости Божьей Булгаков продолжает в книге «Свет Невечерний». Он отмечает, что «своим ликом, обращённым к Богу, Она есть его Образ, Идея, Имя. Тварный мир существует, имея в своей основе мир идей, его озаряющий, иначе говоря, он софийен» [1, с. 348]. В софийной красоте, озаряющей мир, спасается человек. Поэтому, по мнению философа, задача культуры –

это «дело богочеловечества, т. е. очеловечение мира и обожение человека» [3, с. 642]. Поэтому хозяйство видится Булгакову как нравственная и духовная область человеческой деятельности, способная дать человечеству возможности для личностного и культурного совершенствования.

Духовная культура является многогранной; важнейшими её составляющими философ называет религию и искусство. Разделяя в этом вопросе точку зрения Н. Бердяева о неразрывной связи религии и культуры, Булгаков отмечает, что «религиозный культ вообще есть колыбель культуры, её духовная родина. Целые исторические эпохи отмечены тем, что все основные элементы культуры были более или менее тесно связаны с культом, имели сакральный характер: искусство, философия, наука, право, хозяйство... Связь культуры с культом есть вообще грандиозного значения факт в истории, требующий к себе надлежащего внимания и понимания» [1, с. 512]. Возникает чувство, что эти слова в книге «Свет Невечерний» были обращены в первую очередь к власти и обществу в надежде быть услышанным... Но чуда тогда не произошло.

Ещё одной важнейшей составляющей духовной культуры С.Н. Булгаков считает искусство. В книге «Тихие думы» он характеризует искусство «наиболее центральным и интимным проявлением культуры» [4, с. 139]. Всякое подлинное искусство, – по мнению философа, – являет красоту и открывает высшую действительность. При этом он подчёркивает, что красота и красивость – это не одно и то же. Красота имеет царственную природу. Она есть духовная, святая, безгрешная чувственность. Булгаков сетует, что огромное количество людей остаются «как бы слепорождёнными», «непробуждёнными» к красоте, отрицают объективный смысл красоты, «способны скучать перед Сикстиной» или за Бетховеном и услаждаться дешёвой олеографией

или слащавым вальсом» [1, с. 13]. Булгаков ставит проблему: что делает то или иное создание из камня, слова или звука предметом высокого искусства? В книге «Свет Невечерний» он даёт следующее решение данной проблемы: «Это есть эротическая встреча материи и формы, их влюблённое слияние, почувствованная идея, ставшая красотой: это есть сияние софийного луча в нашем мире» [1, с. 348]. При этом красота природы и красота искусства имеют одну сущность. Они несут в себе откровение и идею, «весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства, которое в человеке <...> достигает завершённости, ибо лишь в нём, как царе творения, завершается космос» [1, с. 348]. При этом, в понимании Булгакова, фраза «Красота спасёт мир» означает, что мир станет софией не только творчеством человека, но и творческим актом Бога, так как «красота есть внутренний закон мира, сила мирообразующая, космоургическая; она держит мир, связывая его в статике и динамике, и она в полноту времён окончательной победой своей «спасёт мир» [1, с. 348]. На наш взгляд, Булгаков выражает мысль о том, кистью художника, пером поэта, резцом скульптора движет Божественная сила, и лишь она способна дать «умное видение» действительности в художественных образах и через них открыть истинную, высокую, божественную красоту миру.

Когда же, убеждён Булгаков, происходит упомянутый выше «бунт твари против Творца» и художник (в широком смысле слова) верит в свою самость, уподобляя себя Богу-Творцу, рождаются произведения искажённой, «адской гримасы» действительности. Посетив выставку картин известного художника-кубиста П. Пикассо и пережив сильное мистическое впечатление, Булгаков пишет в статье «Труп красоты»: «Творчество Пикассо... с начала до конца проникнуто чувством нарастающей тоски и ужаса бытия... Это духовность, но

духовность вампира или демона. В творчестве Пикассо выражается религиозная мука и отчаяние. Очевидно, он не видит своей одержимости» [4, с. 33]. Пример творчества Пикассо укрепил убеждение Булгакова в том, что служение искусству не всегда приводит к эстетическому чувству божественной красоты. Несколько позднее, в диалоге «На пиру богов», мыслитель подчеркнёт значимость роли искусства в общественных настроениях. Размышляя о причинах российской революции, он заявляет о том, что искусство предсказывало надвигающуюся трагедию: «Разве не веяло ужасом от этого разлагающего мира, который просвечивал через кубизм и всякий футуризм? Плоть мира, красота её истлевала, исходя в какие-то кошмары и химеры!» [7, с. 332].

Очевидно, что «Серебряный век» русской культуры на рубеже XIX – XX вв. под влиянием кризиса европейского традиционного искусства и поиском новых форм и изобразительных средств обратил внимание не только на светские, но и на религиозные мотивы творчества. Православное искусство, и в том числе иконопись, тоже стало объектом поисков нового прочтения религиозной тематики. Русский религиозный философ П. Флоренский, чье влияние на мировоззренческие идеи Булгакова было очень сильным, написал тогда: «Так, соборный разум Церкви не может не спросить Врубеля, Васнецова, Нестерова и других новых иконописцев, сознают ли они, что изображают не что-то, вообразившееся и сочинённое ими, а некую на самом деле существующую реальность и что об этой реальности они сказали или правду ... или неправду. Тут речь идёт не о том, хорошо или плохо изображена некоторая женщина, тем более, что это «плохо» или «хорошо» определяется намерением художника, а о том, в самом ли деле это Богоматерь. Если же эти художники, хотя бы внутренне, для себя, не могут удостоверить

самотождество изображаемого лица, если это кто-то другой, то не происходит ли здесь величайшего духовного смятения и смущения и не сказал ли художник кистью неправды о Богородице? Искание современными художниками модели при написании священных изображений уже само по себе есть доказательство, что они не видят явственно изображаемого ими неземного образа, да к тому же образ иного порядка, иного мира, был бы помехой, а не подспорьем тому духовному созерцанию» [6, с. 189]. Булгаков в статье «Догматическое обоснование культуры» развивает мысль своего духовного Учителя о том, что Вера и Культ есть духовное средоточие культуры, ибо они делают «невидимое видимым». И только истинная Вера в сердце и душе художника позволит осуществить подлинное таинство иконописи или иного творчества, ибо «искусство всегда интимно» и отражает самые сокровенные идеи и чувства.

К такому убеждению Булгаков пришёл в результате своего живого религиозного опыта, когда – ещё молодому учёному с марксистскими взглядами – в заграничной поездке в Дрезден ему неожиданно явилось событие. Встречу с «Сикстинской Мадонной» Рафаэля описал он в статье «Две встречи»: «Сама Ты коснулась моего сердца и затрепетало оно от того зова... В очах Царицы Небесной была безмерная сила чистоты и прозорливой жертвенности. Это не было эстетическое волнение, то была встреча, новое знание, чудо» [3, с. 628]. Спустя много лет, посещая Дрезден уже верующим человеком, Булгаков поразился перемене: «... я не увидел Богородицы. Здесь – красота, лишь дивная человеческая красота с её религиозной двусмысленностью, но безблагодность... ударили по нервам эти ангелочки и парфюмерная Варвара в притворной позе» [3, с. 629]. Изображение прекрасной земной женщины поразило Булгакова своим натурализмом. Он осознал тогда, что изображение Божественного

в натуралистической человеческой плоти ведёт к религиозному упадку, ведь не случайно аскетическое старинное православное письмо иконописи сознательно отвергало этот натурализм как негодное и неуместное видение сверхприродного мира. Эти взгляды разделяли и другие деятели Серебряного века. Так, например, художник, К.С. Петров-Водкин писал: «А не есть ли блестящее итальянское Возрождение... начало упадка живописи, когда ум, вкус начинают заменять остроту предметного восприятия?» [6, с. 145]. Опыт европейской живописи и культуры в целом вдруг увиделся как фальшивый, искусственный и чуждый для русского мировосприятия и религиозного сознания. Именно тогда многие деятели духовного творчества, и С.Н. Булгаков в их числе, осознали высокую духовность и самобытность русской культуры. Тогда особую актуальность получает вопрос: а что есть цивилизация? как она влияет на духовность и культуру?

Понятие цивилизации в марксистский период творчества Булгаковым рассматривалось как развитие производительных сил, орудий труда, инженерно-технических достижений общества. В результате эволюции мировоззрения уже с позиций религиозной философии его представления о цивилизации существенно меняются, хотя не утрачивают своей «хозяйственной тематики». В книге «Философия хозяйства» цивилизация характеризуется автором как приспособление человека к условиям природной жизни. Первопричину зарождения цивилизации Булгаков видит в ветхозаветной истории грехопадения Человека. Утраченный «райский сад» был «хозяйством» бескорыстного любовного труда для познания и усовершенствования природы. Но нарушение Божьих заповедей прародителями Адамом и Евой повлекло суд Божий, приговоривший человечество к наказанию: «В поте лица своего ты будешь есть хлеб твой, доколе не возвратишься в зем-

лю, из которой взят» [2, с. 462]. Труд становится условием выживания, и «тяжёлый покров хозяйственной нужды ложится на хозяйственную деятельность» [2, с. 171]. Мир становится материальным. Чтобы выжить, человечество совершенствует орудия труда и оружие как средство «лёгкой добычи». Война и насилие становятся привычными способами борьбы за выживание.

Эти идеи получают своё дальнейшее углубление в книге «Свет Невечерний», где Булгаков продолжает развивать своё видение данной проблемы. «Хозяйством создаётся «богатство», «цивилизация» с её наукой, промышленностью, войной, в этом смысле им делается история» [1, с. 10]. Всё хозяйственное имеет сугубо практические задачи и ограничивается интересами земного бытия, «принадлежит плоскости этого мира». Однако человек, побеждая природу, вместе с тем становится жертвой этой победы, всё больше превращается из субъекта в объект управления хозяйства, и победа оборачивается поражением. Приоритет удовлетворения потребительских желаний из необходимости перерождается в смысл жизни, приводит к ограниченности бытия, отмене телесных, волевых и умственных усилий; действительность вокруг видится механической необходимостью; рационализм и атеизм ведут к осознанию всемогущества человека, его разума, к идее Человекобожия. Духовность, нравственность, религия, бескорыстность поступков и радость творчества теряют своё значение в таком обществе. Кем же тогда без них становится Человек?

«Плен плоти» как хозяйственная необходимость и «возвышенность духа», раскрывающаяся в творчестве и искусстве, свойственны человечеству, неотъемлемы друг от друга и взаимосвязаны. Телесное и духовное здоровье создают полноту и гармонию жизни. Сопоставляя в своих трудах хозяйство и искусство, Булгаков, на наш

взгляд, пытается определиться, в какой-то степени, с сопоставлением своих представлений о культуре и цивилизации. «Между хозяйством и искусством существуют одновременно и враждебное отталкивание, и взаимное притяжение, соревнование, даже как бы некая зависть» [1, с. 482]. Искусство относится к хозяйству свысока и презрительно за его расчётливость, утилитарность и «творческую бескрылость». Хозяйство, в свою очередь, видит в искусстве «мечтательное бессилие» и беспомощность перед лицом хозяйственной нужды. «Таков естественный антагонизм между хозяйством и искусством, – пишет Булгаков, – порождение двойственности и незавершённости мира» [1, с. 482]. Однако, относясь к хозяйственной деятельности как к творчеству, человечество одухотворяет свой труд, осмысливает его необходимость как возможность личностного самосовершенствования и тем самым ослабляет это противостояние. «В стремлении искусства стать действенным, а хозяйства художественным, складывается их изначальное единство» [1, с. 482], они становятся разными сторонами целостного жизненного процесса.

Однако этот процесс в реальной действительности оказался весьма иным. По мнению Родзянской И.Б., в мировоззренческих представлениях С.Н. Булгакова «строятся два града, противостоя друг другу: вавилонская башня «мещанской» цивилизации на подножии пантеизма, космопозитизма и антропозитизма (обожествление материи, мира и самообожествление человека), каковой образ у Булгакова раздваивается, обнимая собой наличное царство буржуазности и коммунистическую утопию грядущего, – и религиозно обоснованная творческая культура, имея за предельным трансцендентным заданием одухотворение и преображение вселенной» [3, с. 8]. Своё главное жизненное дело Булгаков определяет как борьбу за одухотворение

культуры и просветление творческой деятельности человека светом православной истины. Эти позиции он будет выражать в своих трудах и эмигрантской жизни.

Таким образом, по мнению С.Н. Булгакова, творческая деятельность человека есть заданность Божьей воли Творца; творчество открывает возможности (потенции) самотворчества, поиск божественного в человеке и одухотворяет необходимость выживания в земном мире. Философ убеждён: есть два пути для осуществления творческих способностей человека: путь цивилизации и путь культуры. «Ещё в Библии отмечены эти два пути – путь рабства миру, путь Каина и каинистов, ковачей и изобретателей орудий, – и путь культуры, путь народа Божия» [3, с. 369]. В религиозном понимании мира Булгаков всё же считает, что между культурой и цивилизацией происходит противостояние. Духовное существование он считает приоритетным для христиан. Цивилизация могла бы овладеть человеком и разрушить его дух. Но наивно было бы считать, что человечество может существовать, отказавшись от материальности жизни. Человек создан быть свободным, и у него есть выбор. Православную веру Булгаков называет путём свободы, так как «благочестие русского на-

рода есть яркий образец победы культуры над цивилизацией» [3, с. 641].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 640 с.
2. Булгаков С.Н. Собрание сочинений в 2-х томах. – Т. 1. – М.: Наука, 1993. – 528 с.
3. Булгаков С.Н. Собрание сочинений в 2-х томах. – Т. 2. – М.: Наука, 1993. – 751 с.
4. Булгаков С.Н. Тихие думы. Этика. Культура. Софиология. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 624 с.
5. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. – 464 с.
6. Даниэль С.М. Библейские сюжеты. – СПб.: Художник России, 1994. – 216 с.
7. Из глубины: сборник статей о русской революции. – М.: Астрель, 2009. – 1072 с.
8. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – 528 с.
9. Родзянская И.Б. С.Н. Булгаков – публицист и общественный деятель // Булгаков С.Н. Собрание сочинений в 2-х томах. – Т. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 3-15.
10. Степун Ф.А. Освальд Шпенглер и закат Европы. – М.: Берег, 1922. – 95 с.
11. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – 576 с.
12. Хоружий С.С. Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова / Булгаков С.Н. Собрание сочинений в 2-х томах. – Т. 1. – М.: Наука, 1993. – 3-25 с.
13. Шпенглер О. Закат западного мира. – М.: Изд-во АЛЬФА-КНИГА, 2010. – 1085 с.

УДК 94(470) «1812»:1

Климов С.Н.

Российская открытая академия транспорта (МИИТ) (г. Москва)

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1812 ГОДА

S. Klimov

Russian Open Academy of Transportation (Moscow)

PHILOSOPHICAL THINKING ON THE PATRIOTIC WAR OF 1812

Аннотация. В статье представлена философская рефлексия значимого события в российской истории – Отечественной войны 1812 года. Автор осмысливает данное социальное явление в различных аспектах. Акцент сделан на философских основаниях Отечественной войны; обращается внимание на характер, объективные и субъективные причины, сущностные цели войны, соотношения роли личности и народных масс, материального и духовного факторов, а также политические, духовные и социальные последствия войны. Как важнейшее следствие осмысления феномена войны 1812 года подчёркивается факт зарождения славянофильства – религиозно-философского течения русской общественной мысли.

Ключевые слова: философская рефлексия войны, характер войны, объективные и субъективные причины войны, цель войны, роль Наполеона в истории, последствия войны.

Abstract. The article presents philosophical thinking on such an important event in the Russian history as the Patriotic War of 1812. The author interprets this social phenomenon in different ways. Focusing on the philosophical foundations of the Patriotic War, the author pays attention to the nature, objective and subjective reasons, and essential aims of the war, the role of the individual and masses, material and spiritual factors, as well as political, spiritual and social consequences. The emergence of Slavophilism – religious and philosophical direction of the Russian social thought – is the most important outcome of interpreting the Patriotic War of 1812.

Key words: philosophical interpretation of war, the nature of war, objective and subjective causes of war, the purpose of war, the role of Napoleon in history, the consequences of war.

Обращаясь к сложному периоду в жизни российского государства XIX в., мы реконструируем исторические события через диалог разных эпох, разных разумов, разных типов мышления, различных культур, наконец.

При анализе того или иного исторического явления философом движет не только и не столько гносеологический, сколько смыслокультурный интерес, что позволяет многократно расширить рамки чистой эпистемологии и трансформировать разум познающий в разум понимающий, логику нашего мышления – в форму логики культурного диалога, диалога настоящего с прошлым.

Думается, прав был С.А. Есенин, написав в своём стихотворении «Письмо к женщине» известные слова: «Лицом к лицу лица не увидать. Большое видится на расстоянии». Временной поток в два столетия отделяет нас от поистине героических для России времён 1812 года. Учитывая непреходящее, судьбоносное значение Отечественной войны, её итогов, уроков для нашей страны, полагаем важным обратиться к философской рефлексии этого феномена. Философское осмысление любого исторического события – это довольно сложный процесс, обусловленный многогранностью самого социального явления. Война не является исключением.

© Климов С.Н., 2012.

Как и всякая война, Отечественная война 1812 года – весьма противоречивый феномен в мировой истории: около полу-миллиона людских жизней с обеих сторон было положено на алтарь бога войны Ареса. Подводя итоги кампании, М.И. Кутузов писал: «Наполеон вошёл с 480 тыс., а вывел около 20 тыс., оставив не менее 150 000 пленными и 850 пушек». Число погибших в русских войсках составило 120 тыс. чел. Из них убитых и умерших от ран – 46 тыс. чел. Остальные умерли от болезней, в основном, в период преследования Наполеона [2].

Но наряду с болью, горем, утратой родных и близких, огромными материальными потерями, русский народ продемонстрировал образцы подлинной доблести, мужества, величайшего героизма на полях сражений и в тылу.

Давая глубинно-сущностную оценку событий того времени, великий русский мыслитель Г.В. Флоровский подчёркивал некую мессианско-провидческую, телеологическую сторону той войны: «Отечественная война многими была пережита и осмыслена именно как Апокалиптическая борьба, — «суд Божий на ледяных полях». И низложение Наполеона было истолковано как победа над Зверем. «Всюду и во всём было чувствуемо присутствие чего-то высшего и всесильного. Я почти уверен, что Александр и Кутузов Его прозрели, и что даже самому Наполеону блеснул гневный лик Его» (Вигель)...» [7].

Нам представляется необходимым остановиться на ряде ключевых моментов, касающихся характера, причин, целей войны, соотношения роли личности и народных масс, материального и духовного факторов, а также последствий войны.

Размышляя о характере этой войны, хотелось бы заметить, прежде всего, что с российской стороны это была справедливая, национально-освободительная война, причём не только во имя интересов

государства, сохранения нации, но и в защиту высших духовных ценностей. Кстати сказать, во французской военной истории эта война именуется не иначе как «Русская кампания 1812 года» (фр.: *campagne de Russie pendant l'année 1812*).

Главной особенностью войны 1812 года является её поистине всенародный характер. На защиту Отечества поднялись и стар, и млад; и мужчины, и женщины. Войну вела не только регулярная русская армия, но и мощное по размаху партизанское движение, все российские граждане по мере своих сил и возможностей вносили свой вклад в дело разгрома французской армии во имя победы.

Как известно, существовали объективные и субъективные, явные и скрытые причины Отечественной войны. Главной политической причиной выступали Тильзитские соглашения 1807 г., крайне унижительные для России, которая требовала вывода французских войск из Пруссии. С экономической точки зрения требования Наполеона об ужесточении континентальной блокады наносили серьёзный урон экономике нашей страны, в результате Россия была вынуждена повысить тарифы на ввоз французских товаров. Всё это усугублялось личной обидой Наполеона на Александра I, который дважды отказал французскому императору в его притязаниях на брак с великими княжнами Екатериной Павловной и Анной Павловной.

Подчёркивая явные причины Отечественной войны 1812 года, не менее важно понять и скрытые её детерминанты. При этом следует подчеркнуть тот факт, что основным противником наполеоновской Франции выступала Англия (как следствие извечного противоречия между континентальной и морской державами), которой удалось поссорить две континентальные державы в лице России и Франции. Кстати сказать, подобные параллели прослеживаются и в XX в., когда Англия в марте 1945 г.

предложила начать против России III мировую войну, и если бы не интересы Америки по отношению к Японии, неизвестно, как бы повернулась ось истории.

Цель Отечественной войны 1812 года представляется весьма прозрачной. Наполеон страстно желал покорить мир. К 1810 г. он завоевал почти всю Западную Европу. В одну из своих кампаний он заявил: «Через пять лет я буду господином мира; остаётся одна Россия, но я раздавлю её». По большому счёту он стремился быть неким мессией, и в этом смысле его можно считать глобалистом. Как человек тщеславный, он жаждал власти, которая основана на славе, а слава поддерживается военными победами. При этом я солидарен с имеющейся точкой зрения в отношении намерений французского императора: он хотел не завоевать, а победить Россию. Подобное созвучие мысли мы находим у уникального русского военного писателя прошлого века А.А. Керсновского: «Войны ведут не для того, чтобы убивать, а для того, чтобы побеждать. Немедленной целью войны является победа, конечной – мир...» [4, с. 14.]. Говоря о движущих силах истории применительно к рассматриваемому периоду, мы вынужденно выходим на разрешение вопроса о роли личности, народных масс в общественно-историческом процессе. И здесь в первую очередь привлекает внимание яркая фигура Наполеона. Несомненно, это выпуклая харизматическая личность как императора, как военачальника, так и человека, реализующего просветительскую миссию.

Тут же следует подчеркнуть: насколько велик Наполеон, настолько невыразителен как государственный, политический и военный деятель Александр I.

Противоречивость восприятия фигуры Наполеона в общественном сознании России вполне объяснима. Личность этого государя, с одной стороны, позиционировалась в аспекте завоевателя, а с другой – она

ассоциировалась с Просвещением, буржуазным либеральным порядком, к которому тяготели многие русские люди.

Появившийся на «разломе» двух эпох, а именно отжившего феодализма и Великой французской революции, Наполеон явился той личностью, которая была востребована историей, несла миру привлекательную прогрессивно-рациональную революционную идею, хоть и «на штыках». В этом широком смысле мы вправе констатировать, что Наполеон по-своему реализовывал функцию приобщения к Просвещению, придавал ему некий европейский размах.

Поэтому неудивительно, что в тогдешнем российском обществе части дворянства был присущ культ Наполеона, романтизм этих представителей породил надежды на освобождение России от невежества, от крепостного права, в связи с чем первоначально некоторые строили планы договориться с врагом и жить «под французами». Именно такая сложная в нравственном и политическом отношении ситуация отражена И.А. Крыловым в басне «Ворона и курица»:

*Когда Смоленский Князь,
Противу дерзости искусством вооружась,
Вандалам новым сеть поставил
И на погибель им Москву оставил,
Тогда все жители, и малый и большой,
Часа не тратя, собралися
И вон из стен Московских поднялися,
Как из улья пчелиный рой.
Ворона с кровли тут на эту всю тревогу
Спокойно, чистя нос, глядит.
«А ты что ж, кумушка, в дорогу? –
Ей с возу Курица кричит. –
Ведь говорят, что у порогу
Наш супостат».
«Мне что до этого за дело? –
Вещунья ей в ответ.
– Я здесь останусь смело.
Вот ваши сестры – как хотят;
А ведь Ворон ни жарят, ни варят:
Так мне с гостями не мудрено ужиться,
А, может быть, еще удастся пожить»*

*Сырком, иль косточкой, иль чем-нибудь.
Прощай, хохлаточка, счастливый путь!»
Ворона подлинно осталась;
Но, вместо всех поживок ей,
Как голодом морить Смоленский стал гостей —
Она сама к ним в суп попалась [5].*

Вместе с тем необходимо сделать акцент на выдающейся роли русского народа: почему, собственно, эта война и стала называться отечественной.

