

## СОДЕРЖАНИЕ

### РАЗДЕЛ I.

#### ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

*Голубева Н.А.* Диссимметрия структуры в структурализме .....5

### РАЗДЕЛ II.

#### ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

*Матвеева А.И., Стожко Д.К.* Проблема духовной социализации в российском обществе на пороге XXI в. ....13

*Мурейко Л. В., Бахтин М. В., Клименко И. И.* Фактор времени в массовом сознании: эпистемологический аспект проблемы .....20

*Скобрев И.А.* Мировоззренческие основания личностного проявления гражданской позиции российского спортсмена .....34

*Сулейманов А.З.* Глобализация как фактор воздействия на развитие национального самосознания .....45

*Чернавин Ю.А.* Философия права в современных условиях: проблема статуса в науке и учебном процессе .....48

### РАЗДЕЛ III.

#### ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

*Аникеева Е.Н.* Историко-философский очерк индийского теизма .....55

*Кондрашов П.Н.* Экзистенциальный модус историчности в философии Карла Маркса .....61

*Шарипов А.М.* Современная цивилизация в свете культурологии И.А. Ильина .....69

### РАЗДЕЛ IV.

#### ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

*Диденко К.В.* Философско-образовательная мысль русского Зарубежья первой половины XX в. ....76

*Минаков С.В.* Православные основы модернизационных культурных установок .....84

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Итоги работы диссертационного совета Д 212.155.08 по философским наукам в 2011 г. ...87

НАШИ АВТОРЫ .....91

## CONTENTS

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

*N. Golubeva.* Dissymmetry of Structure in Structuralism .....5

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

*A. Matveyeva., D. Stozhko.* The Problem of Russian Society Spiritual Socialization in the 21<sup>st</sup> Century .....13

*L. Mureyko, M. Bakhtin, I. Klimenko.* Time Factor in Mass Consciousness: Epistemological Aspect of the Problem.....20

*I. Skobrev.* Ideological Basis of Russian Athlete's Civic Commitment Manifestation .....34

*A. Suleimanov.* Globalization as a Factor of Influence on National Self-Consciousness Development .....45

*Yu. Chernavin.* Legal Philosophy in Modern Conditions: Status in Science and Education .....48

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

*Ye. Anikeyeva.* Indian Theism from Historical and Philosophical Perspectives .....55

*P. Kondrashov.* The Existential Modus of Historicity in K. Marx's Philosophy .....61

*A. Sharipov.* Modern Civilization In I.A. Ilyin's Culturological Perspective.....69

### SECTION IV. PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

*K. Didenko.* Philosophical and Educational Thought of the Early 20<sup>th</sup> Century Russian Emigration .....76

*S. Minakov.* Orthodox Bases of Pro-modernization Cultural Facilities .....84

### SCIENTIFIC LIFE

D 212.155.08 Dissertation Council for Philosophy Work Results in 2011 .....90

OUR AUTHORS .....91

# РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 122/129

**Голубева Н.А.**

*Всероссийский заочный финансово-экономический институт  
(филиал в г. Калуге)*

## ДИССИМЕТРИЯ СТРУКТУРЫ В СТРУКТУРАЛИЗМЕ

**N. Golubeva**

*Kaluga Branch of Russian State Correspondence Financial-Economical Institute*

## DISSYMMETRY OF STRUCTURE IN STRUCTURALISM

*Аннотация.* В статье впервые с позиций явления диссимметрии рассматривается структура в структурализме. Отталкиваясь от бинарности, свойственной структуралистским построениям, автор выводит их главную диссимметрическую особенность – переход каждого первого члена оппозиции в свою противоположность. В этой связи любая “сделанная” структура предстает как состоящая из энантиоморфов (зеркальных противоположностей) диссимметрическая система. Диссимметрия в данной структуре проявляется в своем классическом варианте, т. е. когда условно D- (правые) и условно L- (левые) компоненты диполя структуры (ее противоположности) статично противостоят друг другу.

*Ключевые слова:* структура, структурализм, бинарные оппозиции, энантиоморфы, диссимметрические системы.