Важным аспектом в философском осмыслении войны является выяснение вопроса о соотношении различных факторов: социального, политического, экономического, финансового, собственно военного и т. д., или, обобщённо, – материальной и духовной сторон.

В истории много примеров, подтверждающих факт преобладания духа над материей в войне. Русский военный, учёный и писатель А.К. Баиов в 30-е гг. XX в. утверждал: «...все материальные элементы находятся в зависимости от духовных, и первые теряют всякое значение при отсутствии или даже недостаточности вторых» [1, с. 217.].

Суворовские заветы, изложенные в «Науке побеждать», поддерживаются большинством наших военных мыслителей.

К основным последствиям войны можно отнести:

- во внешнеполитическом плане – рост авторитета России в Европе;
- во внутривнутриполитическом отношении мы вправе констатировать рост политической зрелости в высших кругах российского общества, стремление к модернизации страны, создание оппозиционных государствам организаций, идеологические брожения, что в конечном итоге вылилось в восстание декабристов;
- в духовном аспекте, нам думается, война всколыхнула дремавшую в недрах России духовность, пробудила её от затяжного оцепенения, вызванного постоянной оглядкой на Запад.

Не зря А.И. Герцен считал 1812 год важной вехой общественного движения в России. Вторя ему, Белинский писал: «Двенадцатый год, потрясший всю Россию, из конца в конец, пробудил её спящие силы и открыл в ней новые, дотоле неизвестные источники сил... возбудил народное сознание и народную гордость, и всем этим способствовал зарождению публичности как началу общественного мнения» [6, с. 51].

Великий русский философ И.А. Ильин в середине прошлого века, делая акцент на духовной составляющей жизни в обществе, писал, что основу человеческой жизни составляют свобода, любовь и предметность. Делая акцент на идее предметности, мыслитель считает таковой ценность, придающую жизни «высший, последний смысл». «Это есть великая и главная цель человека, осмысливающая всякую жизнь и всякое дело, цель, на самом деле прекрасная и священная, – не та, ради которой каждый отдельный человек гнётся и кряхтит, старается и богатеет, унижается и трепещет от страха, но та, ради которой действительно стоит жить на свете, ибо за неё стоит бороться и умереть» [3, с. 221].

Поскольку все благие дела и побуждения суть видоизменённые формы предметности, то сама предметность предстаёт единым источником всех благих людских деяний. И, следуя логике великого философа, «нет более крепкого и плодотворного единения на земле, как единение людей в духовной Предметности – ...в духовной близости брака и дружбы, ...в воинском братстве единой армии, в предметно-политическом единочувствии, в патриотическом подъёме» [3, с. 226].

Именно такая предметность характерна была для сурового периода Отечественной войны 1812 года, когда великая Россия как некая высшая духовная стихия пробудила у всех и каждого чувство служения, чувство участия, чувство собственной предметной наполненности и вдохновения.

Помимо того, нужно обозначить и социальный аспект Отечественной войны, которая выступила катализатором мощной социальной интеграции российского общества. Для дворянского сословия явилось полной неожиданностью «открытие» своего собственного народа: «тёмный», «глупый» мужик вынес из России на вилах Наполеона, при этом дворяне сражались плечом к плечу с солдатами – «мужиками». Очень точно представил эту картину Л.Н. Толстой в романе «Война и мир». Видя, как простые солдаты в дружеской и радостной атмосфере готовились к бою, Пьер Безухов впервые ощутил разноречивые чувства: «Первое было чувство потребности жертвы и страдания при сознании общего несчастья», другое же было «то неопределённое, исключительно русское чувство презрения ко всему условному, искусственному, человеческому, ко всему тому, что считается большинством людей высшим благом мира».

В настоящее время мы наблюдаем обратную картину социального расслоения как по материально-экономическим, так и духовно-нравственным критериям. Невольно задаёшься вопросом: что же должно случиться, чтобы нация вновь объединилась?

Духовность любой нации наиболее ярко проявляется на воинском поприще и в искусстве. «Из всех искусств два – военное и литературное – являются чутким барометром национального самосознания» [4, с. 30], – отмечал А.А. Керсновский.

Так ли необходимо воевать, чтобы потом воспевать славные подвиги в художественных образах. Нет, далеко не обязательно. Но ведь именно в такие переломные, судьбоносные для Отечества времена раскрывается вся сила русского духа. «Военное дело – синтез «действия» нации, литература – синтез её слова» [4, с. 30], – писал по этому поводу А.А. Керсновский. Действительно, XIX в. можно назвать взлё-

том русской литературы, музыки, живописи, философии, всей духовной жизни, которая черпала образы, переживания, идеи из «грозового» источника 1812 года. Говоря словами Г.В. Флоровского, это было пробуждение сердца.

Геройскому поколению М.И. Кутузова, П.И. Багратиона, Д.В. Давыдова соответствуют такие славные имена, как А.С. Грибоедов, А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, И.А. Крылов, М.Ю. Лермонтов и Л.Н. Толстой, которые своим творчеством оказали огромное влияние на общественное сознание российского общества и обессмертили русскую культуру.

Интересным следствием Отечественной войны 1812 года явилось зарождение религиозно-философского и литературного течения русской общественной мысли – славянофильства, которое по-своему искало ответы на вопросы о национальной самоопределении, национальном призвании.

Своими призывами обратить внимание на национальные российские ценности, собственные исторические основы, идеалы и традиции А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин во многом содействовали пробуждению национального сознания.

В заключение стоит ещё раз подчеркнуть мысль о том, что история нашей страны богата настолько, что представляет собой неисчерпаемый источник для формирования мировоззрения нашего подрастающего поколения, чувства гордости у них за славные героические поступки, ответственности за сохранение народной, исконно русской памяти. Воспитание на истории своей страны – это самый верный и надёжный ориентир в подготовке настоящих граждан и патриотов России. «Воспитание, – доказывал писатель и государственный деятель того времени Александр Семёнович Шишков, – должно быть отечественное, а не чужеземное. Учёный чужестранец может преподавать нам, когда

нужно, некоторые знания свои в науках, но не может вложить в душу нашу огня народной гордости, огня любви к отечеству, точно так же, как я не могу вложить в него чувствований моих к моей матери <...> Народное воспитание есть весьма важное дело, требующее великой прозорливости и предусмотрения. Оно не действует в настоящее время, но приготавливает счастье и несчастье предбудущих времён и призывает на главу нашу или благословие, или клятву потомков” [8].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баиов А.К. Начальные основы строительства будущей русской армии // Философия войны: Российский военный сборник. – М.: Изд. Центр «Анkil – воин», 1995. – С. 209 - 226.
2. Войны Российской Империи. Отечественная война 1812 года. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rusempire.ru/> (дата обращения: 24.04.2012).
3. Ильин И.А. О грядущей России: Избранные статьи. – М.: Воениздат, 1993. – 368 с.
4. Керсновский А.А. Философия войны // Философия войны: Российский военный сборник. – М.: Изд. Центр «Анkil – воин», 1995. – С. 11-98.
5. Иван Крылов. Басни. Ворона и Курица. [Электронный ресурс] / Антология русской поэзии. – URL: <http://www.stihi-rus.ru/1/krylov/22.htm> (дата обращения: 24.04.2012).
6. Литературные салоны и кружки. Первая половина XIX века. – М.; Л., 1930. – 592 с.
7. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – 4-е издание. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
8. Шишков А.С. Рассуждение о любви к Отечеству. [Электронный ресурс]. – URL: http://lib.russportal.ru/index.php?id=authors.shishkov.shishkov1812_05_0001 (дата обращения: 24.04.2012).

УДК 177.3

Кудринская Н.И.

Санкт-Петербургский политехнический университет

ПРАГМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ (ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ)

N. Kudrinskaya

Saint Petersburg State Polytechnical University

PRAGMATIC ASPECTS OF JUSTICE (HISTORICAL ROOTS)

Аннотация. В данной работе справедливость рассматривается как категория философского континуума. В статье изложены способы реализации справедливости в различных философских учениях через раскрытие праксиологических аспектов категории «справедливость». В статье обращается внимание, что основным методом реализации справедливости является трансляция её от одного человека к другому: обучение принципам справедливости, собственный пример, стимулирование собственного понимания нравственности и справедливости. Гарантом поддержания чувства справедливости становятся: окружение, разделяющее чувство справедливости, подчинение идеологии церкви либо государства.

Ключевые слова: справедливость, практика, идеал, реализация, воспитание, идеальный правитель.

Abstract. Justice is considered as a category of philosophical continuum. The author describes the ways how justice is interpreted in various philosophical doctrines through revelation of praxiological aspects of the "justice" category. Special attention is paid to the fact that the main method of justice realization is its translation from one person to another: by teaching the principles of justice, one's own example, encouraging one's own understanding of morality and justice. The sense of justice maintenance is guaranteed by the environment that shares the sense of justice and obedience to church or state ideology.

Key words: justice, practice ideal, realization, education, ideal governor.

Праксиология (греч. *praxis* – деятельность, *logia* – наука) является самым «молодым» разделом современной философской научной мысли. Праксиология представляет собой учение о реализации аксиологических аспектов в реальной жизни. Внедрение в жизнь данных директив позволяет достичь наибольшей эффективности функционирования общества. Праксиология формирует и эксплицирует практические директивы – запреты, ограничения, законы.

Для более глубокого понимания различных аспектов справедливости следует рассмотреть данную категорию в рамках праксиологии, поскольку применение категории «справедливость» на практике – это чрезвычайно популярный и болезненный вопрос для любого современного человека и общества.

Целью исследования данной статьи является раскрытие прагматических аспектов категории «справедливость». Достижение поставленной цели предполагает решение следующей задачи: рассмотреть способы реализации справедливости в различных философских учениях.

В данной работе справедливость рассматривается как категория философского континуума, что предполагает многоплановость и многогранность её толкования и реали-

зации, некоторую идеализацию понятия, а также изначальную концентрацию на глобальном понимании проблемы.

Справедливость как категория в период первобытнообщинного строя реализовывалась в большей степени в рамках практического применения. Преобладающие в первобытнообщинном строе принципы построения межличностных отношений не акцентировались на осмысленном теоретическом восприятии справедливости. Основой межличностных отношений первобытной эпохи являлись жёсткие морально-культурные нормы, обычаи, законы, которым обязаны были следовать все члены социума, и справедливость в данном случае считалась механизмом наказания для тех, кто нарушал установленный уклад [7, с. 38].

Иными словами, для первобытнообщинного строя, возможно, не существовало философской концепции справедливости, однако практика применения принципа справедливости наличествовала и была строго регламентирована для каждого общества.

Исследователи объясняют данный феномен малочисленностью и замкнутостью социума в первобытнообщинном строе. Ведь количество людей, живущих и работающих вместе в подобном социуме, варьируется от нескольких семей до нескольких сот человек, где каждый выполняет свою функцию и социальную роль, и поэтому каждый заинтересован в поддержании хороших отношений с остальными. А осознание необходимости постоянного длительного и тесного контакта с одними и теми же людьми для всех членов общества – сильный стимул к тому, чтобы относиться друг к другу справедливо, честно и уважительно [7, с. 72].

Подобную реализацию принципа справедливости можно проследить и в нашем обществе в сельских общинах или маленьких деревнях, когда соседи оказываются

живущими вместе как маленькое замкнутое общество, и им приходится сохранять отношения друг с другом. Человек, живущий в большом городе, придерживается принципа справедливости в меньшей степени.

Таким образом, в первобытнообщинную эпоху мы можем наблюдать справедливость исключительно как праксиологическую категорию, у которой имелось практическое применение, весьма и весьма жёсткое и не подлежащее нарушению, в то время как наличие теоретического базиса данной дефиниции подтвердить не представляется возможным.

С течением времени сознание личности и общества развивалось, формировался мировоззренческий базис, системная картина мира, создавались более глобальные социумы, трансформировавшиеся в государства. Проблема справедливости стала разрабатываться глубоко и осознанно. Наряду с теоретическим знанием о том, что есть справедливость в идеальном смысле, для философской мысли данного периода характерны попытки претворить идеал справедливости в реальности.

Древнегреческий философ Платон ратовал за создание идеального справедливого государства, заботящегося обо всех членах социума. Однако данное государство должно возглавляться, согласно воззрениям мыслителя, идеальным правителем, «философом на троне». Это и есть та личность, которой необходимо наличие чувства справедливости, так называемой «врождённой», или «интуитивной», справедливости. «Справедливость столь же хранит государство, сколь и человеческую душу, поэтому раз невозможно всегда сохранять правильное государственное устройство, необходимо построить его внутри себя» [4, с. 103], – эту цитату можно считать квинтэссенцией праксиологических воззрений мыслителя.

Однако хоть Платон и называет справедливость интуитивным чувством,

присущим идеальному правителю по определению, исходя из его стремления осуществить теоретические изыскания на практике, можно утверждать, что чувство справедливости, равно как и остальные моральные качества философа на троне, должны быть сформированы. Формировать эти качества возможно лишь достойному человеку, под которым Платон понимает личность уравновешенную, опытную, рассудительную, склонную к анализу и синтезу [8, с. 104], иными словами, человека-философа.

Придя к таким выводам, Платон сделал одной из целей своих жизнедеятельности воспитание лидера, хотя бы отдалённо напоминающего философа на троне. Он свёл знакомство и вошёл в доверие к тирану Сиракуз Дионисию. Однако мыслитель не учёл изначальные жизненные установки правителя и попытался едва ли не насильно утвердить свой идеал добродетельного лидера. Дионисий счёл себя оскорблённым заявлением Платона о тиранической власти и правителе-тиране как о человеке, который изначально преследует свои цели. «Не всё то к лучшему, что на пользу лишь тирану, если тот не отличается добродетелью» [8, с. 152], – отметил, по воспоминаниям очевидцев, Платон, тем самым косвенно усомнившись в добродетельности Дионисия. Разгневанный правитель изначально хотел казнить философа, но затем, поддавшись на уговоры близких, продал его в рабство.

Несмотря на вражду с Дионисием-старшим, Платон смог заинтересовать своими идеями племянника тирана Диона. Тот в силу возраста оказался более восприимчивым и склонным к самосовершенствованию. Именно в Дионе Платон видел достойного ученика и будущего идеального правителя. Дион также обучался в созданной Платоном Академии, в которой философ постарался создать условия, схожие с идеальным государством. Со смертью

Дионисия-старшего мыслитель дважды отправлялся в Сиракузы к его сыну и приемнику Дионисию-младшему с просьбой даровать часть земель, где Платон и Дион могли бы попытаться построить идеальное государство. Однако поездки были неудачными и чуть не стоили философу жизни. Упорство, с каким Платон стремился сформировать идеального правителя, гаранта справедливости, заслуживает восхищения. Однако, исходя из современных исследований психологии и педагогики, его идеи были обречены на провал, поскольку личностные качества закладываются в сравнительно молодом возрасте.

Иной опыт формирования у личности определённого количества ценностных категорий, включая справедливость, мы можем видеть у другого древнегреческого философа – Аристотеля, воспитывавшего с 13-летнего возраста Александра Македонского. На тот момент Аристотель был уже достаточно взрослым, но его философская система ещё не до конца сложилась. Видимо, потому между Аристотелем и Александром возникло взаимопонимание и привязанность. Философ, безусловно, передал юноше определённый багаж знаний, фактов, предположений, идей. Но несомненным плюсом было то, что Аристотель старался формировать мировоззрение и шкалу ценностей Александра, причём на собственном примере. Общаясь с мыслителем, юноша учился ценить мужество, великодушные, правдивость, дружелюбие, справедливость. Специально для Александра Аристотель делал подборку историй о добрых, благородных, справедливых правителях. Показателен личный пример философа в случае с пленением и последующим убийством его друга Гермия. Это событие было обсуждено с Александром, оценено и принято за модель поведения [10, с. 47]. Однако со временем Македонский стал отдаляться от Аристотеля и пренебрегать привитыми ценностями. Нельзя сказать,

что он отрекся от них, но пересмотрел по-новому, утратив отчасти отстраненность и используя полученную в юности информацию в большей степени в личных целях, когда это было удобно.

Тем не менее эксперимент Аристотеля по формированию определённого комплекса добродетелей, в число которых входила справедливость, причём она была им признана главнейшей в рамках общества, можно считать более удачным, нежели формирование идеального правителя Платоном. Свою роль сыграли такие немаловажные факторы, как возраст воспитуемого и личный пример. Переоценка категорий, произошедшая с Александром, свидетельствует о том, что, по всей вероятности, поддержка ценностной шкалы на должном уровне должна вестись на протяжении всей жизни. Человек склонен менять свои взгляды, приспосабливаться, именно поэтому для постоянного поддержания ценности определённой категории необходимо постоянное напоминание о ней, поддержка данной категории окружающими.

Философия средневековья рассматривает категорию «справедливость» в рамках теоцентрической картины мира. Если в рамках теории философии справедливость является атрибутом Бога, и Бог воздаёт каждому то, что тот заслуживает, то в рамках праксиологии категория «справедливость» принадлежит как небесному, так и земному миру. Согласно утверждению Фомы Аквинского, «Бог является первопричиной всего, в том числе человеческого бытия и человеческих действий» [1, с. 5]. Человек был создан по образу и подобию Божьему, следовательно, человек обладает тем же набором атрибутов, что и Бог, лишь только ограничен в мощи их использования. Из этого можно сделать вывод, что человеку также присуща справедливость, и он, подобно Богу, обязан применять её на практике.

Однако человек также есть существо несовершенное. Данное ему он может ис-

пользовать во благо, то есть согласно заветам Божьему, а может и во зло – вопреки его заветам. Именно поэтому справедливость в земном мире должна реализовываться человеком, но может и не осуществляться в силу его личностных качеств. Причина несоблюдения заветов Бога – неподчинение законам, которые отражены в священных книгах и (или) предложены церковью.

Цель любого человека – реализовывать волю Божью на земле, создать земной град, приближающийся по совершенству к Граду Божьему. Для этого необходимо, чтобы существование индивидов в этом социуме руководствовалось благом и справедливостью. Как Бог руководит Градом Божьим, так и градом земным должен руководить правитель. Достойный правитель – это человек со свободной волей, знающий, что представляют собой заповеди и чётко соблюдающий их, формирующий справедливые законы и справедливое общество. Фома Аквинский оставлял за народом право восстать и свергнуть несправедливого правителя. Однако, учитывая главенствующую роль церкви, философ оставляет за ней решать вопрос о справедливости правителя и правомерности его свержения [1, с. 28-29].

Исходя из вышесказанного, мы вновь возвращаемся к тому, что истоки справедливости оказываются связанными с личностью. Учитывая теоцентризм средневековья, неудивительно, что личность реализует категорию «справедливость» с помощью воспитания, но не философом и не примером, а на основании следования законам Божьим, описанным в священных книгах и утверждённым церковью. В данном случае конечная реализация справедливости будет привилегией и обязанностью папства.

Новое время представило иные формы праксиологических аспектов справедливости. В теории философии справедливость принадлежит в первую очередь индивиду-

уму, его сознанию и мировоззрению. Однако для праксиологии данного периода характерно утверждение категории «справедливость» в большей степени в рамках социума. Источником справедливости является личность, но реализатором – общество. В данном плане наиболее показательна популярная в этот период концепция общественного договора Т. Гоббса. Практически в рамках утверждения государства как добровольного объединения людей с целью упорядоченности жизни справедливость представляется как действенный регулятор социальных взаимоотношений, и она должна быть закреплена законодательно. Словом, отслеживает реализацию справедливости государство, как сплочённое коллективное сознание, в котором понятие справедливости закреплено с помощью описанных норм. Подобные праксиологические аспекты категории «справедливость» характерны в большей степени для права, а не для философии и реализовывались в рамках английской правовой системы Нового времени.

С точки зрения философски осмысленной реализации справедливости для личности, следует отметить выведенную Гоббсом особенность индивида: наличие справедливости и несправедливости характера для отдельно взятого человека. Философ утверждает присутствие или отсутствие в каждой личности предрасположенности к нарушению законов справедливости и представляет данную расположенность врождённой, а не воспитуемой [3, с. 107-108]. Это, пожалуй, первое в истории философской мысли утверждение врождённой справедливости или несправедливости, не поддающейся корректировке воспитанием и примером.

Одной из основных величин в рамках внедрения категории «справедливость» в сознание индивида и практической реализации справедливости можно считать И. Канта. Утверждая в качестве постулата,

обязательного к выполнению, категорический императив, Кант выводит «самобытийность» личности, поскольку личность сама для себя формулирует законы и ценности [5, с. 290]. Основываясь на постулате «самобытийности», следует понимать, что философ принципиально отрицал возможность воспитания человека в привычном нам смысле слова. Индивид воспитывает себя сам, сам постигает ценности и нормы, следовательно, сам приходит к утверждению необходимости справедливости. Кант возлагает огромную ответственность за образ мыслей на самого человека: «Если человек в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он сам себя должен делать или сделать таким» [5, с. 291]. Следовательно, «если говорят: он рождён добрым, то это может означать только то, что он создан для добра, и что первоначальные задатки в человеке добрые» [5, с. 292]. Однако окружающие и социум могут помочь индивиду самосовершенствоваться и формировать собственный категорический императив.

Философ построил свою педагогическую систему, которая представляет собой не только его теоретические обоснования, но и результат его личной педагогической практики. В данном случае мы имеем дело с его собственным опытом воспитания и самовоспитания, которым Кант очень гордился. Молодой мыслитель также в течение девяти лет воспитывал и обучал маленьких детей в богатой семье [11, с. 25]. Около сорока лет Кант учил и воспитывал студенческую молодёжь в стенах Кенигсбергского университета, ректором которого его дважды избирали. Он учил не мыслям, но мыслить: сначала помогал укрепиться рассудку, ведя его от опыта к суждениям, через них – к понятиям, затем – к исследованию причин и следствий с помощью разума. «Если не снабдить «несовершеннолетних», то есть непросвещённый ум опытом внимательного рассмотрения противоре-

чивых сведений, то молодёжь приучится уметь, то есть насиловать разум действиями незаконными, беспринципными, без правил (основоположений) предпринимаемыми» [11, с. 28-30], – справедливо утверждал мыслитель.

Кант полагал, что существуют два человеческих изобретения, которые следует считать самыми трудными как в теории, так и на практике. Это не что иное, как искусство управлять и искусство воспитывать [6, с. 33]. Умение управлять позволяет внести справедливость в общество, умение воспитывать даст возможность привить чувство справедливости личности. Однако достигать совершенства личности можно только в совершенном обществе, которое осуществимо, в свою очередь, только при появлении совершенных людей, способных, к тому же, и укреплять его. Имеющийся налицо «порочный круг» можно разорвать лишь с помощью совершенно особого воспитания (образования), которое позволило бы новому поколению превзойти своими достоинствами и совершенствами предшествующие, воспитывающие его поколения. Воспитание – единственное орудие самовоспитания человечества, и потому «в воспитании заключена великая тайна совершенствования человеческой природы» [6, с. 38]. Дети должны стать лучше родителей, только тогда возможен нравственный прогресс человечества, без коего нет и никакого иного прогресса, а есть разрушение и гибель [6, с. 39]. Это утверждение более чем справедливо и абсолютно современно. Исследователи нашей эпохи подмечают общественную проблему, связанную с передачей ценностей и с самосовершенствованием. Если младшее поколение не хочет гордиться тем, что становится похожим на старшее, значит, общество потеряло свою стабильность и, скорее всего, не имеет культуры в полном смысле этого слова, ибо господствующее в нём мировоззрение изменяется от одного

неудовлетворительного набора ценностей к другому. Если молодёжь чувствует, что старшие смешны, неправы или скучны, то первые теряют пример для подражания и направление для развития [7, с. 72]. Молодое поколение будет чувствовать себя потерянными, униженными, обманутыми и озлобленными. Старшие будут испытывать те же чувства из-за нарушения непрерывности в культуре и будут страдать из-за своей бесполезности среди молодёжи. Отрицая совершенствование и самосовершенствование, социум отвергает ценности, нормы, законы и мировоззрение, разрушаясь сам и разрушая сознание своих членов [9, с. 138].

Таким образом, И. Кант утверждает теорию и практику формирования нравственности и справедливости преимущественно с детского возраста до 16 лет. Однако сам он весьма успешно экспериментировал и с более взрослыми индивидами. Метод Канта – диалог, провоцирование поисков собственного мнения и решения, побуждение достижения и становления категорического императива, но не навязывание его. Впоследствии личность, обладающая собственным категорическим императивом и принципом справедливости, транслирует и совершенствует его для следующего поколения. Правитель же, обладающий нравственными принципами, транслирует их в общество, создавая более совершенные формы социума.

Подводя итог касательно прагматических аспектов категории «справедливость» в рамках исследования истории философской мысли, можно отметить следующее:

- 1) философские системы направлены не только на теоретическое обоснование категории «справедливость», но и на реализацию своих воззрений на практике;
- 2) основным методом реализации справедливости является трансляция её от одного человека к другому;
- 3) методами трансляции служат: обучение принципам справедливости, соб-

ственный пример, стимулирование собственного понимания нравственности и справедливости;

4) гарантом поддержания чувства справедливости становятся: окружение, разделяющее чувство справедливости, подчинение идеологии церкви либо государства.

Насколько применимы данные выводы к формированию справедливости как в личном, так и в общественном масштабе в современной практике, может стать темой специального исследования, не заявленной в настоящей статье.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аквинский Ф. Сумма теологий. Часть I. – СПб.: Алетейя, 2007. – 560 с.
2. Бербешкина З.А. Справедливость как социально-философская категория. – М.: Мысль, 1983. – 203 с.
3. Гоббс Т. Сочинения в 2 томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 622 с.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. и прим. М.Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1979. – С. 270-283.
5. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.
6. Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. – М.: Мысль, 1980. – 456 с.
7. Ледлофф Ж. Как вырастить ребенка счастливым. Принцип преемственности. – М.: Генезис, 2003. – 207 с.
8. Платон. Избранные диалоги. – М.: ЭКСМО, 2009. – 768 с.
9. Снайдер М., Снайдер Р. Ребёнок как личность. Становление культуры справедливости и воспитание совести. – М.: Смысл, 1994. – 260 с.
10. Шахермайр Ф. Александр Македонский. – М.: Наука, 1986. – 383 с.
11. 100 этюдов о Канте / Общ. ред. В.В. Васильева. – М.: Либроком, 2005. – 272 с.

УДК 1(091)

Лобеева В.М.

Брянский государственный технический университет

**ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО:
АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Б.Н. ЧИЧЕРИНА**

V. Lobeeva

Bryansk State Technical University

**CIVIL SOCIETY: THE STUDY OF B.N. CHICHERIN'S
PHILOSOPHICAL CONCEPT**

Аннотация. В статье выделены и проанализированы основные идеи концепции гражданского общества Б.Н. Чичерина, касающиеся развития общества, его структуры и функционирования. Акцентируются те моменты, которые связаны с либерально-консервативными воззрениями философа. Рассмотрены актуальные для современной науки и практики выводы учёного. С учётом современного состояния науки и общественной жизни даны комментарии к некоторым спорным положениям и выводам Чичерина. Заявленная тема исследуется на понятийном и онтологическом уровнях.

Ключевые слова: гражданское общество, общественный союз, экономическая жизнь, духовная жизнь, социальная структура, многопартийность.

Abstract. The paper highlights and analyses the main ideas of B.N. Chicherin's theory of civil society development, its structure and functioning. The author focuses on the philosopher's liberally conservative views. The conclusions of the thinker are still considered vital for contemporary theory and practice. Some of Chicherin's disputable arguments are commented from the point of view of modern scientific condition and public life. The research is done on both conceptual and ontological levels.

Key words: civil society, public union, economic life, spiritual life, social structure, multi-party system.

Концепция гражданского общества является органичной частью социальной философии Б.Н. Чичерина. Работа над этой проблемой была детерминирована стремлением мыслителя сформулировать и обосновать принципы цивилизованного бытия общества. Необходимым условием такого человеческого общежития учёный считал формирование и развитие гражданского общества, а также построение его гармоничного взаимодействия с государством. Следует отметить, что в сочинениях Чичерина мы имеем одну из первых в отечественной социальной науке разработок этой сложной и поныне актуальной (а во времена учёного – и вовсе новаторской) философской и политико-правовой проблемы. Многие идеи Чичерина сохраняют свой конструктивный потенциал для современной науки и практической жизни общества. В этой связи в настоящей статье ставится задача выделить и проанализировать такие идеи.

Свою концепцию гражданского общества Чичерин предваряет важным понятийным разъяснением, согласно которому «гражданское общество, или просто общество, в отличие от государства» [4, с. 202] есть совокупность разнообразных частных отношений. Истоки гражданского общества отнесены учёным в далёкое прошлое. Уточняя свою позицию, Чичерин обращает внимание на то, что идея о глубоких исторических

корнях гражданского общества была заимствована им у «даровитейшего» немецкого учёного Л. Штейна [2, с. 295–316]. Согласно этой идее, гражданское общество «в своём историческом развитии проходит через три следующие друг за другом ступени: порядок родовой, сословный и общегражданский» [4, с. 222].

Таким образом, истоки гражданского общества усматриваются уже в первобытности и в древних классических государствах. Второй этап развития связывается со средневековьем, где противостоят друг другу мощные силы гражданского общества и церкви при практически полностью утраченном значении государства. Его сущностью признаётся преобладание частных союзов, образующихся во имя различных интересов. Это приводит к тому, что «сословный порядок, в отличие от родового, устанавливает в обществе не единство, а рознь» [3, с. 59]. Данный этап порождает феномены сословного деления общества, крепостного права и анархию борьбы сильных и слабых слоев общества, различных частных сил, что стимулирует возрождение государства и формирование третьего этапа развития гражданского общества – «общегражданского порядка». Этот этап трактуется Чичериным как «окончательный», несмотря на то, что в нём «сохраняется различие интересов, а вместе с тем и все разнообразие общественных положений и классов, но это не ведёт к различию прав: закон остаётся один для всех» [4, с. 223]. Таким образом, основной характеристикой общегражданского этапа развития гражданского общества признаётся закон, определяющий частные отношения отдельных людей и частных союзов. Но Чичерин вводит в свои рассуждения важное уточнение о том, что установление общегражданского порядка возможно только, если над гражданским обществом как совокупностью drobных сил воздвигается институт государства, представляющий интересы всего общества как целого.

Такая периодизация развития гражданского общества, с одной стороны, безусловно, содержит элементы рациональности, но, с другой стороны, вызывает определённые возражения. Действительно, в античных государствах у свободных людей формировалось самоощущение себя в качестве граждан, обладающих правами, что является важным признаком гражданского общества. Но такое самоощущение не было характерно для всего населения. Речь здесь идёт, в частности, о свободных женщинах, которые в античных полисах чаще всего были исключены из общественной жизни. Что касается второго этапа, то, действительно, средневековые порождало тенденции к групповой самоорганизации в обществе, например, в виде цеховых объединений, торговых и политических союзов городов. Эти процессы можно рассматривать в качестве ростков гражданского общества. Но вряд ли можно полностью согласиться с мнением Чичерина о ничтожной роли средневекового государства. Ведь даже возникновение названных элементов общественной консолидации происходило не только с ведома государства, но и зачастую предполагало его одобрение.

Чичерин исследует гражданское общество не только в аспекте исторического развития, но и как сложную социальную систему. В таком качестве оно трактуется как общественный союз наряду с семьёй, церковью и государством.

Интересы, взаимодействующие в гражданском обществе, подразделяются учёным на две группы: материальные интересы, порождающие экономическую жизнь общества, и духовные интересы, содержание которых есть свободный обмен мыслями и чувствами, духовная деятельность людей.

Наиболее многообразными признаются экономические отношения, образующие бытие «экономического общества», которое трактуется как часть гражданского об-

щества. К возникновению экономических отношений ведут личные или групповые экономические интересы людей. Эти отношения составляют содержание экономической жизни общества.

Материальное основание жизни гражданского общества обоснованно усматривается Чичериным в частной собственности, а юридическое – в гражданско-правовом договоре, назначение которого быть «основной юридической нормой для всякого взаимодействия единичных волей» [3, с. 56].

Чичерин всесторонне исследует проблемы взаимодействия экономической жизни гражданского общества и государства как верховного носителя власти. Анализируя реальные и потенциальные связи государственной власти и частной собственности, философ детально разрабатывает наиболее перспективные направления в их развитии, утверждая необходимость сочетания ценностей экономической свободы личности и общественных корпораций с ценностями государственного регулирования экономики, правопорядка и общественной пользы.

Исходя из либерального примата свободы, он считает недопустимым установление контроля над экономическими отношениями. Подобный контроль ущемлял бы личный интерес, который состоит в стремлении к материальным благам и удовлетворению материальных потребностей, что является неотъемлемым правом личности. Поэтому ни государство, ни даже институты гражданского общества не должны ограничивать экономическую свободу личности, в частности, препятствовать ей распоряжаться имуществом, заниматься полезной производственной деятельностью. Такую позицию Чичерина известный исследователь его творчества В.Д. Зорькин справедливо оценивает как «экономический либерализм» [1, с. 41].

Стремление к целостному исследованию гражданского общества привело Чи-

черина к анализу проблемы неравенства. Оно признаётся объективной общественной характеристикой. Чичерин убеждён, что общество обречено на неравенство людей, поскольку оно является платой за изначальную свободу. Поскольку свобода индифферентна к неравенству способностей, статуса, обстоятельств, следовательно, она не предполагает механизмов для нивелировки этого, а значит, и результатов деятельности. Таким образом, для учёного, выступающего поборником свободы выбора в рамках закона, материальное неравенство есть результат свободного выбора, а неравенство капитала, как основного экономического проявления собственности, выводится из природного физического и духовного неравенства людей. Именно поэтому Чичерин отстаивает идею объективности стратифицированного устройства общества.

В концепции Чичерина значительное место занимает исследование общественных классов, корпораций, сословий, которые признаются в качестве существенных частей гражданского общества.

Общественные классы трактуются как естественно сформировавшиеся социальные группы. Представляется, что наиболее важной и актуальной составляющей в исследовании общественных классов стало выяснение их социально-экономических и политических функций, способности или неспособности содействовать стабильному развитию общества и социальному миру.

В самом общем виде классификация общественных классов, предложенная Чичериным, выглядит следующим образом. В экономическом отношении выделяются богатые, средний класс и бедные. По отношению к власти выделяются властвующие и подвластные (подчинённые) общественные классы. Уточняется, что властвующие классы – это практически всегда одновременно богатые и образованные члены общества, поскольку богатство стало тем

условием, которое открыло им путь к образованию, а подвластные – это, соответственно, бедные и необразованные.

Характеризуя многообразие классов, учёный использует также понятия «аристократия» – для обозначения элитарных экономических, политических, интеллектуальных общественных классов и «демократия» – для обозначения среднего класса и простого народа.

Общественная роль аристократии усматривается в том, что она призвана управлять, а также быть основным создателем и носителем научных знаний и художественных ценностей.

Средние классы рассматриваются как переходные от демократии к аристократии. Чичерин верно отмечает их многоликость в имущественном, образовательном и духовном аспектах. Понимая, что имущественное неравенство и вытекающее из него любое другое создаёт угрозу стабильности общества, учёный считает, что формирование и численный рост среднего класса может здесь многое решить. Именно поэтому социально-исторические возможности среднего класса оцениваются весьма высоко: он трактуется как потенциальная стабилизирующая социальная сила, а «в нормальном его развитии заключается истинное разрешение социального вопроса, возбуждаемого борьбою классов» [4, с. 212].

Бедные общественные классы – пролетарии и крестьяне, живущие по преимуществу своим физическим трудом, хотя и составляют массу населения, всё же не могут претендовать на значимую общественную роль. Это происходит по объективным обстоятельствам: в связи с отсутствием состояния, которое обеспечивает самостоятельность и независимость, а также в силу малообразованности, а следовательно отсутствием понимания задач общественной и государственной жизни.

Существенной особенностью исследования проблемы общественных классов

представляется её рассмотрение в тесной связи с проблемой образования. Согласно Чичерину, при «распределении» образования в обществе естественным является неравенство как следствие имущественного неравенства. Из этого положения выводится объективность и разумность различия в праве на управление для разных классов, что, по сути, есть признание политического неравенства. Образование, полагает Чичерин, распространяется в обществе неравномерно, следовательно, руководящей силой общества должна быть самая образованная его часть, то есть богатые классы.

Принимая во внимание только эту идею Чичерина, его можно было бы обвинить в дворянском высокомерии. Но в том-то и дело, что в определении места и роли каждого класса в общественной жизни учёный был одинаково строг и критичен и к бедным, и к богатым. Так, он подчёркивает, что «богатство избавляет от труда, вследствие чего на вершинах общества нередко встречается скудность умственного развития» [4, с. 216]. Здесь Чичерин абсолютно прав: образованность не наследуется, как имущество, а является результатом собственного труда человека.

По-иному в этом смысле оцениваются учёным средние классы. В средних классах с достатком соединяется труд и деятельная активность. В обществах, где развита политическая жизнь, лучшие представители этих слоёв могут попасть в ряды политической элиты. Таким образом, леность богатых и активность средних слоёв могут обеспечить условия для ротации верхов, оптимизировать сочетание количества и качества в правящих слоях и реализовать идею народного представительства в них.

По сути дела, в рассуждениях Чичерина ставка делается (в духе либерально-консервативного эгоцентризма) на деятельно-личностное начало в решении вопроса о демократической составляющей власти. Представители родовой аристократии

лишь тогда становятся политической элитой, когда при унаследованном богатстве сохраняют живые политические интересы и энергию действия. Представители средних классов обеспечивают себе право быть среди элиты своей личной активностью, трудолюбием и их результатом – материальным достатком и образованностью. Пролетарии же, чьё имущественное положение и умственное развитие стоят на самой низкой ступени, не доросли ещё до того необходимого состояния, чтобы стать (благодаря только количеству) правящим классом.

В разнообразных отношениях и сложной структуре гражданского общества Чичерин выделяет различного рода корпорации. Они трактуются как относительно поздние частные самоорганизующиеся структуры, возникающие в основном в средневековые и получающие распространение в новое время.

Отмечая многообразие корпораций, учёный указывает, что наибольшее распространение получили производственные и профессиональные корпорации. Примечательно, что даже церковь, поскольку она обладает имуществом и, следовательно, является юридическим лицом, рассматривается как гражданская корпорация. Общим для разнообразных видов корпораций является то, что через них «люди сближаются в тесном кругу общих им интересов, одинаково всем знакомых. <...> В государственной жизни корпоративная связь служит школой независимости и самостоятельности» [4, с. 219-220]. Впрочем, для Чичерина, отрицающего любое насилие, так как оно есть покушение на свободу, и приветствующего гражданский мир, чрезвычайно важно, что через корпоративную связь люди знакомятся с условиями общественной жизни, с необходимостью сделок, уступок, с потребностью осторожности и постепенности в деятельности. В этом он видит условие, исключаящее революции.

Органично соединяя частные и общественные интересы, корпорации, являясь производением и принадлежностью гражданского общества, могут стать органами для государственных целей.

Существенным структурно-функциональным элементом гражданского общества в анализируемой концепции предстают сословия. Для Чичерина сословия – это части гражданского общества, соответствующие потребностям целого. Сословия трактуются как социальные группы, разделённые не только естественными условиями и обстоятельствами жизни, но и юридическими границами. Именно сословия, а не корпорации, признаются выразителями сходных интересов и целей лиц, живущих на ограниченных пространствах. В них концентрация общих интересов выше, чем в корпорациях, поэтому учёный рассматривает сословия как феномен, обеспечивающий переход от гражданского общества к государству как высшему общественному союзу.

Важными элементами жизни гражданского общества Чичерин считает религию и просвещение. Признавая свободу совести, делая различие между светским и религиозным началами социальной жизни, учёный объединяет религию и просвещение, так сказать, функционально.

Роль религии признаётся чрезвычайно важной для преодоления классовой борьбы, разрушающей целостность социума. Религия призвана вносить в общество нравственное начало, охранять традиционные ценности, беречь от анархических умонастроений и действий. Ядро культурно-исторической ценности религии усматривается в том, что ею «связывается и направляется человеческая совесть. Поэтому она является высшей нравственной силой на земле» [3, с. 261]. Чичерин, несомненно, прав в утверждении того, что нравственный закон находит в религии свою опору и ориентиры. Идеалы любви к ближнему

и милосердия, проповедуемые религией, консолидируют общество, смягчают нравы. Представления о грехе, удерживающие человека от потенциального зла, способствуют распространению добра. Объективно полезным для общества вполне правомерно признаётся дисциплинирующая и организующая роль института церкви. Следовательно, религия важна для всего общественного порядка, для прочности всей социальной организации.

Просвещение призвано нести людям «истинные понятия об обществе, о его задачах и о тех средствах, которые способны вести к общей цели» [4, с. 214]. Важной и социально значимой, в том числе для современного общества, представляется и идея Чичерина о том, что просвещение способствует общественной стабильности, устанавливая гармонию между умственным развитием и материальным положением, сдерживает разрушительные стремления людей, помогая им понять ценность социального мира.

Таким образом, в своих основных социальных функциях религия и просвещение эксплицируются как целесообразный союз противоположностей: религия представляет консервативное начало, смиряющее людей через понятия «грешно», «стыдно», а светское просвещение олицетворяет прогрессивное начало, распространяя истинные знания и здравые понятия.

Чичерин не оставляет без внимания и такую сторону бытия гражданского общества, как благотворительность. Признавая значение этого социального феномена, учёный трактует благотворительность как искреннее действие, в котором проявляется человеческая солидарность, которое нравственно возвышает не только благотворителя, но и получающего помощь, ибо «бедный, получая материальную помощь, возвышается нравственно чувством благодарности» [4, с. 213]. Заметим, что так бывает не всегда. Нередко благотвори-

тельность воспринимается теми, кто получает помощь, как нечто должное, порождая негативное явление социального иждивенчества.

Не утратила своей актуальности идея Чичерина о многопартийности как необходимой составляющей политической жизни гражданского общества. Многопартийность эксплицируется в качестве неизбежной перспективы развития цивилизованного политического бытия. Идеалом государственной власти Чичерин признаёт конституционную монархию, где парламентское представительство обеспечивают зрелые партии, осознавшие ценность сильного единого государства, основанного на законе и справедливости. Поэтому он не без оснований считает, что парламентское правление невозможно, пока партии полностью не институционализировались и не доказали свою способность управлять государством.

Таким образом, очевидно, что в концепции гражданского общества, сформулированной Чичериным, отчётливо выражены не утратившие своего значения либерально-консервативные идеи. Учёный выступает за расширение возможностей развития, за личную инициативу как основу общественного развития, сводит к минимуму организации и регламенты, идущие от государственной системы и тормозящие инициативу личности. В этом смысле в условиях нынешней российской действительности идеи Б.Н. Чичерина звучат исключительно современно.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Зорькин В.Д. Чичерин. – М.: Юридическая литература, 1984. – 112 с.
2. Чичерин Б.Н. История политических учений. – Т. 3. СПб.: РХГА, 2010. – 784 с.
3. Чичерин Б.Н. Социология. – Тамбов: ТОГУП «Тамбовполиграфиздат», 2004. – 468 с.
4. Чичерин Б.Н. Философия права // Чичерин Б.Н. Философия права. – СПб.: Наука, 1998. – С. 21–258.

УДК 13; 130.3; 130.12

Неганов В.В.

Московский университет Министерства внутренних дел России

ТЕЛЕОЛОГИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ

V. Neganov

Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia

TELEOLOGY OF HUMAN ORIGIN IN THE PHILOSOPHICAL TRADITION OF CAPPADOCIAN SCHOOL

Аннотация. В статье систематизирована и проанализирована философская полемика о происхождении и цели существования человека в творениях мыслителей Каппадокийской школы, в философских системах античности и раннехристианского наследия. Учение каппадокийцев о человеке – это способ согласования вопросов разума и парадоксов веры, совокупное исследование мира и человека с точки зрения провиденциальной телеологии. Телеологический антропоцентризм, телеологическое восприятие мира – определяющее для всех отцов, а для средневековой ментальности составляет историческую и метафизическую телеологию.

Ключевые слова: философия, человек, метафизика, телеология, антропоцентризм, каппадокийцы.

Abstract. The article systematizes and analyzes the philosophical argument on the origin and purpose of human existence in the works of Cappadocian school thinkers, philosophical systems of antiquity and early Christian heritage. The doctrine of the Cappadocians concerning humans is a way to agree on the matters of reason and paradoxes of faith, a combined study of man and the world in terms of providential teleology. Teleological anthropocentrism and teleological view of the world are essential for all thinkers and laid the basis of historical and metaphysical teleology for medieval mentality.

Key words: philosophy, human being, metaphysics, teleology, anthropocentrism, Cappadocians.

Космогония и антропогония тесно взаимосвязаны во всех мифологиях и философских системах античности. В период развития патристики популярность приобрела платоническая концепция, согласно которой человек – есть прежде всего душа, и ум (*νοῦς*) составляет в нём самое существенное [7, с. 13]. Благодаря божественному элементу в себе человек может познавать Божество, которое является источником его происхождения. При этом языческая философская мысль всё больше приближалась к монотеизму. Правда, как и для Аристотеля, для большинства средних платоников Бог «находится в числе первых причин и есть одно из начал» [1], но Он мыслится, безусловно, более реальным, чем ноуменальный мир, образующийся лишь при условии божественного воздействия на материю. В александрийском же учении, особенно у александрийских иудеев, материя и всё сущее были подчинены единому Богу абсолютно. Стоическая теология также тяготела к монотеизму. Так, у Эпиктета Судьба, или Промысел, является «скорее личностным трансцендентным Богом, нежели безличностным Божественным дыханием» [2, с. 162]. Марк Аврелий называл повиновение Разуму повиновением Богу. В связи с этим не удивительно, что ко времени торжества христианства в IV в. человек в философии всё чаще определяется преимущественно с точки зрения его отношения к Богу и вне этого отношения практически не рассматривается.

© Неганов В.В., 2012.

Философская полемика о происхождении человека и цели его существования развернулась во II – III вв. между гностиками, платониками и христианами. Гностики были первоприемниками античного синкретизма. Если следовать суждению Аристотеля, что всякий любитель мифов есть в своём роде философ, так как руководствуется чувством удивления [1], то теоретики гностицизма были выдающимися философами, хотя их философия носила в значительной степени иррациональный характер. Они не только любили мифы, но и сочиняли их, смешивая религиозные идеи с философскими, а также добавляя многое и от себя. Родословную человека гностики возводили к самой бездне Божества. «Первый, кто появился в бесконечности, прежде всего, – писал Евгност, – это саморастущий, самосоздающий Отец, совершенный в неизреченном свете. В начале Он задумал дать своему подобию (ὁμοίωμα) прийти в бытие в качестве великой силы. Немедленно начало этого Света показало себя бессмертным, андрогинным Человеком»; цит. по: [7, с. 14]. Однако не всякий человек причастен этому первообразу, а лишь тот, кто «духовен» (πνευματικός). Отчасти, через исполнение заповедей, ему может соответствовать и «душевный» (ψυχικός) человек, который не способен взойти на вершины гносиса. И совершенно безнадёжен, ибо чужд плероме (πλήρωμα – полнота) духовного благобытия, человек плотский, материальный (ὕλικός). Гностики утверждали онтологическое неравенство всех людей, более того – отрицали их соестественность. Главной целью гносиса было познание Бога и спасение «духовных», а главной задачей при построении систем – теодицея, как выход ума за пределы обманчивого мира добра и зла в пространство абсолютного блага. Зло есть следствие распада плеромы, своего рода сбой и ошибка в алгоритме развёртывания ноуменального мира, порождающий

целое множество бесполезных и вредных созданий, среди которых – «плотные» люди. Но, так как в заложниках у зла оказывается сама Премудрость (София), необходимый элемент плеромы, уничтожение зла неизбежно, и возвращение «гностиков» к небесному Отцу представляет собой завершающий акт этой космической драмы. Таким образом, гностицизм во всём своём многообразии был религией спасения, и это составляло его сходство с церковным христианством.