*Abstract.* The article discusses structure within structuralism from the positions of the phenomenon of dissymmetry. Proceeding from binarity peculiar to structuralist constructions, the author draws a conclusion about their main dissymmetrical property – transition of each first member of an opposition into its opposite. In connection with this any “made” structure can be presented as a dissymmetrical system consisting of anantiomorphs (mirror opposites). Dissymmetry in this structure reveals itself in its classical variant, when conventionally D- (right) and conventionally L- (left) components of the bifield (dualfield) of the structure (its opposites) are opposed to each other statically.

*Key words:* dissymmetry, structure, structuralism, binary oppositions, anantiomorphs, dissymmetrical systems.

Под *структурой* принято понимать взаимосвязь элементов в системе, «совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих его целостность и тождественность самому себе...» [11, 598]. Структура может приравниваться к системе (в случае холизма) или приниматься как внутренняя организация объекта. В своих статическом и динамическом аспектах структура выступает либо как синхроничное, либо как диахроничное образование соответственно. Само понятие «structura» в переводе с латинского обозначает ‘строение, устройство’ [12, 666], что в принципе, исключает из смысла термина развитие как таковое, скорее акцентируя внимание на форме.

В общем, понятие структуры, интерпретируемой как модель, соотносится с такими присущими ей характеристиками, как: а) целостность; б) способность к изменениям на уровне упорядоченного движения подструктур; в) саморегуляция, основанная на правилах, присущих данной системе [7, 871]. Все характеристики структуры, выдвинутые Ж. Пиаже, отождествляют ее с системами как статического, так и динамического порядка [7, 871]. Однако в то время как синхроничный и диахроничный аспекты дополняют друг друга, нередко предпочтение отдается одному из них. Например, на позициях первого стояли грамматика и риторика античности и герменевтика средних веков; напротив, диахроничный аспект поддерживается сегодня биологией, психологией, теорией систем и т. д.

Большое значение феномену структуры придавал структурализм, избравший своей целью поиск и исследование структур в различных областях культуры, а также сделавший ставку на синхронизм, рассматривая при этом феномен структуры с холистических позиций. Структура, понимаемая как модель реальности, не имеющая никакого отношения к последней, наделяется здесь не только свойствами системы (как состоящая из взаимосвязанных элементов и взаимоотношений части и целого), но и представляется имеющей множество преобразований (К. Леви-Стросс [10]).

Возникший первоначально как структурная лингвистика в первой половине XX столетия структурализм (Ф. де Соссюр, Л. Ельмслев, Пражский лингвистический кружок, американский дескриптивизм) прошел ряд трансформаций, среди которых – французский структурализм (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, М. Фуко, Р. Барт (структуралистский период его творчества)) и так называемая «вторая волна» структурализма – постструктурализм и семиотика текста. Методологический принцип, про-

возглашенный структурализмом, – «примат отношений над элементами в системе» – покоится на признании в качестве существенных тех отношений, которые имеются между элементами системы. При этом акцент, сделанный структурализмом на бинарные оппозиции в структуре, как показывает дальнейший анализ, обнаруживает связь данных структурных построений с феноменом диссимметрии, что в контексте актуальности проблемы правизны-левизны имеет немаловажное значение. Во-первых, правое и левое предстают вовлеченными в процесс построения моделей реальности на основе ее знаковой интерпретации. Во-вторых, особенности соотношения данных противоположностей в структурализме помогают обнаружить определенные закономерности, свойственные структуралистским построениям и, прежде всего, их тяготение к симметрическому равновесию. В-третьих, обе причины подчеркивают онтологический статус явления диссимметрии.

Для выявления вышеуказанных причин необходим диссимметрический анализ (основанный на обнаружении зеркальных противоположностей – энантиоморфов, образующих диссимметрический диполь), который, с нашей точки зрения, уместно начать с обозначения характеристик, присущих структуре в структурализме.