Платоников и других «эллинов» равно раздражало в гностиках и христианах деление всего человечества на две неравные части, одна из которых принадлежит к «спасаемым», а другая – к «погибающим». Если гностицизм и христианство рассматривали проблему зла исходя из задач теодицеи, то языческие мыслители больше заботились об оправдании космоса. Единое, с их точки зрения, непричастно распаду и не порождает ничего двусмысленного, способного на экзистенциальное раздвоение между добром и злом. В торжественном порядке, не убывая и не истощаясь, оно производит путём «исхождения» (πρόοδος, emanatio), или своего рода излучения, подобного солнечному [9], сначала Ум, созерцающий вечно сущие Идеи, а затем Душу, воплощающую эти идеи в бытовании живых существ и материи, которая сама по себе представляет чистую лишённость [7, с. 15], способную только к хаосу [10].

Таким образом, природа в своей сущности единообразна, и все живые существа причастны Благу: им надо лишь познать это и проявить волю к созерцанию. В своей антропологии философ предшествовавшего каппадокийцам III века Плотин «часто настаивает на тождестве высшей части души с Божественным Умом. Мы – больше, чем «человек», и больше, чем «душа». В нашем возвращении к высшему мы можем удалить наше более низкое человеческое и стать теми, каковыми мы являемся по пра-

ву и в некотором смысле никогда не прекращали быть, Божественным Умом, который также есть Всё, безграничная тотальность действительного бытия» [2, с. 202-203].

В этой гуманистической установке, подчёркивающей идеальное величие человека и принципиальное (хотя и никогда не осуществляющееся в действительности) равенство всех людей, нельзя упустить одной существенной особенности: чтобы стать тем, кем он должен быть, человек должен перестать быть человеком. Ему надлежит отрешиться от всего, с чем он связан случайными узами земного бытия, обратить сознание на вечный мир Идей и слиться с Умом. Таким образом, значительный пласт бытия – а именно бытия исторического, конкретного, текущего – вычеркивался неоплатониками из сферы философских интересов, становился лишним балластом в процессе постижения истины. Похожим образом рассуждали в III в. мыслители христианской Александрии, особенно Ориген. Для него равенство, качественное тождество духовных существ, было ещё более важным постулатом, чем для Плотина. Весь материальный мир Ориген считал временным, по своему происхождению случайным (обусловленным исключительно падением духов с умопостигаемого «неба») феноменом, и ждал конца истории как всеобщего восстановления в созерцании даже не мира Идей, а Самого Сущего. В александрийском «альянсе между христианством и неоплатонизмом» наиболее существенным являлся гуманистический элемент [7, с. 16].

Но далеко не все христиане принимали такую антропологию, которая неминуемо замыкалась в античном циклическом круге: ведь «восстановленные» в первоначальное состояние вечно сущие твари могли бы неисчислимо количество раз пасть снова в различные меры зла. Если же от человека ожидается какое-то постоянство, которого он способен достичь, исчерпав некий

лимит времени, то способности мыслить, созерцать и делать свободный выбор отнюдь не могут исчерпывать сущностных характеристик его природы. «Некоторые думали, – писал Диодор Тарсский в начале IV в., – что сотворение человека как образа Божьего относится к невидимости души. Но они не принимали во внимание, что ангелы и даже демоны также невидимы. В каком же смысле человек есть образ Божий? По своему владычеству [над видимым миром]»; [цит. по: 7, с. 17]. Положение человека в космосе, а не изъятие его из космоса, – вот прочное основание антропологии, альтернативной неоплатонической.

Для сирийских и малоазийских богословов человек есть прах, одушевлённый дыханием Бога. «Поэтому, – рассуждает Феофил Антиохийский в послании к Автолику, – весьма многими душа названа бессмертной». Но душа не бессмертна по существу, хотя её нельзя назвать и смертной: она, прежде всего, свободна. Это значит, что человек, будучи некоторым одушевлённым количеством вещества, способен к развитию, формированию. Он может «стать Богом», следуя заповедям своего Создателя, и может погибнуть, злоупотребив имеющейся у него нравственной свободой. По учению Иринея Лионского, бессмертие является следствием торжества в душе чувства благодарности Творцу [6].

Таким образом, человек прежде всего историчен, и в его лице вся материальная тварь предстает Богу как история, как процесс, имеющий славное начало и ещё более славный конец, а целью – становление в добре путём испытания воли. Для этой христианской мысли, менее затронутой влиянием эллинизма, нет более дикого положения, чем то, что тварь (прах – $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) может быть совечна Богу. Тварь, имея сугубо временное бытие, возникла однажды путём актуализации Слова, Сущего в Отце. Этот акт можно было бы назвать спонтанным, немотивированным. Но он испол-

нен любви, мудрости и заботы. Традиция св. Иринея «поднимает человека на максимальную высоту, так как ищет Божественную славу в живом (то есть состоящем из души и тела) человеке»; цит. по: [7, с. 18]. В силу своей связи со Словом человек может, хотя он и является всего лишь прахом, предстоять Богу: так, именно Слово «ходило» по Раю и «беседовало» с первозданным Адамом.

Неоплатоническая, в том числе христианская, антропология была слишком эллинизирована по сравнению с новозаветной литературой; учение о человеке апологетов и сирийских богословов было недостаточно разработанным философски, во многих пунктах даже наивным. Каппадокийцы должны были выстроить новое здание антропологии, воздавая должное и возвышенному идеализму, и космо-историческому реализму. Подобно тому, как в жизни они совмещали научно-философскую деятельность с аскетической наукой, разработанной совсем не александрийцами, так и в теории философская терминология у них эксплицировалась на выполнение задач каждодневной пастырской работы и на проповедь о воплощении в жизнь заповедей Христа.

Христианские рассуждения о Боге Э. Кэмерон называет «риторикой парадоксов» [7, с. 18]. Учение каппадокийцев о человеке было способом согласования вопросов разума и парадоксов веры как целесообразности в космосе, восхождения к Богу-Творцу, через рассмотрение Его творений концентрированность вокруг человека, показывая, как Откровение приводит к совершенству истины, доступной человеческому разуму. Василий Великий трактует всю природу как «дидактическое иносказание и поучение человеку»: «Телеологический антропоцентризм достигает здесь своей высшей точки – природа рассматривается как устроенная не только ради потребительских и эстетических нужд че-

ловека, но и ради его нравственного воспитания» [5, с. 250]. Антропологические проблемы решаются всеми каппадокийцами исходя из идеи Промысла, или Провидения (πρόνοια). Данная концепция была уже к тому времени глубоко разработана в христианстве. Бог сотворил мир, предвидя и возможное падение человека, и пути его восстановления. Таким образом, свободная воля была заранее учтена. Из этого начала происходят «Идеи», по которым происходило творение: они производны от взаимоотношений Бога и человека. Теория Идеи как вечных сущностей здесь отвергается. Для каппадокийцев любая Идея «является истинной в той мере, в которой она является прозрачной», то есть открывает замысел Творца. Следовательно, не познание природы в её частных явлениях, а познание телеологических связей приближает к цели умственной деятельности: «если сие изучим, то познаем себя самих, уведем Бога...»; цит. по: [7, с. 20]. Именно в этом смысле толкует св. Василий слова апостола Павла: «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20).

Традиция такого восхождения к теологии от антропологии была воспринята богословами IV в. из периода апологетов. Отчасти эта традиция восходит к стоическому платонизму Посидония, который «первым выразил чёткую концепцию, присущую во многом ранней греческой мысли, что человек является «мостом», посредником между двумя мирами, высшим и низшим, между животным и божеством» [1, с. 160]. Посидоний, главным образом в учении о богопознании, оказал влияние на трактат Григория Нисского «Об устройении человека» [7, с. 20]. Однако учение самого Посидония, насколько оно поддаётся реконструкции, было во многом проникнуто пантеизмом; кроме того, влияние этого мыслителя на развитие среднего платонизма в целом в настоящее время признаётся весьма огра-

ническим [4, с. 114-117]. Значительно в большей степени помогли каппадокийцам освоить греческую философскую терминологию александрийцы: Филон, Климент и Ориген. В этом смысле можно даже говорить об их следовании в русле александрийской мысли [11, с. 656-657].

Василий Кесарийский «строил широкую теоцентрическую картину космического бытия <...> Телеологическая концепция Аристотеля при теоцентрическом её переосмыслении (разумеется, не только у св. Василия) трансформирует его имманентную телеологию в телеологию трансцендентную. Вся природа становится результатом искусства, произведением Логоса трансцендентного Мастера. Телеологическое восприятие мира – определяющее для всех отцов, а после них и для средневековой ментальности» [12, с. 55]. Мир, понимаемый как «училище разумных душ, в котором преподаётся им Боговедение и через видимое и чувственное руководит к созерцанию невидимого», конечно, имеет не только историческую, но и метафизическую телеологию. И та, и другая органично связаны между собой посредством законов природы, действие которых направляется Творцом. Углубляющийся в познание этих законов углубляется в познание Творца [7, с. 21]. Но здесь не циклическая модель вселенной, которая всегда пребывает в одних и тех же, сменяющих друг друга, состояниях. И первозданный мир был иным, и «будущий век» будет иной. Однако всё нужное для человека заготовлено с самого начала, и существующего теперь достаточно для познания, которое продолжится в будущем. Здесь можно задать вопрос о том, чем в первую очередь является такое познание Бога из телеологии человека: рассудочным познанием, обнаруживающим «место всякой вещи под Солнцем» по её предназначению и отношению к другим вещам, или созерцанием Идей, стоящих за единичными вещами, или, наконец, эстетическим

созерцанием красоты, заключённой в единичных вещах. Последнее означало бы, что возможно некое «сочувствие» между Богом и человеком (в их восприятии космоса), тогда как первое ограничивает сферу мистического познания классификацией благ, полученных тварью от Творца. В Схолии на труды св. Григория Богослова преп. Максим Исповедник приводит высказывание Пантена Александрийского (II в.), которое характеризует александрийское понимание данного вопроса: «Бог чувственные вещи познаёт не чувством, и умопостигаемые – не интеллектом. Ибо невероятно, чтобы Тот, Который превыше всех существующих вещей, воспринимал существующие вещи в соответствии с их существованием. Мы утверждаем, что Он познаёт существующие вещи как акты Его собственной воли»; цит. по: [7, с. 22]. Соответственно, и человек познаёт Бога не из какой-то общей среды между тварным и нетварным, а исключительно по воле Божией.

Каппадокийцы также уделяли этому вопросу внимание и стремились определить богопознание, сохраняя как трансцендентность, так и имманентность, одинаково важные для полноты христианской истины. «Мне желательно, – указывает св. Василий Великий, – твёрже укоренить в тебе удивление к твари, чтобы ты, где ни находишься... всегда возобновлял в себе ясное воспоминание о Творце»; цит. по: [7]. Познание творений как мыслей Бога должно в перспективе давать познание самого Ума Бога. Василий Кесарийский уделял преимущественное внимание связям между вещами, структуре космоса, не упоминая об Идеях как отдельных сущностях и всегда подчёркивая относительность, мимолётность всякой частной красоты. Хороший пример представляет его рассуждение о море. Созерцая первозданный вид моря, Бог наслаждался не блеском волн, а общим течением видимых и подземных вод, со-

единённых между собой, а также пребывающих в постоянном круговороте с водами небесными, восходящими под действием солнечного тепла и затем снова нисходящими на землю: «Если море прекрасно и достойно похвалы пред Богом, то не гораздо ли прекраснее собрание такой Церкви, в которой, подобно волне, ударяющей в берег, совокупный глас мужей, жён и младенцев воссылается к Богу в наших к Нему молитвах? Глубокая тишина хранит её неизблемою, потому что лукавые духи не возмogli возбудить её еретическими учениями»; [цит. по: 7, с. 23].

Но если премудрость Создателя видна из употребительности всех вещей на пользу человеку, то тем более она видна из того, что все эти вещи, будучи утилитарными по замыслу, являются прекрасными по исполнению. И всё-таки ни рассудок, ни тонкое эстетическое восприятие сами собой не приближают к Богу. Для их правильного использования нужно выполнить библейское правило: «Внемли себе» (πρόσεχε σεαυτῷ) (Втор. 4, 9; 15, 9). Эта максима так напоминает сократовское требование, прочитанное учителем Платона на фронтоне Дельфийского храма, «Познай самого себя» (γνῶθι σε αὐτόν), что Ярослав Пеликан даже говорит о «христианском сократизме» каппадокийцев. Самопознание все Отцы Церкви принимали «как исходный пункт и основной принцип всякого человеческого познания и нравственной деятельности» [2, с. 176]. Так трактует слова Моисея св. Григорий Нисский: «Знание самого себя бывает средством очищения грехов, происходящих от неведения». Но в библейском изречении «Внемли себе» (Втор. 4, 9; 15, 9) присутствует особый смысл, который не был понятен языческим философам с их интеллектуалистским подходом к аскезе. «Не своди глаз с противника... – пишет св. Василий. – В борьбе ратоборствуй с невидимыми врагами. Слово требует, чтобы таков ты был в жизни, не расслабевал, не

предавался сну, но трезвенно и бодрственно стоял за себя»; цит. по: [7]. Если Сократ говорит о «внутреннем голосе», а Платон – о познании человеком своей духовной сущности, то каппадокиец – о монашеском принципе «бдения» над «помыслом»: борьбе с мыслями, имеющими инородное для человека духовное происхождение, и внутреннем молчании. Тогда, при прочих необходимых условиях христианской жизни, «как бы с вершины горы, с высоты ума созерцаются мир и благоустройство мира, а чрез них и сам Бог; а также созерцаются дела житейские и их малоценность». В данном случае «чрез» означает скорее «сквозь», чем «посредством». Ибо «если внемлешь себе, – писал св. Василий Великий, – ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве Вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»; [цит. по: 7, с. 24].

Из рассмотренного выше можно сделать выводы, что представители Каппадокийской школы внимательно относились к телеологии комплексного строения человека и усматривали в ней доказательства причинности единой Божественной воли, пользуясь при этом и философскими понятиями, и Библейским Откровением как руководящим принципом. Согласно святоотеческому учению, Божественная воля в неизменно действующих законах природы, и сила Бога, действующая в Его Промысле, участвует во всех процессах физической жизни и содержит каждый шаг жизни человека. Одна из функций Промысла состоит в том, чтобы вести человека через живую веру в Спасителя к блаженной вечности, указывая пути жизни на земле: «Я свет пришел в мир, чтобы всякий, верующий в Меня, не оставался во тьме» (Ин. 12, 46). При этом раскрывается механизм синергии – совместного свободно-промыслительного Божественного и свободно-человеческого делания, совершающего

спасение. Промысел Бога ведёт людей таким образом, чтобы в наибольшей полноте раскрылось нравственное содержание их жизни. Намеренное противодействие воле Бога и действию Его Промысла со стороны человека является нарушением законов бытия. Таким способом совокупное исследование мира и человека, с точки зрения провиденциальной телеологии, обусловленной Промыслом Божиим, по воле человека даёт возможность Богоуподобления [3, с. 183-185]. Такое исследование, по мысли св. Григория Нисского, даёт познание образа действий Бога-Творца и подражание (μίμησις) Ему [7, с. 30].

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 – идеального, невинного; настоящего – греховного и будущего – возрождённого», а также важности различения этих состояний человеческой природы и соответствующих им изменений, которые «не были ещё достаточно раскрыты церковными писателями» [4, 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.

Актуальный во все периоды истории вопрос о связи телеологической проблематики и антропологического учения о нравственном совершенствовании, а также его философское осмысление в творе-

ниях мыслителей каппадокийской школы представляется как пример использования философии в зрелой патристике «золотого века», потребовавший размежевания и заимствованных идей, и оригинальных философских положений библейского мировоззрения. Не случайно зачастую философские и религиозные мотивы в творчестве каппадокийцев составляли единое целое, что особенно ярко прослеживается в разделах, посвящённых исследованию всегда актуальных этических проблем.

Таким образом, на основании исследования и анализа философского наследия Каппадокийской школы отчётливо прослеживается доминирующая тенденция: философия продолжает быть важной частью христианской проповеди, хотя и не является руководящим началом при построении христианского мировоззрения.

В свою очередь, и в настоящее время связь философской традиции и современности представляется нам гораздо очевиднее и актуальнее как в научно-исторической перспективе, так и в современно-практическом контексте. Исследование каппадокийской антропологии позволяет не только представить соотношение философии и библейской веры как соотношение научного языка, позволяющего выработать точную терминологию, и религиозного смысла, выражаемого средствами этого языка, но выявить и сформулировать основные проблемы целеполагания и смыслообразования, которые всегда являлись и будут являться ключевыми как для каждого отдельного человека, так и для общества в целом, выражая и отображая степень и меру его духовно-нравственной зрелости.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – (Антология мысли). (Перевод в редакции 1934 г.). – 608 с.
2. Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – 256 с.

3. Байдакова М.Ю. Проблема воли в христианской антропологии. – М., 2010. – 288 с.
4. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // В кн.: Немезий Эмесский. О природе человека. – М.: Канон + РООИ “Реабилитация”, 1998. – 464 с.
5. Диллон Дж. Средние платоники // Серия: Античная библиотека. – СПб.: Алетейя, 2002. – 256 с.
6. Ириней Лионский, св. Творения. – М.: Паломник; Благовест, 1996. – 622 с.
7. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
8. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб.: Изд-во “ЦИОР”, 2000. – 652 с.
9. Платон. Государство. Кн. II // Перевод А.Н. Егунова // В кн.: Платон. Собрание сочинений: В 3-х т. – Т. 3 (1). – М., 1971. – 357 с.
10. Платон Афинский. Тимей. Собрание сочинений: В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.
11. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: УРСС, 2006. – 1008 с.
12. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 352 с.

УДК 1(091)

Петухова И.А.

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

**А.А. КОЗЛОВ О ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ПОТЕНЦИАЛЕ
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ**

I. Petukhova

Academy of Professional Development and Retraining of Educators (Moscow)

**A.A. KOZLOV ON SPIRITUAL AND MORAL POTENTIAL OF HISTORICAL
AND PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE**

Аннотация. В статье излагается точка зрения русского философа XIX в. А.А. Козлова на наличие нравственного потенциала историко-философского знания в достижении социально значимой цели – духовно-нравственного образования человеческой личности. Для достижения этой цели А.А. Козлов разработал собственную методологию (с преимущественным использованием метода диалога) в рамках философской теории «панпсихизм». Наличие в учении А.А. Козлова истины, воплощённой в единой Верховной субстанции, является необходимым условием духовно-нравственного развития человека.

Ключевые слова: А.А. Козлов, история философии, духовно-нравственный потенциал историко-философского знания, методология, панпсихизм, самопознание, экзистенция.

Abstract. The article provides the view of the Rus-

sian 19th century philosopher A.A. Kozlov on the moral potential of historical and philosophical knowledge in reaching a socially important goal – spiritual and moral education of a person. To achieve this A.A. Kozlov developed his own methodology (using mainly the method of a dialogue) within panpsychism philosophical theory. According to A.A. Kozlov's doctrine the presence of the Truth embodied in a uniform Supreme substance is a necessary condition for human's spiritual and moral development.

Key words: A.A. Kozlov, the history of philosophy, spiritual and moral potential of historical and philosophical knowledge, methodology, panpsychism, self-knowledge, existence.

Актуальной, основополагающей для современной гуманитарной эпистемологии, является центральная проблема историко-философского поиска Алексея Александровича Козлова (1831-1901 гг.): вопрос о том, как возможно знание и как научное знание соотносится с самим человеком, субъектом историко-философского процесса. В этот поиск входит определение критериев и разработка методологии историко-философского исследования, определение специфики истории философии как самостоятельной области социально-гуманитарного знания, обладающего духовно-нравственным потенциалом.

Основной движущей силой в творчестве А.А. Козлова послужил собственный духовно-нравственный поиск возможности совершенствования человеческой личности путём изучения истории философии, т. е. поиск философского пути воспитания нравственного человека. На основании экзистенциального опыта в процессе самопознания он пришёл к пониманию человека как монистического центра мира, выстроил философскую теорию «панпсихизм» и собственную историко-философскую концепцию.

Из опыта первого периода своей жизни (1831-1870 гг.) А.А. Козлов вынес убежденность в том, что решение экономических и социальных проблем не меняет самого человека, а, скорее, зависит от него. Для решения внутренних проблем человеческой личности необходимы более глубокое знание человеческой природы, представление о деятельности его сознания и его взаимодействии с окружающим миром, а также понимание природы бытия. К таким размышлениям его подтолкнуло изучение философских трудов А. Шопенгауэра, с которыми он впервые познакомился в 1869 г.

К началу второго периода своей жизни (1871-1886 гг.) А.А. Козлов осознал потребность человека в собственном духовно-нравственном развитии. Он увидел путь преодоления политического и нравственного кризиса современного европейского общества в укреплении позиций философии как науки, так как именно она, по А.А. Козлову, может выработать общую идею, способную объединить лучшие силы общества, которые, в свою очередь, смогут остановить кризисные тенденции. Он утверждал, что «культура философии в обществе есть самая важная опора против всяческих «-измов», которые, как односторонности, должны быть непременно упразднены философским синтезом и должны утонуть в едином мирозерцании» [6, XIV]. И сравнил философию с ветвистым деревом, которое должно развиваться непременно в условиях свободы творчества.

Отстаивая важную роль философии в общественной, культурной и научной жизни, А.А. Козлов воспринимал её, прежде всего, как науку, способную развить способности человека и воспитать в нём духовность, удовлетворяя нравственным запросам личности.

Толчком к системному исследованию А.А. Козловым предмета философии и истории философии послужила книга

Владимира Соловьёва «Кризис западной философии» (1874 г.), где рассматривались вопросы о месте философии в современной картине мира, о взаимосвязи науки, философии и религии. Анализируя идеи немецкого философа Э. фон Гартмана, сформулированные в книге «Философия бессознательного», В. Соловьёв коснулся вопроса предмета философии как науки и заявил о невозможности её дальнейшего развития как отдельной и самостоятельной науки. А.А. Козлов принял это как вызов и вступил с ним в «диалог».

В 1875 г. А.А. Козлов опубликовал в журнале «Знание» статью «Г. Влад. Соловьёв как философ», которая была критическим отзывом на книгу В. Соловьёва «Кризис западной философии». А.А. Козлов обратился к вопросам о соотношении личного и общественного на пути познания философской истины, о степени участия инстинктивного и сознательного в процессе личностного познания, и об историческом характере процесса познания.

Философ, по А.А. Козлову, творит понятие о мире, формируя собственное мировоззрение. Придавая особое значение нравственной стороне потребности человека в поиске объективной истины, он рассмотрел в этом ракурсе используемый В. Соловьёвым термин «выдумка», предложив заменить его понятием «творчество». А.А. Козлов видел отличие «выдумки» жреца от «выдумки» клеветника лишь в конечной цели, движущей ими, в её нравственной окраске. Для него цель жреца нравственна, так как заключается в том, чтобы «очистить религиозные представления народа и дать ему истинное познание в доступной для него форме образного представления – мифа, но, однако, такой форме, которая своим содержанием соответствовала бы истинному, по мнению жреца, представлению о божестве» [2, с. 6].

Сравнивая «доли познания мира» (А.А. Козлов) личностью и обществом, раз-

личение которых он считал одной из главных задач философии и науки, А.А. Козлов подчеркнул исторический характер изменения в соотношении этих «долей». Он считал, что «чем ниже развитие народа и племени, т. е. чем сами индивидуумы его наименее обособлены, дифференцированы, тем наиболее общности у них в познании» [2, с. 3].

А.А. Козлов рассмотрел роль творческой личности в процессе изменений мифологической формы сознания: «в огромном большинстве мифов есть выдуманные элементы. Это должно было происходить тогда, когда масса народная оставалась, напр., на низкой ступени грубого фетишизма, а жрецы переходили на высшую, начинали философствовать, под богами вместо непосредственных предметов природы разуметь силы, проявляющиеся в благодетельных или вредных действиях предметов, или просто отвлечённые понятия вообще» [2, с. 6]. Таким образом, А.А. Козлов рассматривал происхождение философского знания из мифа как следствие нравственной потребности творческой личности.

В статье «Г. Влад. Соловьев как философ» А.А. Козлов впервые назвал задачей философии ответ на вопрос: «что такое мир в целом, т. е. схватить в понятиях и выразить в суждении общую связь вещей и групп вещей» [2, с. 1]. Он также упомянул, что без других наук философия как наука – «нуль», так как она оперирует тем, что частные науки передают ей, и руководится «логикой в обширном смысле, т. е. познанием, наукой о самой познающей деятельности, составляющей основу как для частных наук, так и для самой философии» [2, с. 2]. В дальнейшем он рассматривал и другие точки зрения на этот вопрос. Однако в «диалоге» с В. Соловьёвым он долгое время отказывался принимать союз философии с религией. Также в своё время А.И. Герцен в статье «Дилетантизм в науке» (1842-1843) противопоставил собственную позицию о

соединении философии с естествознанием идее славянофилов о подчинении философии религии.

Несмотря на все сомнения и размышления относительно правомерности союза философии с науками и религией, предметом философии А.А. Козлов определил «мир в целом», в центре которого стоит человек, его познавательные возможности, его нравственное развитие и взаимоотношение с миром, т. е. человеческая личность, несущая ответственность за свою деятельность и личное участие в мировых процессах.

Изучение функций человеческого сознания, а также различных форм и методов познания мира сформировало представление А.А. Козлова о личности человека, о его сознании как о центре, в котором происходит взаимодействие познаваемого и непознаваемого миров. Он предложил своё решение проблемы, поставленной И. Кантом, о связи «мира явлений» с «вещами самих в себе». Эта связь, по А.А. Козлову, – внутри человеческого сознания, его внутренний диалог. А перед человеком стоит нравственная задача: развивать своё мышление для реализации этого взаимодействия. Такое развитие поможет ему сформировать целостное мировоззрение, способствующее проникновению в тайны мировых процессов и ощущению полноты и смысла собственной жизни.

В 1885 г. А.А. Козлов был близок к созданию собственной историко-философской концепции, он искал цельное знание и опирался в своих онтологических построениях на представление о мире, объединяющем все односторонности. Однако понятие духовной субстанции ещё не легло в основу его теории. Окончательное формирование и принятие системы взглядов «панпсихизм» произошло в результате пережитого во время тяжёлой болезни опыта (1886 г.), когда, со слов его сына, в его философских воззрениях определились два основных

пункта – «сознание собственного «я» и сознание Бога» [1, с. 115].

Таким образом, в начале третьего периода (1886-1901) своей жизни А.А. Козлов ищет и находит форму для выражения цельного знания, которое формируется путём самопознания у философски мыслящей личности в результате экзистенциальной рефлексии. Он находит её в понятии духовной субстанции Г. Лейбница, принимаемая и идея плюрализма, которую отвергал в 1885 г.

Называя свою систему взглядов панпсихизмом, А.А. Козлов обосновывал использование этого термина. Философ считал, что хотя это название и встречается в философской литературе, но часто его используют вместе с идеализмом или спиритуализмом. Он видел в этом противоречие, так как в идеализме в каком-либо виде признаётся реальность материи, а А.А. Козлов её отрицал и ставил в зависимость от деятельности духовных субстанций. С другой стороны, в спиритуализме речь идёт о реальности двух начал: и материи, и духа. Но А.А. Козлов не рассматривал материю как начало. Он ставил дух неизмеримо выше и считал его единым и единственным началом мира. Поэтому русский философ решил в обозначении данного направления «обойти термины, производные от названия метафизических начал: духа и материи, и взять для того какой-нибудь другой исходный пункт» [4, с. 124]. Таким образом, панпсихизм обозначает, что центром этого холистического учения о «мире в целом» является человек, в котором происходит творческое взаимодействие двух миров – мира духа и природы, мира действительного и отражённого.

Исходным пунктом панпсихизма, как монистического учения, А.А. Козлов выбирает наше сознание, которое различает мир внутренний и мир внешний. Первый из них мы относим к себе, своей душе, а второй – к другим существам. Таким об-

разом, «один состоит из психизма, то есть из непосредственной данности нам наших состояний, которые потом, при посредстве мышления, образуют роды и виды психических состояний, распадающихся на классы: мысли, чувства, желания и ощущения. Все эти классы составляют внутренний мир, внешний же состоит из образов вещей, которые, как сказано было выше, только по-видимому чужды, а в действительности аналогичны нам. Значит, панпсихизмом я называю такое направление, в котором разоблачена первоначальная безотчётная метафизика, и в котором всё сущее признаётся психическим и в какой бы то ни было малой степени интенсивности сознательным, или, иначе, в котором отрицается бытие абсолютно-бессознательное» [4, с. 124].

Принцип монизма, в котором человеческое сознание является монистическим центром «мира в целом», подкрепляется гносеологией самопознания, опирающейся на сложное понятие бытия. А.А. Козлов поставил в основу действительного бытия духовную субстанцию. Он объяснил это так: «все эти духовные явления могут быть поняты и объяснены из бытия и деятельности духовной субстанции, свойства которой ... состоят в том, что: 1) как она, так и её продукты не протяжённые и не пространственные, и 2) она едина во множестве её состояний и действий и тождественна при постоянной изменчивости этих состояний» [3, с. 59]. При такой природе бытия никакая мысль не может просто перейти из одной субстанции в другую.

Панпсихизм А.А. Козлова представляет собой целостную картину мира. Верховная субстанция в панпсихизме столь личностна и жизненна, что очень напоминает христианского Бога откровения, который, по более ранним работам русского философа, является предметом теософии, а не философии.

Представление о «мире в целом» А.А. Козлова формируется созвучно

взглядам современного ему философа Николая Николаевича Страхова (1828-1896 гг.). В 1892 г. была опубликована книга Н.Н. Страхова «Мир как целое», в которой автор написал: «Мир есть целое, то есть он связан во всех направлениях, в каких только может его рассматривать наш ум» [7, VII]. Для Н.Н. Страхова этот мир является «единым», «связным», «стройным», представляющим «иерархию существ и явлений». Он имеет центр, «узел бытия» – это человек.

Пространство и время в реальном, действительном мире, с точки зрения А.А. Козлова, не существуют, так как субстанции живут и действуют вне пространства и вне времени, являясь духовными сущностями. А сами эти категории во внешнем мире создаются лишь для удобства ориентирования в мире явлений. Также субстанции не могут быть доступны внешним чувствам, но создают внешний мир своей деятельностью, которая выражается в знаках и символах. Представление о нашем теле создаётся аналогично и позволяет нам считать другие тела символами других субстанций. Следовательно, все материальные процессы есть только явления, т. е. отражения действий и взаимодействий духовных субстанций, которые и есть действительность, реальное бытие, установленное А.А. Козловым на основе экзистенциального опыта в результате процесса самопознания.

Эти размышления приводят нас к опыту познающего сознания Э. Гуссерля и его методам феноменологического исследования с дескриптивным подходом. Экзистенциальный метод как базовый при «освоении православного опыта философскими средствами» [2, с. 41] исследуется современными историками философии в синтезе с феноменологическим и опытно-мистическим.

Такое абсолютное доверие к экзистенциальному опыту человеческой личности приводит А.А. Козлова к определению основного критерия философской истины,

которую он в 1887 г. называет предметом истории философии как науки. Этот критерий – личностный.

Для А.А. Козлова каждая субстанция – это личность, имеющая собственную экзистенцию. На основании данных опыта в ней формируются собственные мысли, соединённые с чувствами и волей, и проходят путь от бессознательного бытия к знанию, убеждению. Любая информация, получаемая от взаимодействия с другими субстанциями, уже содержится в области первичного сознания, и процесс её осознания зависит от степени готовности чувств и желаний данной сущности принять и развить это знание или убеждение, сделав его ясным и понятным. Деятельность, направленную на создание «ясности сознания», А.А. Козлов считает задачей «всякого усовершенствования субстанции».

В этой связи становится особо значимым общение с другими субстанциями в плане обмена «мыслями, чувствами и желаниями» [3, с. 52], так как собственные убеждения не приходят к вам готовыми, а, возбуждённые общением, вырабатываются собственными усилиями мышления, чувств и воли. Такой внутренний диалог служит для развития личностной субстанции.

Взгляд А.А. Козлова на материальный мир вещей как мир отражённый, производный от деятельности и взаимодействия идеальных личностных субстанций в трансцендентном мире, утверждает творческую природу человеческого сознания. Эта позиция сближает его с теорией Ф. Ницше, который считал, что человек конструирует окружающий мир вещей. Данные онтологические аспекты интерпретации подчёркивают значение бытийного свойства человеческого сознания как онтологического центра связи двух половинок мира в целом: мира трансцендентного и материального. Эта способность личности направленно и творчески создавать материальный мир

на основании трансцендентного опыта, описанная А.А. Козловым, предвосхищает появление термина «интенциональность» (как центральное свойство человеческого сознания), который получил развитие в феноменологии Э. Гуссерля. Такая деятельность является результатом «внутреннего диалога» человеческой личности в процессе самопознания.

Наиболее предпочтительный для А.А. Козлова метод диалога в процессе поиска философской истины находится в метафизической связи с его онтологическими представлениями. Данный метод стоит у истоков создания философского направления первой половины XX в. – диалогизма, как нового типа рефлексии на основе диалога. Диалогизм в качестве экзистенциального аспекта исторического и историко-философского познания выступает в качестве предмета эпистемологического анализа в работах современных исследователей истории русской философии (Ольхов П.А., Абросимова Л.А.).

Идея неограниченной активности человеческой воли, души, направленная на познание и сотворение реального мира, бытия, роднит метафизическую и гносеологическую позиции А.А. Козлова с учениями А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. А методологический подход А.А. Козлова к изучению истории философии в рамках философского учения «панпсихизм» тесно перекликается с научно-исторической программой Т. Карлейля, направленной на решение проблемы философско-методологической идентификации познавательного опыта историка, которая фиксирует экзистенциально-гуманитарные основания исторических исследований. Как для Т. Карлейля – историческая наука, так для А.А. Козлова – история развития философской мысли, – обе рассматриваются как «диалог целостных мировоззрений» [8, с. 13], который ведут мыслители древние и современные, жившие и живущие в опре-

делённых исторических условиях и опирающиеся на собственный опыт на пути познания истины.

Говоря об особой воспитательной, мировоззренческой роли философии, А.А. Козлов подчёркивает важность познавательного процесса, «логики в обширном смысле», когда разум человека «приводит к сознанию самого себя и постигает все процессы собственной познавательной деятельности» [3, с. 2]. Он выделяет мысль о том, что «миросозерцание строит себя, стараясь соблюсти законы и условия истинного познания, и в то же время объясняет с точки зрения своих начал возможность истинного познания» [3, с. 3]. А.А. Козлов был убеждён, что для такой деятельности философ должен быть энциклопедически образованным человеком, иметь талант и быть «не пошлым», т. е. иметь определённые нравственные качества.

Заявляя, что корень наук и философии содержится в разуме, а корень религии – в вере, он утверждал онтологическое единство всех процессов внутри личностной субстанции. И, как следствие различного соотношения разума и веры в сознании человека, он признавал правомерность существования различных точек зрения у индивидуумов, составляющих плюрализм идей в мире в целом, что соответствует второму названию панпсихизма А.А. Козлова – плюралистический монизм.

В своём «диалоге» с Вл. Соловьёвым А.А. Козлов призывал своего «оппонента» отказаться от обвинений философии в том, что нравственные идеалы носителей философского знания не становились общенародными, предлагал не смешивать теорию с практикой, как и философию с религией. Он считал, что причиной медленного проникновения науки и философии в сознание масс является не их бессилие, как, с точки зрения А.А. Козлова, «кажется» В. Соловьёву. Настоящую причину он видит «в тупости, невежестве, суеверии и крайней

бедности этих масс, с одной стороны, а с другой – в противодействии, которое противопоставляют этому проникновению политические и другие страсти человеческие» [2, с. 9]. Таким образом, А.А. Козлов заявляет о нравственном потенциале философского знания.

В работе «Влад. Соловьёв как философ» А.А. Козлов коснулся также вопросов методологии историко-философского исследования. Он заявил о преимуществе метода диалога в развитии процесса познания философской истины: «известно, что неясность, неточность, ошибки и противоречия в мышлении вскрываются для самого мыслящего всего лучше в споре, в столкновении с мыслями других» [2, с. 11]. Данный метод для А.А. Козлова как педагога и мыслителя стал наиболее предпочтительным в его историко-философских исследованиях и в изложении собственных философских взглядов.

Продолжением «диалога» с Вл. Соловьёвым стала книга «Философские этюды» (1876 г.), в которой А.А. Козлов основой философии назвал нравственную потребность человека, оформленную в этическое учение. Он считал, что потребности людей различны и это также требует внимания, терпения и урегулирования, которое под силу именно философии. Автор утверждал, что философия состоит из двух нераздельных сторон – теории познания и метафизики, и поэтому во всякой философской системе теория познания переходит в метафизику и снова возвращается к теории познания. Опирающаяся на эти две стороны философии этика является учением «об идеале, соответствующем метафизической сущности мира» [5, с. 6].

О важности этой третьей составляющей философского знания А.А. Козлов говорит, исходя из смысла самого термина «философия», который в переводе с греческого означает «любомудрие». Он подчёркивает особое нравственное значение слова «му-

дрость» в греческом языке: «Хотя в новое время термин философия понимается более как наука или теоретическое знание, но всё-таки и теперь содержание этой науки более, чем содержание других, связано с идеею его практического приложения к жизни, а именно к высшей её форме, нравственной жизни» [5, с. 7].

Предметом философии, по А.А. Козлову, является мир в целом, который познаётся индивидуальным сознанием в процессе самопознания (внутреннего диалога). Таким образом, процесс познания мира в целом носит индивидуальный характер.

Предметом истории философии А.А. Козлов назвал в 1887 г. философскую истину (книга «Очерки из истории философии»), процесс познания которой также происходит в человеческом сознании. Главным критерием философской истины как предмета истории философии он считал личностный фактор, так как истину он понимал «в смысле соответствия объекта познания объекту бытия». Познавая себя, человек познаёт мир, так как именно в нём соединяется мир идеальный (трансцендентный) и мир вещей. На основании экзистенциального опыта субстанционального общения в трансцендентном мире человек становится творцом в мире вещей. Осознание такой ответственности помогает ему совершенствовать собственную нравственность.

Таким образом, проведённый А.А. Козловым методологический анализ в рамках философского учения панпсихизма прояснил способы получения и обоснования знаний, их строение, организацию, а также способы совмещения знания и деятельности. Панпсихизм А.А. Козлова представляет собой метод достижения общественно-значимой цели – духовно-нравственное развитие личности. В основе данного метода лежит разработанная онтология, основанная на принципе монизма (субстанция как онтологическая сущность бытия), и

гносеология, основанная на экзистенциальном принципе, который лежит в основе представлений о холистической цельности мира с человеческой сознанием как центром этого мира.

Человеческая личность, как монистический центр мира в целом, осуществляет свою основную нравственную потребность – стремление к единой цели – постижению философской истины. Плюрализм идей в учении панпсихизма А.А. Козлова предполагает множество путей к её познанию. Но истина одна, и она воплощена в единой Верховной субстанции, которая взаимодействует со всеми субстанциями и в то же время соотносится с миром в целом, «как бесконечное с конечным» (А.А. Козлов). А.А. Козлов развивал эту мысль в последние годы своей жизни, признавая её близость к христианству. На основании данной концепции картины мира можно говорить о холистической природе взгляда А.А. Козлова на мир в целом, что свидетельствует о существовании единой исторической формы изучения истории философии в рамках теории панпсихизма.

Выявленная в процессе исследования телеологическая природа панпсихизма А.А. Козлова как системного основания его концепции истории философии и историко-философской методологии была обусловлена необходимостью объединения в единое целое множества личных субстанций. Наличие в учении А.А. Козлова истины, воплощённой в единой Верховной субстанции, является необходимым условием духовно-нравственного развития человека. Мотивацией личности в этом процессе

является наличие абсолютной истины, к которой влечёт человека его нравственная потребность.

Такая структура философской теории панпсихизма близка к пониманию истины в религиозном сознании, где истина – это Бог, а духовно-нравственное развитие – это путь к Богу.

Таким образом, русский философ XIX в. А.А. Козлов убедительно доказал наличие нравственного потенциала историко-философского знания для решения социально-значимой цели – духовно-нравственного образования человеческой личности. Для достижения данной цели он разработал собственную методологию изучения истории философии (с преимущественным использованием метода диалога) в рамках философской теории панпсихизма.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. – СПб., 1997. – 262 с.
2. Бондарева Я.В. Теоретико-методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ: автореф. дис.... докт. филос. наук. – М., 2011. – 49 с.
3. Козлов А.А. Владимир Соловьёв, как философ // Знание. – СПб., 1875. – 434 с.
4. Козлов А.А. Своё слово. Вып. 5. – СПб., 1898. – 153 с.
5. Козлов А.А. Своё слово. Вып. 1. – СПб., 1888. – 139 с.
6. Козлов А.А. Философские этюды. Ч. II. – СПб., 1876. – 126 с.
7. Козлов А.А. Философские этюды. Ч. I. – СПб., 1876. – 140 с.
8. Ольхов П.А. Эпистемология исторического знания (историко-философский анализ): автореф. дис.... докт. филос. наук. – М., 2012. – 26 с.
9. Страхов Н.Н. Мир как целое. – СПб., 1892. – 583 с.

РАЗДЕЛ IV.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 24: 271.2

Жукова А.А.

Забайкальский государственный университет (г. Чита)

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЗМА И «НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ» РУССКИХ
В ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАБАЙКАЛЬЯ В XVII-XIX ВВ.**

A. Zhukova

Trans-Baikal State University (Chita)

**BUDDHISM AND RUSSIAN «NATIONAL RELIGION» INTERACTION
IN ETHNOCONFESSIONAL SPACE OF TRANS-BAIKAL REGION
(17TH – 19TH CENTURIES)**

Аннотация. Статья посвящена процессам взаимодействия традиций тибетского буддизма и религиозности населения России. Представлено сравнение различных структурных уровней, буддизма и религиозности русского населения, на основании чего автор приходит к выводу, что слои, связанные с обычной религиозностью, имели практическое значение для выживания русских в Забайкалье. Сотрудничество буддизма и культуры русских говорит о высокой степени адаптации буддизма, а также о том, что причина распространения идей буддизма заключалась в том, что эта религия была адаптирована для культуры бурят, которая находилась в рамках патриархальной религиозности, природных культов и культов духов предков. Ламаизм стал одним из инструментов взаимодействия русских и бурят, предлагая не догматические, а простые средства для решения проблем природной и социальной адаптации. В итоге к XIX в. религиозное пространство Забайкалья было сформировано как сложноорганизованная сфера, в которой существовали не только православие, но и архаические и традиционные культы, шаманизм, региональные варианты ламаизма и религиозности русскоязычного населения.

Ключевые слова: тибетский буддизм, православие, Забайкалье, русские, буряты, взаимодействие, смешение, синкретизм.

Abstract. The paper is devoted to Tibetan Buddhism and the Russian religious beliefs interaction. The author considers various structural levels of Buddhism and religious beliefs of Russians and draws a conclusion that Russian people's religiousness was of great practical value for the purpose of survival. The cooperation of Buddhist and Russian cultures proved the former possessing high adaptive qualities. The Buddhist ideas penetrated into the Buryat culture which was characterized by patriarchal religiousness in the form of natural and ancestral cults. Lamaism became one of the tools providing Russian-Buryat interaction as it offered not dogmatic, but simple means to solve the problems of natural and social adaptation. Eventually by the 19th century the Trans-Baikal religious space was formed as a sophisticatedly organized area which included along with the Orthodoxy archaic and traditional worship, shamanism, regional variations of Lamaism and religious beliefs of the Russian-speaking population.

Key words: Tibetan Buddhism, Orthodoxy, Trans-Baikal region, Russians, Buryats, interaction, mixture, syncretism.

Начиная со второй половины XVII в., когда на территории Забайкалья стало всё более ощутимым влияние религиозной идеологии Российской империи, монголоязычные племена региона приняли в качестве религии тибетский буддизм [17, с. 81]. На территории Забайкалья тибетское учение вобрало в себя традиционные народные обряды, верования и ритуалы архаического происхождения, связанные с культом гор, почитанием духов и божеств земли, рек, водоёмов, деревьев и других природных объектов [1, с. 5]. Усилия буддийской конфессии оказались направлены на достижение гармонии учения Дхармы и традиций монголоязычного населения Забайкалья, в которой почитались духи, предки и приносились жертвы [8, с. 589]. Этот процесс был документирован кодификацией обрядников общего жертвоприношения буддийским и небуддийским региональным божествам [17, с. 175]. Изменения затрагивали формы проповеди учения, методы религиозной практики и обрядовую сторону религии.

С точки зрения буддийской конфессии, все верования и культы, связанные с популярным уровнем вероучения и религиозной практикой, оказывались подчинены высшей цели буддизма – достижению нирваны [11, с. 62]. Однако это ни в коем случае не означает, что под влиянием аборигенных культов сам буддизм не претерпевал никаких изменений. Мировоззренческие установки монголоязычного населения Забайкалья и буддизм оказывались открытыми для взаимодействия и не предполагали собственной вероисповедной исключительности. Это стало важным фактором в формировании такой смешанной конструкции, ставшей неотъемлемым элементом религиозного комплекса бурят, как «ламаизм». Бытовой ламаизм имеет свой круг религиозных представлений, обрядности, мифологию и пантеон духов, на умиротворение которых направ-

лены ритуальные действия [27, с. 66]. Как показывают исследования, бытовая обрядность ламаизма отчасти сформирована доламаистскими религиозными обычаями. Здесь нет реархаизации, но есть ассимиляция и различные степени освоения буддийской обрядности со стороны населения [17, с. 75].

В итоге сложного процесса социальной адаптации буддизм не только сумел вписаться в общество кочевников, но и во многом трансформировать важные аспекты регионального взгляда на мир [8, с. 397]. Он принёс новую религиозную информацию, которую осваивало и адаптировало население региона; плодом культурного синтеза стало сложение особой духовной традиции. Однако и сам буддизм в процессе межкультурного обмена претерпел существенные изменения, сформировавшись практически как новое особое вероисповедание [9, с. 6]. «Ламаизация» буддизма в Забайкалье поэтому – вполне закономерная тенденция.

Для того чтобы дать определение ламаизму, необходимо признать, что вероучение буддизма не было целостным по содержанию и форме его пропаганды, а также по социальной функции его религиозных идеалов. Здесь выделяются такие региональные аспекты буддизма, как особенности его в Центральной и Байкальской Азии, наличие структурного разделения конфессии на церковный и бытовой уровни, стратификация религиозного знания по степени доступности для различных категорий – духовенства и мирян [12, с. 63]. Таким образом, «ламаизм» выступает как форма буддийского мифотворчества, выполняющая самостоятельную сакральную функцию. Функциональное значение ламаизма состоит в усилении адаптивных возможностей буддийской проповеди, что ярко проявилось на примере взаимодействия данной конфессии и религиозности русского населения.