**Структурализм: бинарность структуры.** Структурная лингвистика в лице Ф. де Соссюра, заложившего ее основы в работе «Курс общей лингвистики», рассматривала знак как единство означаемого и его диссимметрической противоположности – означающего [13]. Л. Ельмслев позиционировал язык-объект метаязыку (первый – предмет анализа, второй – средство анализа) [6]. Функциональный структурализм пытался преодолеть оппозицию между статикой и динамикой языка [8]. В середине XX столетия (50-е гг.) структурализм распространил свой метод нахождения

структур (структурный метод) на различные области культуры: К. Леви-Стросс – на антропологию; Ж. Лакан – в рамках психоанализа; М. Фуко – в историко-культурном плане; Р. Барт – на литературоведение и культурные системы – моду, еду, одежду, структуру города и пр. [3]. Осуществляя проекцию структуры языка на мир в целом, структурализм “строил” этот мир в согласии со всеми грамматическими правилами. Все языки, равно как и все знаковые системы, с точки зрения структуралистов, «подчиняются одной и той же грамматике», универсальной «не только потому, что <она> (примеч. наше. – Н.Г.) информирует все языки о мире, но и потому, что она совпадает со структурой самого мира» [15, 15].

Совпадение «со структурой самого мира» (Ц. Тодоров), и прежде всего – в его антропологическом аспекте, было «подтверждено» К. Леви-Строссом, использовавшим системный анализ языка в этнографических исследованиях. Находя опору в бинарных оппозициях («сырое–приготовленное», «мокрое–сожженное», «свежее–гнилое», «жизнь–смерть» и т. д.) в процессе анализа мифов, Леви-Стросс определяет оппозиции как коды (совокупности знаков), инвариантные по сути и представляющие собой фундаментальное означаемое [10].

Структурализм Ж. Лакана, в свою очередь, заключался в проекции лингвистической модели на психоанализ. Убеждение, что «бессознательное структурировано как язык», позволило Лакану объяснить роль языка в формировании бессознательного, представляющего собой символический порядок. Например, бессознательный образ «крыши» («toit»), как образ сновидения, может быть инициирован «обозначающим любовный треугольник», «визуально сгущенным» словом «три» («trois»), а также – обозначающим вершину треугольника словом «ты» («toi») [5, 538]. Исходя из того,

что от «сгущений», «смещений» и зависит «грамматика языка сновидений», первые, согласно Лакану, «функционируют» как «фигуры метафоры и метонимии» [5, 538]. В итоге Лакан прибегает к бинарным оппозициям, популярным в структурной лингвистике – «метафора – метонимия», «язык – речь», «означающее – означаемое». Интересно при этом, что у Лакана структурировано не только бессознательное, но и сам субъект. Свою структурированность индивид «осознает» на «стадии зеркала», когда, в процессе «схватывания» себя как целого, состоящего из фрагментов своего тела, ребенок перестает быть частью матери и вместе с этим – частью окружающего мира. Отделившись от тела матери, субъект переживает противопоставление Я не-Я, что является для него достаточно травматичным опытом, так как происходит своего рода «раскол», «трещина» [5, 538].

“Схватывание” структур реальности в ее историко-культурном контексте выпало на долю М. Фуко, рассматривающего три основных, с его точки зрения, «эпистемы» (структуры), непосредственно детерминирующие появление определенных парадигмальных установок в различные исторические периоды. Три эпистемы – «ренессансная» (XVI в.), «классического рационализма» (XVII – XVIII в.) и «современная» (с конца XVIII – начала XIX вв. по настоящее время) – как нельзя лучше показывают соотношение между бинарными оппозициями – «словами» и «вещами» – той пред-данностью, которая непосредственно присутствует в каждом историческом периоде [14].

**Диссимметрия и «производство» структур.** Вся сущность структурализма, структуры и «структурального человека» как «производителя» смыслов (структур) изложена Бартом в его работе «Структурализм как деятельность» [2]. Как показывает Р. Барт, опора на бинарность в построении структур уходит своими корнями

в мышление структуралистов. Следуя логике диссимметрического анализа, необходимо отметить, что диссимметрия (исходя из рассуждений Барта) проявляется уже в самом способе структуралистского мышления, т. е. в его основе лежит опора на зеркальные противоположности, или бинарные оппозиции. Так, по мнению Барта, «для того чтобы приблизиться к пониманию отличий структурализма от других способов мышления», «следует обратиться к таким парам, как *означающее – означаемое* и *синхрония – диахрония*» [2, 227]. Первая пара «отсылает к лингвистической модели соссюрианского происхождения»; вторая – «предполагает известный пересмотр понятия истории в той мере, в какой идея синхронии... оправдывает определенную иммобилизацию времени, а идея диахронии тяготеет к тому, чтобы представить исторический процесс как чистую последовательность форм» [2, 227-228].