Распространение влияния ламаизма среди забайкальских бурят совпало со временем, когда народы Байкальского региона подверглись колонизации и попали в сферу влияния российской цивилизации. В это время буддизм не имел права оказывать влияние на русское население, которое считалось носителем православия [3, с. 341]. Мало этого, православие само как идеологическая опора России на колонизируемых территориях должно было использоваться как орудие русификации аборигенов, при этом русификация понималась исключительно как обращение в Христову веру [15, с. 204]. Однако христианизация аборигенов региона оказалась более сложным и неоднозначным по последствиям процессом, чем ожидалось. Причиной этого стало то, что, несмотря на вхождение в состав России и последующее политическое, экономическое и культурное подчинение, значительная часть аборигенного населения была невосприимчива к сущностным идеям православия. Напротив, идеи буддизма, уже адаптированного и смешавшегося с культурой бурят Забайкалья, получили хождение среди русских. Процессы разворачивались следующим образом.

Как заметила Т.Г. Человенко, здесь столкнулись два принципа отношения к бытию как целостности, в одном случае – догматический, а в другом – мифологический [29, с. 300]. Так, согласно принципам православного богословия, Вселенная сотворена Богом из ничего, в отличие от смешанных ламаистских представлений бурят. Разделив мир на божественный и материальный, христианство поставило вопрос о существовании двух миров, связываемых отношениями между человеком и Богом [18, с. 10]. В отличие от христианства, этнические представления бурят-ламаистов о Вселенной более натуралистичны. Картина мира в их представлениях имела параметры и символы, многие из которых были универсальны на уровне мировой

культуры и сводились к моделированию многоуровневой Вселенной. С типологической точки зрения, смешанные религиозные взгляды этого населения можно свести к анимизму, так как в конечном счёте они всегда предполагают наличие одушевлённости окружающего мира. Наиболее устойчивым мифологическим мотивом данной структуры мира была сопричастность земного, человеческого бытия миру духовному, понимаемому как область бытия душ и духов предков [10, с. 79].

В сравниваемых структурах, на первый взгляд, обнаруживается объединяющий момент, заключающийся в подобии антропоцентрических представлений о мире. Однако само понятие о человеке противопоставляло эти мировоззрения. В отличие от одушевлённого человека в ламаистской традиции бурят, христианство в центр мира поставило такого человека, в котором признавалось существование материальной и душевной природы, но при этом приоритет отдавался духовному началу, соединяющему Бога и человека. Словом, в центре православной картины мироздания находился единый Бог [18, с. 23], что окончательно определяло теоцентризм, утверждающий вторичность иных мировоззренческих принципов. Отсюда и принципиальное расхождение понимания каноническим православием и бурятами Забайкалья сущности отношений между человеком и божеством. Если в традиционном миропредставлении бурят началом Вселенной и человека является принесённая некогда жертва и все последующие действия – это лишь повторение переживания этого события, то согласно христианству, причиной исторического процесса является «первородный грех» и его следствие – унаследованная человечеством греховность. Христианство представляется как единственная богоданная религия, которая содержит в себе мистическую потенцию преодоления этих последствий [24, с. 215].

Она заключается в вере во второе пришествие Бога-Сына Иисуса Христа, гибель старого мира и возникновение нового мистического божьего царства, свободного от проклятия «первородного греха» и смертности индивида.

В контексте предпринятого сравнения видно, что принятие православия для неопита означает такой переход в иную доктрину, который сопровождается уничтожением предшествующей картины мироздания. Таким образом, догматический уровень православия не предполагал возможности взаимодействия с этническими представлениями, и поэтому реализация идеи христианизации населения Забайкалья представляла сложную задачу. Причина заключалась в том, что если язычникам и ламаистам по силам было отказаться от одних богов в пользу других, то христианство предполагало полную переориентацию мировоззренческих установок. В массе бурят это было неприемлемо, что доказал опыт попыток распространения православия, предпринятый учреждённой в 1727 г. Иркутской епархией [6, с. 148]. Тем не менее, принятие отдельных идей христианства здесь всё же состоялось. Среди причин было то, что они распространялись не через проповедь, а посредством межэтнических контактов [25, с. 55]. Точно так же и отдельные буддийские идеи проникали в сознание русских.

Причиной этого было то, что народная вера русских, представлявших православие на территории региона, отличалась от православной догматики. Это объясняется тем, что православие не смогло уйти от логики обыденной жизни, с которой столкнулись проповедники в внецерковной среде ещё в тот период, когда православие распространялось среди восточных славян. В обыденной религиозности обращённого в православие населения под внешним покровом христианства сохранялись элементы религиозных традиций охотничьих,

земледельческих и скотоводческих общин с их стереотипами мышления и верованиями [21, с. 53]. Это преломляло христианский идеал в религиозности русских, сущность которой многие научные и богословские концепции определяют как языческо-христианское смешение [28, с. 16]. Исследователи отмечают, что дохристианские верования сохранились у русских до настоящего времени [2, с. 14]. «Суеверие на Руси, как известно, получило наибольшее своё развитие во времена господства язычества, – пишет Г.М. Осокин. – Тесно связанное с религией и верованиями язычника, им же оно поддерживается в тех местностях нашего отечества, где населению приходится жить рядом с иноверцем. Не удивительно, что и Забайкалье со своим русским населением по суеверию занимает одно из первых мест» [22, с. 102]. До сих пор в культовой практике русских присутствуют такие реликты религиозного поведения, которые воспринимаются ими как православные, но происходят из дохристианской древности [19, с. 56].

Определённая суеверность и мистицизм русских (вера в бесов, домовых и т. п.) способствовали тому, что некоторые архаические и традиционные элементы верований бурят, эвенков и тюрков становились неотъемлемой частью их мифо-религиозных представлений [26, с. 9]. Вместе с ними в религиозность русских проникали буддийские идеи. Русские «отдавали дань» бурханам, почитали «святые бурятские места», бережней относились к объектам природы, которые обожествляли аборигены [25, с. 87]. Этот слой культуры на бытовом уровне и контактировал с традиционной символикой этнических представлений о мироустройстве, что способствовало началу длительного мирного сосуществования русских, идентифицирующих себя как православных, и бурят, понимавших себя как буддистов. Как пишет О.В. Бураева, наряду с Христом, Николаем-Угодни-

ком и другими христианскими божествами в умах забайкальцев, как русских, так и бурят, проживали тэнгрии, хаты и духи. К христианским датам приурочивались производственно-религиозные обряды [7, с. 152]. В таком конфессиональном пространстве «народное христианство» и не боролось против «народного буддизма», оно не разрушало и не могло разрушить религиозного понимания картины мира бурят или эвенков.

В традициях религиозности различных народов обнаружилось и другие объединяющие черты. Как и у аборигенов Забайкалья, у русских социуму отводилась роль активного участника в поддержании и сохранении миропорядка. Задачей было соблюдение единого ритма с космоприродными законами жизни-смерти, что реализовывалось в согласованности космосоциальных возрастных процессов [4, с. 8]. Живучесть этих представлений и их «консервирующая» роль в закреплении архаического принципа социальной организации, характерные для славянской традиции, способствовали развитию диалога культур Востока и Запада за Байкалом. Например, факты совместного почитания природных сил как божественных наблюдали уже в XVII в. И. Идес и А. Бранд, которые писали, что население Байкальского побережья – шаманисты, ламаисты и христиане – почтительно поклонялись Байкалу и называли его морем [13, с. 140]. В работах А.П. Щапова существуют описания того, как в Нерчинском округе русские обращались с просьбами к шаманам в случаях болезни или необходимости помощи. По замечанию исследователя, в это время формировалась обрядность, определяющая отношение русских к окружающей природе согласно бурятским обычаям. Наблюдатели отмечали, что в культурном освоении пространства русские стали использовать символы, связанные с древними культами [20, с. 113]. Многие русские,

проживавшие по соседству с бурятами, даже забывали многие старинные русские суеверия [6, с. 103].

Так, в процессе освоения русскими нового жизненного пространства происходила взаимная ассимиляция социально-этических и культурных стереотипов коренных народов и русских мигрантов [14, с. 115]. Это отразилось на верованиях и тех, и других. Так, народно-христианские (то есть представляющие собой сплав православного канона с дохристианскими традициями) воззрения становились составными элементами в формировании новых локальных культур, среди которых на территории Байкальского региона выделяются такие, как культуры казаков, старожилов и семейских, сформировавшихся в результате процессов этноконфессионального смешения в течение XVII-XIX вв. В.И. Затеев и Н.В. Лабутина описывают процессы, когда в результате процессов активных заимствований у бурят и тунгусов [25, с. 161] происходит фактическое укоренение казаков на забайкальской земле, приводящее к появлению новой этнической группы. Её отличие заключалось в формировании смешанного антропологического типа, материальной культуры, сохранения родственных связей и двуязычия, объединявших казаков и аборигенное население [16, с. 78]. Необходимо отметить, что для Забайкалья это явление не было единственным, по причине, которая была отмечена В.И. Затеевым [25, с. 475], доказавшим, что русские люди, осваивая новые земли, селясь по соседству с другими народами, осознавали, что жизненно важно ценить и понимать чужое, но в то же время не утратить свою духовную культуру.

Аналогичные процессы взаимодействия с аборигенными культурами шли в среде крестьян-старожилов. Результатом их стало появление смешанных групп – карымов и гуранов, которые идентифицировали себя как православных. Однако, как от-

метил А.П. Шапов, для этих групп православный образ жизни оказался не до конца приемлемым. Православие, имевшее главной опорой русский язык, среди них носило поверхностный, упрощённый характер [30, с. 370]. Смешанное население было носителем элементов христианской, дохристианской и отчасти буддийской религиозности и придерживалось обычаев бурят или эвенков. На этом фоне дольше других сохраняли специфические особенности своей группы старообрядцы, или семейские Забайкалья. Основой поддержания обособленного существования была религиозность староверов [5, с. 7]. Семьи семейских долго сохраняли черты домостроя и патриархальности. Тем не менее постепенно в общинные и религиозные устои семейских вторглись новые веяния. Необходимые для выживания в суровых условиях региона хозяйственные связи привели к сближению с местным населением, а иногда – и смешанным бракам [23, с. 38]. Вторжение единоверия и работа православных миссионеров ослабила старообрядческие толки [25, с. 142]. Под влиянием социально-экономических факторов произошло ослабление замкнутости старообрядческого общества и последующее включение «семейских» в социально-экономическую и религиозную сферу региона.

Итак, на основании изложенного можно выделить следующие особенности процесса взаимодействия религиозности русского населения и буддийской религиозности аборигенного населения в Забайкалье в течение XVII-XIX вв. На официальном уровне жизнедеятельность человека контролировалась православием, которое выступало в роли государственной идеологии. Вместе с этим в обыденной религиозной жизни региона сохранялись территориальные и этнические локусы, в которых приоритетными оказывались идеи и символы ламаистской конфессии либо этнических традиций. Причиной распространения идей

буддизма, проповедь которого не была разрешена среди русских, оказалось то, что данная религия была адаптирована к мировоззрению бурят, находившемуся в рамках патриархальных, природных культов и культов духов предков. Бытовой, народный ламаизм стал одним из инструментов взаимодействия русских и бурят, предлагая недогматические и простые средства для разрешения проблем природной и социальной адаптации.

Процессы взаимодействия между различными этноконфессиональными группами бурят, русских, эвенков, показали, что в большинстве они не способствуют массовому обращению бурят и эвенков в православие, а русских – в буддизм и шаманизм. В то же время это взаимодействие создавало условия, при которых возникала возможность частичного приобщения к иным религиозным традициям. Это обеспечивало длительное и мирное сосуществование представителей различных типов религиозности, их взаимодействию и заимствованиям.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992. – 139 с.
2. Башаров И.П. Представления о духах-хозяевах местности у русского промыслового населения Восточного Прибайкалья // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. – Иркутск, 2003. – С. 14-16.
3. Бердяев Н.А. Проблема человека: К построению христианской антропологии // Самопознание. – Л., 1991. – С. 341-366.
4. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб., 2000. – 400 с.
5. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XIX вв. – Новосибирск, 1994. – 148 с.
6. Бураева О.В. Вопросы русско-бурятского этнокультурного взаимодействия в трудах А.П. Шапова // Мир Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2002. – Т. I. – С. 103-106.
7. Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII-начале XX в. – Улан-Удэ, 2005. – 212 с.

8. Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М., 2004. – 633 с.
9. Герасимова К.М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2006. – 341 с.
10. Гомбоева М.И. Образ мироустройства хори-бурят. – Чита, 2002. – 189 с.
11. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977. – 200 с.
12. Жуковская Н.Л. Буддийская традиционная сангха России // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. – М., 2000. – С. 63-66.
13. Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1995). – М., 1697. – С. 131-142.
14. История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. – СПб., 1997. – 183 с.
15. Константинова Н.Н., Болонев Ф.Ф. Народы Забайкалья в XVII-XX вв. // Энциклопедия Забайкалья. – Новосибирск, 2000. – С. 204-206.
16. Лабутина Н.В. Устная сказочная проза русских казаков Забайкалья (конец XX – начало XXI веков). – Улан-Удэ, 2007. – 259 с.
17. Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р. [и др.]. – Новосибирск, 1983. – 236 с.
18. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М., 1994. – 288 с.
19. Любимова Г.В. Град и засуха в народном календаре забайкальских старообрядцев // История, культура и язык старообрядцев Забайкалья. Тезисы региональной научно-практической конференции. – Улан-Удэ, 2000. – С. 56-57.
20. Любимова Г.В., Голубкова О.В. Почитание крестов и культ гор в религиозно-обрядовой практике забайкальских старообрядцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул, 2000. – С. 113-115.
21. Обухов А. Психология личности в условиях традиционной преемственности деревни Русского Севера // Развитие личности, 2001. – № 2. – С. 53-54.
22. Осокин Г.М. На границе Монголии. Очерки и материалы по этнографии Юго-Западного Забайкалья. – СПб., 1906. – 304 с.
23. Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. – Улан-Удэ, 1999. – 129 с.
24. Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения преп. Максима Исповедника / Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова. – М., 1993. – Кн. 1. – С. 215-217.
25. Русские в Бурятии: история и современность / Коллективная монография / Отв. ред. В.И. Зате-ев. – Улан-Удэ, 2002. – 578 с.
26. Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. – М., 2006. – 112 с.
27. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. – Новосибирск, 1988. – 104 с.
28. Толстой Н.И. Славянские верования. Славянская мифология. – М., 1995. – С. 16-18.
29. Человенко Т.Г. Миф и логос: к вопросу о сравнительном анализе гносеологических позиций // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. – СПб., 2001. – Вып. №8 – С. 300.
30. Щапов А.П. Этнографическая организация русского народонаселения // Соч. А.П. Щапова. – СПб., 1906. – Т. 2. – С. 365-397.

УДК 37.016:004

Иванников А.Д., Тихонов А.Н., Мордвинов В.А.

*Государственный научно-исследовательский институт информационных
и телекоммуникационных технологий «Информика»
(г. Москва)*

ПОЛУЧЕНИЕ ЗНАНИЙ МЕТОДАМИ ИНФОРМАТИКИ И ГЕОИНФОРМАТИКИ

A. Ivannikov, A. Tikhonov, V. Mordvinov

*State Research Institute of Information Technologies and Telecommunications «Informica»
(Moscow)*

ACQUIRING KNOWLEDGE BY METHODS OF COMPUTER SCIENCE AND GEOINFORMATICS

Аннотация. В статье рассмотрена концептуальная модель получения знания методами информатики и геоинформатики. Показано, что геоинформатика формально является производной информатики. Однако специфика области приложения и развития геоинформатики привела к тому, что геоинформатика методологически дополняет информатику. Поэтому получение знаний в обоих направлениях дополняет друг друга, а не дублирует этот процесс. Геоинформатика исследует пространственные отношения, которые информатика не исследует. Отмечен механизм геореференции как специфический механизм получения знаний на основе пространственных отношений. Приведена новая многоуровневая концептуальная модель получения знаний DIMKC, которая противопоставляется модели DIKW.

Ключевые слова: информатика, информация, знания, геоинформатика.

Abstract. The article describes a conceptual model of methods to obtain knowledge used in computer science and geoinformatics. It is shown that geoinformatics is a formal derivative of computer science. However, because of the field of its application and development geoinformatics began to complement computer science methodologically. Thus, the ways of acquiring knowledge in both areas complement rather than duplicate each other. Geoinformatics explores spatial relationships that computer science does not study. The mechanism of georeference is marked as a specific vehicle for obtaining knowledge on the basis of spatial relationships. A new multi-level conceptual model of knowledge acquisition DIMKC is presented in opposition to DIKW model.

Key word: computer science, information, knowledge, geoinformatics.

Термин «геоинформатика» является производным от термина «информатика» [3]. Первое существенное различие между этими научными направлениями – в том, что информатика универсальна и может применяться в любой научной области, а геоинформатика связана в первую очередь с науками о Земле (геодезия и др.), и во вторую – со всеми остальными. Второе существенное различие – в том, что информатика опирается на дифференциацию исследований, а геоинформатика интегрирует другие научные направления на своей основе [4]. Отсюда возникает преимущество геоинформатики – она позволяет более эффективно осуществлять междисциплинарный перенос знаний [5]. Кроме того, геоинформатика эффективно находит и использует пространственные отношения [8], которые в информатике не применяют.

Отсюда вытекает, что получение знаний в геоинформатике и информатике дополняется одно другим [2]. В информатике и геоинформатике существует парадигма, согласно которой информация приобретает ценность, когда из неё можно извлечь знания, то есть когда она воспринята человеком и приобрела смысл. Для этой цели разработаны методологические схемы отношений информации и знаний.

В работах Иванникова А.Д., Тихонова А.Н., Цветкова В.Я. [1; 8] воспроизведена схема отношений «данные – информация – знания». В работах современных западных авторов [11; 12] предлагается т.н. DIKW-модель. Эта модель представляет собой «иерархию», где каждый уровень добавляет определённые свойства к предыдущему уровню. В её основании D (data – данные) находится уровень данных. Следующий уровень – I (informatoin) – уровень информации – добавляет контекст. Уровень K (knowledge – знание) – уровень знания – добавляет «как» (механизм использования). Уровень W (wisdom – мудрость) – уровень знания – добавляет «когда» (условия использования) [11; 12]:

$$D \rightarrow I \rightarrow K \rightarrow W.$$

Модель DIKW показывает отношения между понятиями данных, информации и знаний. Понятие «мудрость» рассматривается как дополняющее понятие знаний. Однако с этой частью модели можно не согласиться. На рис. 1. показана схема отношений [1; 6] между тремя качественными видами понятий: А – атрибутивные, О – объективные, С – субъективные. Из схемы видно неравноправие трёх видов понятий между собой.

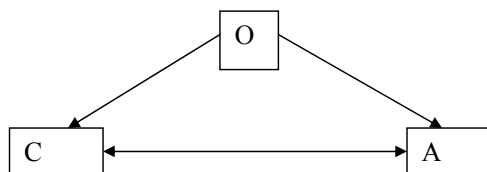


Рис. 1. Схема отношений между понятиями

Субъективное понятие необходимо для объективного и допускает существование атрибутивного. Объективное также допускает существование атрибутивного. Атрибутивное влияет на субъективное. Данные, информация и знания скорее относятся к объективным понятиям. Мудрость – в большей степени субъективное понятие. Поэтому, на наш взгляд, модель DIKW подходит для описания, но неадекватно отражает процесс получения знания.

Мы предлагаем новую модель отношений – DIMКС. В её основании – D (data), следующий уровень – I (informatoin), затем – M (model-модель), следующий уровень – K (knowledge), затем – уровень C (competence – компетенция):

$$D \rightarrow I \rightarrow M \rightarrow K \rightarrow C.$$

Уровень информации добавляет информированность, уровень модели добавляет возможные механизмы использования, уровень знания добавляет осведомлённость об использовании, уровень компетентности добавляет умение использования. Таким образом, модель DIMКС может служить концептуальной основой получения знаний в информатике и геоинформатике. В геоинформатике решаются задачи, сближающие её с методами информатики и способствующие её развитию: комплексное извлечение данных об окружающем мире; извлечение информации из данных; обработка информации с целью получения знаний; получение новых знаний и геознаний с использованием пространственно-временной информации.

Использование пространственных отношений позволяет получать новый вид знания – геознание. Геознание – это знание, дополнение содержательной информацией о влиянии пространственных отношений на различные виды знания и информации. Следует различать понятия «знания»

и «информация». Их получение переводит субъект или объект в разные состояния. Получение информации повышает информированность субъекта или объекта. Получение знаний увеличивает интеллект.

Важной онтологической характеристикой геознания является геореференция [7]. Геореференция – соотнесение информации с пространственным (гео-) фактором на основе пространственных отношений [10], является одним из новых подходов к классификации и информационному поиску. Этот фактор появляется только при определении пространственных отношений. В формальном плане геореференция может быть рассмотрена как результат использования пространственных отношений в аспекте поиска и получения информации и знаний.

Таким образом, можно отметить, что главным назначением информатики и геоинформатики является получение новых знаний. Знание, получаемое методами информатики, в геоинформатике дополняется геознанием, которое имеет дополнительную конфигурационную [5; 7] составляющую.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Иванников А.Д. и др. Получение знаний для формирования информационных образовательных ресурсов // Иванников А.Д., Кулагин В.П., Мордвинов В.А., Найханова Л.В., Овезов Б.Б., Тихонов А.Н., Цветков В.Я. – М.: ФГУ ГНИИ ИТТ «Информика», 2008. – 440 с.
2. Иванников А.Д. и др. Прикладная геоинформатика // Иванников А.Д., Кулагин В.П., Тихонов А.Н., Цветков В.Я. – М.: МаксПресс, 2005. – 360 с.
3. Иванников А.Д. и др. Основы теории информации // Иванников А.Д., Тихонов А.Н., Цветков В.Я. – М.: МаксПресс, 2007. – 356 с.
4. Савиных В.П. и др. Интеграция наук об окружающем мире в геоинформатике / Савиных В.П., Максудова Л.Г., Цветков В.Я. // Исследование Земли из космоса. – № 1. – 2000. – С. 46-50.
5. Савиных В.П., Цветков В.Я. Развитие методов искусственного интеллекта в геоинформатике // Транспорт Российской Федерации. – 2010. – № 5. – С. 41-43.
6. Соловьев И.В., Цветков В.Я. О содержании и взаимосвязях категорий «информация», «информационные ресурсы», «знания» // Дистанционное и виртуальное обучение. – №6 (48). – 2011. – С. 11-21.
7. Цветков В.Я. Геореференция как инструмент анализа и получения знаний // Международный научно-технический и производственный журнал «Науки о Земле». – 2011. – № 2. – С. 63-65.
8. Цветков В.Я. Извлечение знаний для формирования информационных ресурсов. – М.: ГНИИ-ТО «Госинформобор», 2006. – 140 с.
9. Цветков В.Я. Информационные модели и информационные ресурсы // Геодезия и аэрофотосъемка. – 2005. – № 3. – С. 85-91.
10. Цветков В.Я. Пространственные отношения в геоинформатике // Международный научно-технический и производственный журнал «Науки о Земле». Выпуск 01, 2012. – С. 59-61.
11. Ackoff, R.L. "From Data to Wisdom" // Journal of Applies Systems Analysis. – Volume 16, 1989.
12. Gene Bellinger, Durval Castro, Anthony Mills. "Data, Information, Knowledge, and Wisdom". [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.systems-thinking.org/dikw/dikw.htm> (дата обращения: 28.04.12).

УДК 004.82

Иванников А.Д., Тихонов А.Н., Цветков В.Я.

*Государственный научно-исследовательский институт информационных
и телекоммуникационных технологий «Информика» (г. Москва)*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ ИНФОРМАЦИИ

A. Ivannikov, A. Tikhonov, V. Tsvetkov

*State Research Institute of Information Technologies and Telecommunications «Informica»
(Moscow)*

SOME ASPECTS OF INFORMATION THEORY

Аннотация. В статье рассмотрено развитие понятия «информация» и его современное значение, а также современное состояние теории информации. Проанализированы основы теории информации, заложенные в работах К.Э. Шеннона, а также модель информационного сообщения, которую ввёл К.Э. Шеннон. Рассмотрены подход Н. Винера к модели информационного сообщения и точка зрения Лучинано Флориди на модель Шеннона. Показаны недостатки и ограничения применения модели Шеннона. Рассмотрены предложения Л. Флориди и других авторов по созданию семантической теории информации. Раскрыты современные проблемы и принципы развития семантической теории информации.

Ключевые слова: информация, теория информации, анализ информации.

Abstract. The article considers the development of the concept of 'information', its contemporary significance and current state of information theory. It analyzes the foundations of information theory embodied in the works by C.E. Shannon. The authors analyze the model of an information message which was introduced by C.E. Shannon. N. Winner and L. Floridi's approaches to the model of information message are considered. Disadvantages and limitations of Shannon's model are revealed. L. Floridi and other authors' suggestions for creating a semantic theory of information are studied. Current problems and principles of semantic theory of information development are revealed.

Key words: information, information theory, information analysis.

Понятие информации эволюционировало и продолжает эволюционировать. С середины XX в. термин «информация» употребляется как общенаучное понятие, включающее обмен сведениями между людьми, человеком и автоматом, автоматом и автоматом; обмен сигналами в животном и растительном мире; передачу признаков от клетки к клетке, от организма к организму и т. п. В связи с широким и разнообразным использованием информации попытки дать короткое определение на все случаи жизни не представляются состоятельными. Определение информации зависит от направления и сферы её применения.

Достаточно длительное время в качестве основы теории информации использовали положения работы К.Э. Шеннона [8], посвящённой математической теории связи. В модели сообщения К.Э. Шеннона используется дизъюнктивное множество символов. Количество информации в сообщении Шеннон измеряет косвенно, или опосредовано, по изменению состояния получателя [8]. В современной трактовке такие состояния называют «информационные ситуации» [4]. По изменению информационной ситуации получателя К.Э. Шеннон делает вывод о количестве информации, которое получено.

© Иванников А.Д., Тихонов А.Н., Цветков В.Я., 2012.

При этом исключается такой информационный процесс, как интерпретация. Например, получив сообщение на китайском языке, субъект, не знающий китайского, не сможет его интерпретировать, осознать и использовать сведения в таком сообщении.

Понятие содержания и смысла отсутствует в такой теории [8]. Основная её идея – в неопределённости состояния получателя и наличии дискретных альтернативных состояний (информационных ситуаций), в которых получатель информации может находиться. Информация, по К.Э. Шеннону, – это то, что «снимает неопределённость».

Другой позиции придерживался Н. Винер: «...информация — это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему, и приспособления к нему наших чувств» [1].

В ряде работ показано, что Шеннон определяет не семантику, а информационный объём сообщения, который получил название *selfinformation* [5]. Тем не менее до настоящего времени этот подход широко используют для анализа «количества информации».

В настоящее время работы в области теории информации в аспекте подхода Н. Винера ведёт Лучиано Флориди [7]. Анализируя работу Шеннона [8], он выделяет его положения о том, что:

- эта работа [8] решает технические проблемы, связанные с количественной информацией;
- семантические проблемы информации связаны с поиском её смысла и истинности информации;
- существуют проблемы анализа информации, связанные с информированностью и поведением человека.

В работе [2] отмечалась другая фраза Шеннона [8] о том, что «семантические проблемы информации не релевантны техническим проблемам связи (передачи информации)».

Анализируя дальнейшие работы Шеннона [8] в этой области, Флориди [5] выделяет точку зрения самого Шеннона [8]: «Вряд ли можно ожидать, что единая концепция информации (*по Шеннону (курсив наш. – А.И., А.Т., В.Ц.)*) будет удовлетворительно объяснять многочисленные возможности применения этого общего поля»; цит. по: [5, с. 180].

Таким образом, можно утверждать, что теория информации, построенная на количественном подходе Шеннона [8], не релевантна семантической теории информации или общей теории информации.

По мнению Флориди [7, рис. 1], в общую теорию информации входят психологические, философские проблемы и проблемы анализа. С нашей точки зрения, решение проблемы анализа и построения семантической теории информации должно включать и методы категориального анализа.

Таким образом, анализ состояния работ в области семантической теории информации позволяет сделать следующие выводы. Ценность информации определяется в первую очередь количеством содержащихся в ней знаний, а во вторую очередь – объёмом информационного сообщения.

Информация об объекте получается наблюдателем в результате активного эксперимента, наблюдения, а в случае абстрактных объектов – и путём логического вывода [3; 7].

Информация об объекте может быть как истинной, так и ложной. Истинная информация увеличивает количество знаний и уменьшает неопределённость описания. Получение ложной информации не увеличивает количество знаний и либо сохраняет, либо увеличивает неопределённость. Последнее не вписывается в теорию Шеннона.

Понятия информации всегда имеют определённый аспект, что обуславливает различия между ними. Например, ряд понятий информации относится к отно-

сительным категориям, которые противоположны абсолютным категориям (например: материи и энергии).

Атрибутивистские определения информации связаны с её свойствами, которые весьма различны в разных предметных областях. Функциональные определения связаны с применением информации и часто с результатом от её использования. Информация в них имеет назначение – она служит управлению, связи и коммуникации, что выражается разнообразными отношениями.

Кибернетический аспект отличается от функционального подхода тем, что информация становится источником и побудителем активности, без активности со стороны человека. Она рассматривается как источник развития.

Наконец, полевой аспект [6] состоит в том, что информация получается из некоего искусственного информационного поля, которое является отражением естественного информационного поля.

Информация о системе может иметь как детерминистский характер [3; 7], так и вероятностный [8]. Информационная асимметрия и информационная потребность является одним из мотивов получения и передачи информации [4]. Необходимо различать понятия: информационный объём

и информационная ёмкость, содержательность и количество информации [3].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. – М.: Советское радио, 1968. – 326 с.
2. Иванников А.Д., Тихонов А.Н., Цветков В.Я. Основы теории информации. – М.: МаксПресс, 2007. – 356 с.
3. Седякин В.П., Цветков В.Я. Философия информационного подхода. – М.: МАКС Пресс, 2007. – 220 с.
4. Тихонов А.Н. и др. Основы управления сложной организационно-технической системой. Информационный аспект / Тихонов А.Н., Иванников А.Д., Соловьёв И.В., Цветков В.Я. – М.: МаксПресс, 2010. – 228 с.
5. Хелд Г. Технологии передачи данных. 7-е изд. – СПб.: Питер, 2003. – 720 с.
6. Цветков В.Я. Об опыте применения ИКТ при управлении вузом в рамках международной программы Tempus JER 27081-2006 // Современные проблемы науки и образования. – 2009. – № 6. – С. 40-41.
7. Floridi L. Semantic Conceptions of Information / Stanford Encyclopedia Philosophy. [Электронный ресурс]. – URL: <http://plato.stanford.edu/entries/information-semantic> (дата обращения 10.05.12).
8. Shannon C.E. A Mathematical Theory of Communication / Bell System Technical Journal. July & October, 1948. – Vol. 27. – P. 379–423, 623–656.
9. Shannon C.E. Collected Papers / Edited by N.J.A. Sloane and A.D. Wyner. – New York: IEEE Press, 1993. – 924 p.

УДК 165.12

Коровин А. Л.

Вологодский государственный педагогический университет

ИДЕЯ СЛОЖНОСИСТЕМНОГО МЫШЛЕНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

A. Korovin

Vologda State Pedagogical University

THE IDEA OF COMPLEX SYSTEM THINKING IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SCIENCE

Аннотация. В статье проводится историческая реконструкция и осуществляется анализ понятия «система» на разных этапах развития науки, начиная с появления термина и заканчивая современной системной методологией и принципами синергетики. Исследуется изменение субъект-объектных отношений в научном познании. Актуальность темы обусловлена усилившимися исследованиями сложных систем в области естественных, прикладных и гуманитарных наук. На основе философского и научного материала сделано заключение, что в настоящее время необходимо использование и развитие сложносистемного подхода при решении актуальных проблем современной науки.

Ключевые слова: субъект исследования, объект исследования, система, сложность, нелинейность, междисциплинарность.

Abstract. The article carries out a historical reconstruction and analysis of the concept «system» at different stages of the development of science, since the introduction of this term and ending with the modern system methodology and principles of synergetics. The author studies the changes in subject-object relations in scientific research. The relevance of the topic is due to the research interest in complex systems in sciences and humanities. On the basis of philosophical and scientific data it is concluded that the use and development of complex system approach is required in solving the urgent problems of modern science.

Key words: subject of research, object of research, system, complexity, nonlinearity, interdisciplinarity.

Актуальность темы обусловлена повсеместным проникновением в течение последних 50-60 лет системных идей во все отрасли науки, а также непосредственно в ход современного научного исследования и их активным использованием в различных областях знания, как естественнонаучных и прикладных, так и в гуманитарных. В настоящее время для получения результатов в решении задач, стоящих перед самыми разными направлениями современной науки, всё чаще объект исследования, чем бы он ни являлся, рассматривается как сложная система, состоящая из множества образующих взаимосвязанных элементов. Результатом использования данного подхода являются достижения в таких сферах науки, как искусственный интеллект, нанотехнологии, современные гуманитарные технологии, нейронаука и многие другие.

По мере того как классическая наука сменялась неклассической, а неклассическая, в свою очередь, – постнеклассической, можно проследить за тем, как возникали и развивались идеи сложности и системности. Каждая из стадий развития науки имеет свою

© Коровин А. Л., 2012.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). Проект № 12-03-00435а.

парадигму, т. е. совокупность некоторых теоретико-методологических установок, основные, фундаментальные идеи. Так, в классической науке был взят за основу лапласовский (жесткий) детерминизм, редукционистский, механистический, взгляд на мир как на некий часовой механизм. Но уже на этом этапе начинает появляться системный подход и само понятие «система».

Отличительной чертой классической науки, а точнее сказать, классического стиля научного мышления, являлось максимальное исключение из процесса познания всего субъективного, приёмов, средств познания или операций деятельности субъекта, несущих отпечаток его индивидуальности. В эпоху нового времени считалось, что только при данном условии возможно получение объективных, истинных знаний о мире. Такой стиль мышления подразумевает изучение только самого объекта исследования, не касаясь никоим образом условий получения данных о нём, «вырывая» субъекта познания и всё, что с ним связано, из этого процесса. Во многом по этой причине классическая наука на определённом этапе достигла своего предела, оказавшись не в состоянии разрешить поставленные перед ней вопросы.

В то же время, уже на этом этапе можно проследить историю рождения и становления идей современной синергетики, междисциплинарного направления научных исследований, задачей которого является изучение различных процессов в природе и природных явлений на основе принципа самоорганизации систем, состоящих, в свою очередь, из подсистем. Категория «система» начала активно разрабатываться в XVII в., в основном в философском аспекте, как «совокупность взаимосвязанных между собой понятий, организованных в систему» [6, с. 595]. Одним из тех, кто начал подходить к данному понятию, был Рене Декарт. В своей работе «Рассуждения о методе» он говорил об используемых им

четырёх взаимосвязанных правилах, соблюдение которых приводит к разрешению поставленных перед собою определённых задач и вопросов: «Точное соблюдение немногих избранных мною правил позволило мне так легко решить все вопросы... в конце мог, как мне казалось, определять, какими средствами и в каких пределах возможно решать даже незнакомые мне задачи» [5, с. 24]. Таким образом, он начал создавать системную методологию, и после Декарта это стало своего рода модой среди философов и учёных.

Поворот в понимании связи субъекта и объекта происходит в начале XX в. в связи с формированием нового подхода к решению проблем, получившего название «неклассического мышления». На этом этапе наука была представлена уже не только отдельными учёными, занимавшимися теми или иными вопросами определённой дисциплины или отрасли науки, а в первую очередь, новыми коллективами, блистательными «созвездиями» учёных, выдвинувших нестандартные теории и модели.

Начальным пунктом для неклассической науки является возникновение квантовой и релятивистской теорий в физике, в которых процесс научного познания перестаёт быть отделённым от субъективного фактора. Экспликация связей между знаниями объекта и характером средств и операций, используемых в процессе его изучения, осмысление этих связей является в неклассической науке необходимым условием для объектно-истинного представления и описания окружающего нас мира и явлений и основой неклассического стиля мышления. В классической науке законы считались истинными, объективными знаниями, не подлежащими оспариванию, или строились путём логических рассуждений, сводя на нет роль измерительных приборов, наблюдателя. В своих работах А. Эйнштейн показал, как зависят разные величины от скорости движения наблюда-

теля. Появился принцип неустранимости наблюдателя, согласно которому в процессе познания наблюдатель неизбежно изменяет исследуемый процесс и явление. Именно он снимает неопределённость. Н. Бор писал об этом следующее: «... с одной стороны, описание нашей мыслительной деятельности требует противопоставления объективно заданного содержания и мыслящего субъекта, а с другой ... нельзя строго разграничить объект и субъект, поскольку последнее понятие также принадлежит содержанию» [3, с. 58]. Он ввёл так называемый принцип дополнительности, согласно которому для полного описания квантовомеханических явлений необходимо применять два взаимоисключающих, «дополнительных» набора классических понятий, совокупность которых даёт исчерпывающую информацию об этих явлениях как о целостных (пространственно-временная, энергетически-импульсная картины в квантовой механике).

Неклассическая наука связана с парадигмой дискретности, квантования, неустранимости наблюдателя, относительности, дополнительности и вероятности. На этой стадии науки объект исследования представляется уже в виде целостной системы. При этом субъект-объектные отношения рассматриваются тоже как единая и взаимосвязанная система. Но несмотря на включение субъективных факторов в процесс познания, в неклассической науке объективизм по-прежнему играл главную роль.

Основоположник критической онтологии Н. Гартман выдвинул теорию иерархичности мироздания, его слоистой взаимосвязанной структуры, так называемый «статический стратификационизм», согласно которому новая онтология должна строиться на основе принципа системности. «Она усматривает «строение» (то, что обычно называют объектами) и «процессы» не раздельно, а вместе» [4, с. 321]. Он

разделил материю и духовное отдельными слоями; по его мнению, «строение реального мира имеет форму наслоения» [4, с. 322]. Каждый слой является целым порядком сущего, а всего их четыре: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-духовный. По теории Гартмана, каждый из этих слоёв имеет свои собственные законы и принципы, целостно взаимосвязанные между собой такими специфическими законами, что в высших слоях преобладают закономерности низших.

К идее системности начали приходить и учёные из других отраслей наук. Французский медик, физиолог, К. Бернар, исследовавший процессы внутренней секреции организма и впоследствии ставший основоположником эндокринологии, начал рассматривать организм человека как живую систему со своей внутренней средой, которая стремится к независимости от окружающего мира. Продолжил развивать эти идеи американский психофизиолог У. Кеннон. Впоследствии он ввёл понятие гомеостаза, физиологического механизма поддержания состояния динамического равновесия биологической системы, т. е. саморегуляции, которая осуществляется путём взаимосвязанных действий системы внутренних органов.

Противоположные процессы изучал французский математик Ж.А. Пуанкаре. В работах по небесной механике он исследовал нестабильность в системах небесных тел. Его работы в этом направлении привели к появлению качественно новой математики, которая могла использоваться уже в изучении сложных систем. Французский учёный-физик А. Бенар своими исследованиями в области термодинамики дал толчок в изучении диссипативных систем, открыв так называемые шестигранные «ячейки Бенара». Данное открытие в дальнейшем использовалось немецким географом В. Кристаллером в теории урбаниза-

ции, который проследил определённую взаимосвязь в расселении людей, изучал системы населённых пунктов и выявил в них чёткую иерархию. Е.Н. Князева в своей статье выделяет ещё целый ряд учёных, работы которых являлись предпосылками становления идей сложносистемного мышления. Это были работы гештальт-психологов М. Вертгеймера и К. Коффки в психологии восприятия образов и форм, Ф. Соссюра – в области лингвистики, который ввёл понятие «фонологической системы» [6, с. 596-599].

Большое значение для становления и развития системного подхода имеет тектология А. Богданова. Под тектологией он понимает всеобщую организационную науку, выделяющую единые законы организации в обществе и природе. Все развивающиеся объекты природы и общества представляют собой целостные образования, или системы, состоящие из многих элементов. Так, исходя из фактов и идей современной науки, утверждает Богданов, «мы неизбежно приходим к единственно целостному, единственно монистическому пониманию вселенной... Все эти формы... (составляющие вселенную (*прим. авт. – А.К.*)) образуют мировой организационный процесс, неограниченно дробящийся в своих частях, непрерывный и неразрывный в своём целом» [2, с. 73]. В тектологии Богданова впервые сформулированы основные положения системного подхода и теории самоорганизации систем.

Во второй половине XX в. происходит переход от неклассической к постнеклассической науке. На этом этапе появляется новый подход, ставший впоследствии основой для формирования современной науки. Если раньше рассматривался и изучался преимущественно объект научного познания, то теперь появляется новая философия исследования субъекта научного познания, существенным признаком которой является постоянная включённость

субъективной деятельности в само знание. Эта включённость учитывает соотнесённость характера получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности познающего субъекта, но и с её ценностно-целевыми структурами. Другими словами, объектом исследования становится результат взаимодействия субъекта и объекта научного познания.

К появлению масштабных системных исследований во всех областях науки привели работы знаменитого теоретика систем Л. фон Берталанфи. Он закрепил понятие «система» в науке благодаря своей «Общей теории систем». Берталанфи говорит, что понятие системы в настоящее время не ограничивается теорией, оно становится центральным в определённых областях прикладной науки. Сначала этот термин рассматривался как «абстрактная и дерзкая теоретическая идея» [10, р. 1]. Но постепенно «системотехника, системное исследование, системный анализ и им подобные категории стали рабочими терминами» [10, р. 1]. Тенденция исследовать системы как нечто целое, а не как конгломерат частей соответствует «тенденции современной науки не изолировать исследуемые явления в узкоограниченном контексте, а изучать прежде всего взаимодействия...» [1, с. 33]. В результате системных исследований происходило взаимопроникновение многих специальных современных научных направлений. Системное исследование и другие похожие формы научного исследования представляют собой коллективную деятельность, включающую постоянно расширяющийся спектр научных и технических дисциплин. Берталанфи утверждал, что это является «наиболее широкой из всех до этого сделанных попыток достигнуть синтеза научного знания» [1, с. 33]. Это время связано с популяризацией системных исследований в разных областях знаний, в которых раньше данный

подход не применялся. В сфере экономики эти исследования связаны с именем К. Боулдинга (изучение процессов эволюции в экономике), в математике – Д. фон Неймана и его теории автоматов, в кибернетике – с именами Н. Винера, её основателя, К. Шеннона, который занимался вопросами коммуникации в кибернетических системах, теоретика систем Х. фон Фёрстера, Г. Паска, изучавшего прикладные области кибернетики.

Огромное влияние на развитие теории систем оказали идеи Г. Хакена, к которым его привела работа в области изучения физики лазеров. С его именем связано появление в конце 60-х гг. XX в. такого научного направления, как синергетика, изучающая процессы самоорганизации в сложных системах. Его позиция заключалась в том, что он занял среднее положение между редукционизмом и холизмом. Синергетика пыталась установить взаимосвязь между макроскопическим и микроскопическим уровнями сложной системы с помощью введённых Хакеном терминов – «параметров порядка» и принципа подчинённости [9, с. 30-36]. Природа иерархически структурирована в несколько видов открытых нелинейных систем разных уровней организации, связь между которыми осуществляется через хаотическое, неравновесное состояние систем соседствующих уровней, причём неравновесие является необходимым условием появления новой организации. Таким образом, основными принципами синергетики является самоорганизация, возможная лишь только в открытых, сложных системах, наличие у этих систем положительной обратной связи, нелинейность и хаос. Причём фундаментальным принципом самоорганизации служит возникновение нового порядка и усложнение систем через случайные отклонения (флуктуации) состояний их элементов и подсистем.

Стремительное развитие теории систем и появление синергетики повлекло

за собой появление различных типологий систем. Одна из таких типологий, разработанная В.С. Стёпиным, разделяет все системы на несколько видов по количеству элементов и характеру связей между ними и выделяет их специфические особенности и отличия. Венцом этой классификации были сложные саморазвивающиеся системы, которые характеризуются открытостью, обменом веществом, энергией и информацией с внешней средой. В таких системах формируются «особые информационные структуры, фиксирующие важные для целостности системы особенности её взаимодействия со средой» [8, с. 7].

В конце XX в. появляется новое направление – науки о сложном как постнеклассическое направление. Выдвигаются утверждения, согласно которым «новая наука о сложном будет характеризовать развитие всей науки XXI века» [7, с. 21]. В первом десятилетии этого века этот тезис подтвердился значительными новыми эмпирическими результатами и теоретическими достижениями в физике и биологии, в когнитивных и компьютерных, гуманитарных и экономических науках. Сложность и нелинейность являются «наиболее замечательными свойствами эволюции материи, разума и человеческого общества» [7, с. 21]. Науки о сложном сейчас ставят своей целью объяснение возникновения порядка в природе и мозге, а также в экономике и обществе, исходя из общих принципов.

Объектом изучения наук о сложном являются сложные системы, а главной идеей выступает то, что все процессы и явления природы, проблемы науки и общества, поведение элементарных частиц или популяции можно представить в виде сложных систем. Это является основным принципом нового подхода в научном познании, называемого К. Майнцером сложносистемным мышлением.

Его главной целью является научить субъекта научного познания мыслить по-

новому, нелинейно, открыто смотреть на решаемую проблему, рассматривать объект изучения в виде сложной, динамической, открытой, нелинейной и самоорганизованной системы, способной эволюционировать, имеющей множество синергетических эффектов, точное предсказание динамики которой практически невозможно. Результаты использования такого подхода показывают, что он необходим в настоящее время для глубоко мыслящего и желающего развиваться человека, кем бы он ни был: инженером, врачом, педагогом, психологом, физиком, экономистом и т. д.

Таким образом, понятие «система» начало формироваться ещё в классической науке, впоследствии стало активно разрабатываться и развиваться в неклассической науке, и уже на современном этапе переросло в развитие теории систем, дало начало понятию сложной системы как объекта изучения наук о сложном. Представление объекта изучения в виде сложной системы является отличительной особенностью современного научного познания и позволяет проводить исследования на качественно новом уровне при решении задач самых разных отраслей науки.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Берталанфи Л. фон. Общая теория систем – Обзор проблем и результатов // Системные исследования: Ежегодник. – Наука, 1969. – С. 30-54.
2. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука / под ред. акад. Л.И. Абалкина, акад. А.Г. Аганбегяна, акад. Д.М. Гвишиани, акад. А.Л. Тахтаджяна, докт. биол. наук А.А. Малиновского. – М.: Экономика, 1989. – Кн. 1. – 304 с.
3. Бор Н. Избранные научные труды. – М.: Наука, 1971. – Т. 2. – 675 с.
4. Гартман Н. Старая и новая онтология / пер. Д. Мироновой // Историко-философский ежегодник 1988. – М.: Наука, 1988. – С. 320-324.
5. Декарт Р. Рассуждение о Метод. С приложениями: Диоптрика, метеоры, геометрия. – Л.: Изд. АН СССР, 1953. – 655 с.
6. Князева Е.Н. Как всё начиналось: ретроспективный взгляд на развитие синергетики / Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. – СПб.: Миръ, 2009. – 672 с.
7. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 464 с.
8. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии, 2003. – № 8. – С. 5-17.
9. Хакен Г. Синергетика. – М.: Мир, 1980. – 406 с.
10. Bertalanffy L. von. General System Theory – A Critical Review // General Systems. – Vol. VII. – 1962. – P. 1-20.

УДК 004.04

Цветков В.Я.

*Государственный научно-исследовательский институт информационных
и телекоммуникационных технологий «Информика» (г. Москва)*

ОБРАБОТКА ИНФОРМАЦИИ С УЧЁТОМ СЕМАНТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

V. Tsvetkov

State Research Institute of Information Technologies and Telecommunications «Informica» (Moscow)

SEMANTIC PROCESSING

Аннотация. В статье рассмотрены общие вопросы обработки информации. Объектом анализа является информационное сообщение. Для обозначения содержания сообщения введено понятие контента. В статье описана новая модель обработки информационного сообщения (информации). Эта модель включает первичную и вторичную информацию. Процесс обработки информационного сообщения включает первичную обработку, алгоритмическое преобразование, интерпретацию. Модель включает множество уровней обработки. В статье показано различие между уровнями обработки и этапами обработки на каждом уровне, различие между интерпретацией и алгоритмической обработкой в аспекте изменения содержания информации, а также различие между интерпретацией и алгоритмической обработкой в аспекте однозначности и неоднозначности результата обработки. Результат обработки информации (знания, смысл) может быть получен через множество путей из исходной первичной информации. Модель позволяет получать различные смысловые значения из исходного сообщения.

Ключевые слова: информация, обработка, интерпретация, знания.

Abstract. The article deals with some general issues of information processing. The object of the analysis is an information message. A new model of message (information) processing is described. It includes primary and secondary information processing. The message processing includes primary processing and algorithmic transformation interpretation. The model includes multiple levels of processing. The article shows the difference between the levels of handling and processing steps at each level. The difference is shown between interpretation and algorithmic processing in the aspect of changes in information content and between interpretation and algorithmic processing in the aspect of uniqueness and ambiguity of the result of processing. The ways of obtaining the results of information processing (knowledge, sense) can be numerous. This model allows of obtaining different senses from the original message.

Key words: information processing, interpretation, knowledge.

В качестве информационного объекта, над которым будем производить анализ, выберем сообщение. Это достаточно исследованный объект как в теории передачи информации, так и в лингвистике [2]. Сообщение имеет какие-то существенные признаки, что в совокупности определяет сущность объекта [4], называемого сообщением. Сообщение имеет внутреннее содержание, которое обозначим как контент.

Определим сообщение как информационный объект, представляющий единое целое, обладающий контентом, передаваемый от процесса к процессу, от «клиента» к «клиенту» или от референта к получателю. В табл. 1 приведены термины и их условные обозначения, используемые в данной работе.

Таблица 1

Базовые термины и их обозначения

Русский	Английский	Немецкий	Латынь	Обозначения
Сообщение	message	Nachricht	nuntius	M
Сведения	data	Daten	notitia	D
Знания	knowledge	Wissen	scientia	K
Правило обработки	rule processing	Regel Verarbeitung	лат. regula processui	Rp
Методы интерпретации	methods of interpretation	Methoden der Interpretation	modos interpretationem	Mi
Уровень объекта	the level of the object	die Höhe des Objektes	in gradu obiectum	Lo
Уровень обработки	the level of processing	Die Ebene der Verarbeitung	in gradu processus	Lp
Состояние объекта	state of the object	Zustand der Immobilie	conditio bonis	So
Этап обработки	processing stage	Verarbeitungsstufe	processui scaena	Ps

Будем рассматривать процессы обработки, интерпретации и преобразования информации на примере информационного сообщения. Во всех случаях будем говорить об изменении качества объекта.

Преобразование меняет качество, но не меняет сущность объекта, интерпретация меняет сущность или порождает новую сущность. Для того чтобы провести анализ обработки информации, используем табличную модель, которая отражает различные уровни и этапы обработки.

По одному уровню, то есть по горизонтали, происходит обработка-декодирование,

обработка-преобразование и интерпретация. Иногда декодирование отсутствует, поэтому этот этап объединим в один этап обработки.

В табл. 2 приведена многоуровневая модель обработки и интерпретации информации. Уровни направлены «сверху вниз» и обозначены цифрами в левом столбце. Сущностями одного уровня являются: сообщение, сведения 1 (данные), сведения 2 (знания, смысл).

На нумерованных строках показаны процедуры преобразования сущностей от одного уровня к другому.

Таблица 2

Модель обработки и интерпретации информации.

Уровень	Сообщения	Правила обработки	Сведения 1 (данные)	Правила интерпретации	Сведения 2 (знания, смысл)
1	M1	Rpm1	D1	Mi1	DI1
	Rpm1		Rpd1'		Rpdi1
2	M2	Rpm2	D2	Mi2	DI2
	Rpm2		Rpd2'		Rpdi2
3	M3	Rpm3	K3	Mi3	DI3
	Rpm3		Rpd3'		Rpdi3
4	M4	Rpm4	K4	Mi4	KI4
	Rpm4		Rpd4'		Rpdi4
5	M5	Rpm5	K5	Ьш5	KI5

Правила алгоритмической обработки подразумевают решения задач первого рода [3], то есть обработку известными методами по известным алгоритмам. Эту обработку можно назвать объективной, поскольку она не зависит от субъекта и окружения.

Методы интерпретации включают элемент субъективности, поскольку они включают язык, языковое окружение, интеллект и опыт субъекта, осуществляющего интерпретацию. В данном случае субъектом может быть не только человек, но компьютерная программа (например, переводчик текстов) или система искусственного интеллекта.

При использовании алгоритма одни и те же исходные данные дают один и тот же результат при обработке разными субъектами.

При интерпретации разные субъекты дают разные результаты. Разумеется, в основном результаты могут совпадать, но в частностях и деталях могут различаться. Мало того, интерпретация сообщения одним и тем же субъектом по мере изменения его интеллекта или накопления опыта также будет давать разные результаты.

Исходное $M1$ сообщение, или информация, называется первичным. Оно также называется первичной сущностью [4]. Дополнительно существует первичная обработка сообщений $Rpm1$. Она направлена сверху вниз и переводит $M1$ в $M2$ ($M1 \rightarrow M2$). Используя обозначения общей теории систем, запишем этот процесс как:

$Rpm1: M1 \rightarrow M2$ [1].

Эти процессы могут продолжаться неограниченно, и сообщение (первичная сущность) может подвергаться многоуровневой обработке:

$Rpm2: M2 \rightarrow M3$; $Rpm3: M3 \rightarrow M4$; $Rpm4: M4 \rightarrow M5$ и т. д.

Такая обработка называется многоуровневой, она характеризует направление обработки «сверху вниз». Возможно другое направление обработки по одному уровню. Первый этап обработки на одном уровне $Rpm1$ представляет собой алгоритмическую обработку вида:

$Rpm1: M1 \rightarrow D1$.

В этом случае из первичной информации $M1$ извлекаются сведения и получается новая сущность $D1$, то есть извлекается контент, или контент представляется в новой форме.

Второй этап обработки связан с интерпретацией $M1$ полученных данных $D1$ и получения новой сущности – интерпретированных данных DI (знаний, смысла):

$Mi1: D1 \rightarrow DI1$.

Особенность этого преобразования связана с многозначностью результата $DI1$. Как уже отмечалось, это обусловлено языковым окружением, интеллектом и опытом субъекта, осуществляющего интерпретацию.

Например, произведение В. Шекспира может перевести студент, преподаватель английского и специалист в области исследования творчества Шекспира. Однако результат (перевода) будет представлять разные интерпретации одного источника.

Что следует из модели в табл. 2? На каком-то уровне получают новые знания (K). Причём эти знания могут иметь различный смысл, соответствующий уровню обработки. Можно извлекать новые смысловые значения по мере обработки. Кроме того, получение знания, например, $KI5$ на основе первичной информации $M1$ возможно по множеству путей (траекторий).

Таким образом, обработка информации с учётом её семантического содержания влечёт образование нового качества. Это

может быть новое качество исходной сущности, а может быть новая сущность. Это принципиально отличается от подхода, основанного только на кодировании и декодировании.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Месарович М., Мако Д., Такахара Н. Теория иерархических многоуровневых систем. – М.: Мир, 1973. – 344 с.
2. Цветков В.Я. Анализ сообщений. – М.: МИИГАиК, 2006. – 140 с.
3. Цветков В.Я. Логика в науке и методы доказательств. – М.: МГОУ, 2012. – 68 с.
4. The works of Aristotle. Volume I / Translated into english under the editorship of W.D. Ross. – Oxford at the Clarendon Press, 1928. – 668 p.

УДК 1:001.8

Ястреб Н.А.

Вологодский государственный педагогический университет

КОНВЕРГЕНТНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ И ПРИКЛАДНЫХ НАУК

N. Yastreb

Vologda State Pedagogical University

CONVERGENCE TECHNOLOGIES AS A FACTOR OF FUNDAMENTAL AND APPLIED SCIENCES DEVELOPMENT

Аннотация. В статье анализируются философские и методологические вопросы NBIC-конвергенции как феномена схождения нано-, био-, информационных и когнитивных технологий, их влияние на техническое и научное знание, выявляются антропологические и социальные аспекты развития данных технологий. Показано, что понятие конвергенции технологий отражает фундаментальную особенность современного этапа развития научного и технического знания, проявляющуюся в интеграции частных областей, междисциплинарном взаимодействии, использовании комплексных, системных методов исследования.

Ключевые слова: конвергентные технологии, NBIC-конвергенция, техническое знание, информационные технологии, когнитивная наука.

Abstract. The paper is concerned with philosophical and methodological aspects of NBIC-convergence which is understood as an entity combining nano-, bio-, information and cognitive technologies as well as anthropological and social aspects of their development and influence on technical and scientific knowledge. It is shown that the concept of technological convergence reflects the fundamental peculiarity of the modern period of scientific and technical knowledge, which is realized in integration of particular scientific areas, interdisciplinary interaction and systemic research methods.

Key words: convergence technologies, NBIC-convergence, technical knowledge, information technology, artificial intelligence, cognitive science.

Одной из основных тенденций в современном техническом знании является расширение и активная интеграция ряда ключевых технологических направлений и связанное с этим усиление их социального, экономического, культурообразующего действия.

Технология выступает как универсальный метод познания и практической деятельности. Цель технологии заключается в том, чтобы разложить на составляющие элементы процесс достижения какого-либо результата; исходя из этого, она применима повсюду, где имеется достижение, стремление к результату. Разработка технологического подхода явилась революцией в деятельности человека, поскольку она делает доступным процесс практически любой сложности для множества людей.

Если технику можно понимать как систему искусственных объектов, создаваемых человеком с целью преобразования окружающей среды, приспособления её к своим потребностям, то технология выступает как максимально развёрнутый, описанный и упорядоченный способ решения задачи. При этом технология может быть как реальным устройством, так и вербальной инструкцией, компьютерной программой, математиче-

© Ястреб Н.А., 2012.

ской моделью. Спецификой современного технического знания является переход приоритета от техники к технологии, примером чего могут служить такие направления, как информационные или когнитивные технологии.

В современном технологическом знании выделяют несколько приоритетных направлений, во многом определяющих как научное, социально-экономическое развитие общества, так и жизнь человека. Это, прежде всего, информационные технологии, определившие наступление информационного общества; нано- и биотехнологии, являющиеся одними из наиболее перспективных областей научного познания и способные кардинально изменить качество жизни человека; когнитивные технологии, получившие широкое распространение в сфере управления, организации работы различных социальных групп, психологии, образовании, экономике.

В 2002 г. в докладе группы В. Бейнбриджа были обозначены основные особенности явления интеграции крупнейших современных технологических направлений, получившего название NBIC-конвергенции [11]. Данное понятие подразумевает «схождение», синтез нано-, био-, информационных и когнитивных технологий, которые являются определяющими для научного, экономического, технического и социального развития общества. В данном докладе были выделены основные тенденции, которые смогут кардинально изменить существование человека. Становление технологической конвергенции было обусловлено прежде всего постановкой задач исследования сложных объектов, решение которых требует глубокого междисциплинарного подхода. Понятие конвергенции технологий отражает фундаментальную особенность современного этапа развития научного и технического знания, проявляющуюся в интеграции частных областей, междисциплинарном взаимодействии, ис-

пользовании комплексных, системных методов исследования.

На данном этапе «точки роста» как технического, так и научного знания лежат в области схождения, или конвергенции нано-, био-, информационных и когнитивных технологий. Меняется специфика объектов научного познания. На смену редукции приходят сложные системы, исследование которых обязательно предполагает использование нескольких подходов.

Несомненным технологическим прорывом явилось создание в XX в. наноразмерных (10⁻⁹ м) искусственных систем, которых на данный момент синтезировано более нескольких сотен типов. Наносистемы подчиняются квантовым и стохастическим закономерностям, находятся в состоянии, далёком от равновесия, при этом их формы зачастую не соответствуют формам природных нанообъектов, то есть создаются принципиально новые технологии конструирования объектов и управления ими на уровне микромира. Возникает новое направление в технических науках – наносистемотехника, целью которой являются «фундаментальные исследования, направленные на создание принципиально новых технологических процессов и продуктов» [2, с. 30].

Нанотехнологии наиболее активно конвергируются с биотехнологиями. Разрабатываются нанобиочипы, провода и другие системы передачи заряда на основе ДНК, технологии передвижения наносистем на основе моделирования естественных способов движения, создаются химические сенсоры, нанобиочипы для диагностики заболеваний и т. д. [2, с. 193-222]. Конвергенция технологий подразумевает не только междисциплинарный характер исследований, но и глубокую методологическую взаимосвязь технологий. В основе этой взаимосвязи лежит метод моделирования, который на данном этапе развития науки претерпел существенные изменения. По-

явились новые формы моделирования на основе вычислительных устройств. Именно моделированию принадлежит определяющая роль в решении таких глобальных научных задач, как исследование жизни, биосферы, мозга, интеллекта и др.

Так, в настоящее время становится очевидным, что именно моделирование может служить эмпирической проверкой верности концепций происхождения жизни. Например, на протяжении развития биологии одной из основных проблем было выявление специфических свойств живого, отделяющих его от неживого. В современных био- и нанотехнологиях грань между живым и неживым, естественным и искусственным стирается, что обуславливает совершенно новую постановку данной проблемы и её этических аспектов. Успехи в области био- и нанотехнологий позволяют говорить о том, что наступает новый, «биоинженерный этап развития земной цивилизации» [4, с. 466].

В эпоху конвергенции возникают инструменты, позволяющие во многих случаях алгоритмизировать сам процесс создания технологий. Статус таких метатехнологий приобретают, прежде всего, информационные технологии, без которых невозможно представить себе решение любой сложной технической задачи. Они позволяют не только собирать, хранить, передавать информацию, но и переводить её в практически применимую форму. Это определяет приоритетную роль информационных технологий в современном обществе, в котором «информация должна быть превращена в знания и технологии, пригодные для решения проблем» [6, с. 400].

Информационные технологии не только выполняют вспомогательные и метатехнологические функции, но и представляют собой уникальную форму самопознания человека. Изначально возникнув в рамках решения задачи моделирования интеллектуальных операций, они не утратили

этой функции и сейчас. В настоящее время информационный подход рассматривается как один из основных в изучении интеллектуальной деятельности человека. Возникают отдельные области, такие как нейроинформатика, призванные решать задачи познания естественных систем вычислительными методами, причём такой подход позволяет получить новое знание, выявить закономерности, в других ситуациях ускользающие от исследователя. Компьютерное моделирование выступает и как эффективный самостоятельный метод исследования, и как важный компонент проектирования технологий, оценки результатов, поиска закономерностей и т. д. В свою очередь, развитие информационных технологий на данном этапе напрямую зависит от использования нано-, био- и когнитивных технологий.

В XX в. возникает когнитивная наука, или когнитология («наука о разуме»), объединяющая в себе достижения когнитивной психологии, психофизики, исследований в сфере искусственного интеллекта, нейробиологии, нейрофизиологии, лингвистики, математической логики, неврологии, философии и других наук. Основной задачей данного направления является создание эффективных моделей познавательных процессов. Когнитология изначально является конвергентной областью, поскольку в ней сосуществуют различные подходы, теории, концепции, практически отсутствует разделение на частные науки. Благодаря этому «удаётся обеспечить системный анализ проблем и богатую коммуникативную среду для исследователей» [1, с. 99].

При этом взаимодействие между информационными и когнитивными технологиями можно рассматривать как наиболее важную «точку роста» современного научного и технического знания. Так, информационные технологии сделали возможным существенно более качественное, чем раньше, изучение мозга. Созданы модели

отдельных элементов нервной системы, ставятся задачи глобального моделирования мозга. Развитие «нейро-силиконовых» интерфейсов (объединения нервных клеток и электронных устройств в единую систему) открывает широкие возможности для совершенствования тела человека (подключения искусственных частей тела, органов и т. д. к человеку через нервную систему). Разработка технологии интерфейсов «мозг-компьютер» (осуществляющих управление техническими системами при помощи считывания электромагнитного поля, излучаемого мозгом) позволяет решать широкий круг практических задач.

Наиболее глобальной проблемой в области конвергенции информационных и когнитивных технологий является задача создания искусственного интеллекта, как мыслящей, разумной машины, который будет обладать способностями к самостоятельному обучению, творчеству, работе с произвольными предметными областями и свободному общению с человеком. Данная задача требует конвергенции всех основных современных технологий. В настоящее время искусственный интеллект оказывает значительное влияние на развитие философии, когнитивных исследований, психологии, проблем сознания, нейрофизиологии, математики, информатики, программирования, инженерной деятельности, робототехники и ряда других дисциплин.

Достижения в области искусственного интеллекта позволили осуществить прорыв в информационных технологиях, прежде всего в компьютерной технике и информационных системах, и во многом определили становление информационного общества в развитых странах. Выводы, полученные при разработке проблем создания искусственного интеллекта, широко применяются в экономике, промышленности, медицине и других отраслях. Современная эпистемология также активно использует различные модели обработки

информации и представления знания для решения вопросов, связанных с изучением человеческого мышления. Причиной тому служит успешная реализация результатов, полученных когнитивной наукой, в изучении проблем создания искусственного интеллекта. На основании этого можно говорить, что исследования в области искусственного интеллекта являются «важным способом понимания естественного интеллекта, да и вообще всех познавательных процессов человека» [5, с. 12].

Конвергентные технологии проявляют большой антропологический и социальный потенциал, значительно изменяя среду обитания и самого человека. В науке и технике Нового времени ставилась цель преобразования природы, в XX в. приоритетной задачей являлось развитие и модернизация общества. На современном этапе, впервые в истории, технологии призваны решить задачу улучшения качества жизни человека, причём не опосредованно, через преобразование природы, а непосредственно, например через улучшение здоровья. Поэтому направлены они не столько на производство средств управления природой, сколько на самого человека.

Такие технологические возможности обостряют проблему социальной и гуманитарной экспертизы научного и технического знания. В мировоззренческом плане конвергенция технологий помогает преодолеть аналитическое, дихотомическое мышление, характерное для классической картины мира. Она показывает, что грань между явлениями, ранее считавшимися противоположностями, на самом деле подвижна и даже иллюзорна. В современных технологиях часто сложно отделить живое от неживого, искусственное от естественного, разумное от неразумного. Отсюда следует необходимость перестройки не только научных, но и этических принципов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивные науки: от познания к действию. – М.: КомКнига, 2005. – 184 с.
2. Белая книга по нанотехнологиям: Исследования в области наночастиц, наноструктур и нанопозитов в Российской Федерации (по материалам Первого Всероссийского совещания учёных, инженеров и производителей в области нанотехнологий). – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 344 с.
3. Горохов В.Г. Трансформация понятия «машина» в нанотехнологии // Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 97–115.
4. Дубровский Д.И. Альтруизм, эгоизм и «природа человека» (к проблематике развития морального сознания) // Проблема сознания в философии и науке / Под ред. проф. Д.И. Дубровского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 472 с.
5. Лекторский В.А. Философия, искусственный интеллект и когнитивная наука // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход // Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. – М.: ИИнтелЛ, 2006. – С. 12–21.
6. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез / Пер. с англ. / Под ред. и с предисл. Г.Г. Малинецкого. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 494 с.
7. Медведев Д.А., Прайд В. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания // Философские науки, 2008. – № 1. – С. 97–117.
8. Рапопорт Г.Н., Герц А.Г. Искусственный и биологический интеллект. Общность структуры, эволюция и процессы познания. – М.: КомКнига, 2005. – 312 с.
9. Саймон Г. Науки об искусственном / Пер. с англ. – Изд. 2-е. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 144 с.
10. Традиционная и современная технология: (филос.-методол. анализ). – М.: Прогресс, 1998. – 216 с.
11. Roco M., Bainbridge W. Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science. NSF/DOC-sponsored report. National Science Foundation, June 2002. Arlington, Virginia. – 468 p.
12. Roco M., Bainbridge W. Managing nano-bio-info-cogno: converging technologies in society. National Science and Technology Council's Subcommittee on Nanoscale Science, Engineering, and Technology, 2005. – 395 p.

НАШИ АВТОРЫ

Амасьянц Аркадий Эдуардович – аспирант кафедры философии Современной гуманитарной академии; e-mail: arkady87@inbox.ru.

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

Блинова Светлана Анатольевна – соискатель кафедры философии Московского государственного университета, старший преподаватель кафедры гуманитарного образования Владимирского института повышения квалификации работников образования; e-mail: bli-novasa@yandex.ru.

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

Буренков Сергей Владимирович – аспирант кафедры философии Московского государственного университета; e-mail: sergeivburenkov@gmail.com.

Губанenkova Светлана Михайловна – старший преподаватель кафедры общей и прикладной политологии Орловского государственного университета; e-mail: svetik.31121982@mail.ru.

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

Гуляев Павел Степанович – аспирант кафедры истории и философии образования и науки Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования; e-mail: gulyaevu@mail.ru.

Жукова Алена Алексеевна – аспирант кафедры философии, теории и истории культуры Забайкальского государственного университета; e-mail: kazarbina_a@mail.ru.

Иванников Александр Дмитриевич – доктор технических наук, заместитель директора Государственного научно исследовательского института информационных и телекоммуникационных технологий «Информика»; e-mail: cvj2@mail.ru.

Мордвинов Владимир Андреевич – кандидат технических наук, проректор по информатизации Московского института электроники и автоматики; e-mail: cvj2@mail.ru.

Кабанова Наталия Геннадиевна – учитель истории и обществознания Муниципального бюджетного образовательного учреждения «Средняя общеобразовательная школа № 4»; e-mail: nataliakab@mail.ru.

Климов Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социологии и истории Российской открытой академии транспорта Московского института инженеров транспорта; e-mail: klisn@mail.ru.

Коровин Александр Леонидович – аспирант кафедры философии Вологодского государственного педагогического университета, ассистент кафедры информационных технологий и методики преподавания информатики Вологодского государственного педагогического университета; e-mail: alexthunders@yandex.ru.

Кудринская Наталья Ивановна – соискатель кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета им.А.И. Герцена; e-mail: nata-kudrinskaya@yandex.ru.

Куткин Владимир Семенович – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного технологического университета «Станкоинструментальный институт»; e-mail: filosofya@mail.ru.

Лобеева Вера Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и социологии Брянского государственного технического университета; e-mail: doktor70@bk.ru.

Майкова Валентина Петровна – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарного общественного цикла Московского государственного индустриального университета; e-mail: valmaykova@mail.ru.

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

Нехамкин Валерий Аркадьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана; e-mail: nechamkin@rambler.ru.

Петухова Ирина Александровна – методист Методического центра Северного окружного управления образования Департамента образования города Москвы; e-mail: Petukhova_i@mail.ru.

Правовская Надежда Ивановна – аспирант кафедры философии Поволжского государственного технологического университета; e-mail: Alpis01@mail.ru.

Пурынычева Галина Михайловна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Поволжского государственного технологического университета; e-mail: philos@marstu.mari.ru.

Сачкова Виктория Александровна – аспирант кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана; e-mail: vika_cher@mail.ru.

Тихонов Александр Николаевич – доктор технических наук, директор Государственного научно-исследовательского института информационных и телекоммуникационных технологий «Информика»; e-mail: cvj2@mail.ru.

Цветков Виктор Яковлевич – доктор технических наук, ведущий научный сотрудник Государственного научно-исследовательского института информационных и телекоммуникационных технологий «Информика»; e-mail: cvj2@mail.ru.

Ястреб Наталья Андреевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Вологодского государственного педагогического университета; e-mail: zagoskina_natali@mail.ru.