Классический пример диссимметрии в «производстве» структур – «парадигма», состоящая из двух *схожих* и одновременно *несхожих* единиц. Как повествует Барт, «две единицы одной парадигмы должны иметь некоторое сходство *для того, чтобы* могло стать совершенно очевидным различие между ними» [2, 231] (ср. со схожим и одновременно несхожим D (правым) и L (левым)). Разделенный на структурные единицы объект на основе «правил взаимного соединения» подвергается новой, авторской, монтировке (монтировке структурального человека). Общность монтировки любых структур заключается в «рекуррентности» – «регулярной повторяемости одних и тех же единиц и их комбинаций», благодаря чему произведение оказывается «законченным целым» [2, 232]. Эти «комбинаторные правила» создают «формы», где полностью исключается случайность [2, 232].

Технология по созданию структур, описанная Бартом в эссе «Структурализм как

деятельность», реализуется на практике в других его произведениях, например в «Основах семиологии» [1]. Указывая на принципиальную универсальность оппозиции «язык – речь», Барт распространяет ее на различные знаковые системы – моду, пищу, автомобили, меблировку. В первом случае (в случае моды, одежды) возможны три варианта систем: словесное описание одежды, ее фотографии и реальная одежда. В первом варианте, при поверхностном его рассмотрении, система «словесное описание одежды» наделена лишь «языком в чистом виде», второй член оппозиции – «речь» – отсутствует. Однако, согласно Соссюру, схема «язык – речь» всегда должна быть полной, т. е. одно никогда не существует без другого, в связи с чем Барт «исправляет» ситуацию, констатируя, что «описанная в журнале мод» «одежда» выступает как «язык» «на уровне платяной коммуникации» и как «речь» – на уровне «вербальной» [2, 289]. Второй вариант – вариант фотографии – лишает язык присущей ему в предыдущем примере абстракции, хотя по-прежнему и создается группой лиц («*fashion-group*»). «Псевдореальная одежда» здесь выступает в качестве «языка», а манекенщица – в качестве «речи» без возможности комбинаций. «Реальная одежда» – третий вариант системы – обнаруживает присутствие «классического» противостояния членов оппозиции «язык – речь», причем «язык» представлен: а) «совокупностью оппозиций», «в которых находятся части, «детали» туалета, вариации которых влекут за собой смысловые изменения»: так, в зависимости от того, что у манекенщицы на голове – «берет или котелок», варьируется и смысл происходящего [2, 289]; б) правилами сочетаний всех деталей туалета (т. е. комбинациями). «Речь» в данной системе выражается в таких фактах, как «размер», степень заношенности одежды, вкус того, кто ею владеет, сочетание деталей. Отно-

шения между «языком» и «речью», согласно Барту, отличаются здесь от подобных отношений в «естественном языке», т. е. костюм (он же «язык») предшествует способу его ношения, соответственно – «речи» [2, 289-290].

Прочие знаковые системы – пицца, автомобили, мебелировка – также подчиняются сосюрианской оппозиции «язык – речь». Дихотомичность, или диссимметричность, этих ключевых понятий, однако, разрастается у Барта до прочих противопоставлений – от «соленого – сладкого», когда речь заходит о знаковой системе – «пище», до «двух типов шкафов» или «кроватей» – в процессе структурирования «мебелировки». Повсеместные оппозиции как структурные единицы систем, или «парадигматические объекты», фактически оказываются энантиоморфными (диссимметрическими) объектами, т. е. не совпадающими друг с другом (не конгруэнтными), но имеющими определенное сходство с частями одного целого [4]. Только находясь в определенной зависимости друг от друга, они могут составлять дихотомии, бинарные оппозиции, т. е. некоторое единство. Таковыми являются и любые из обозначенных выше бинарных оппозиций любого из авторов-структуралистов.

**Структура как диссимметрическая система.** Как видим, всякая структура уже изначально складывается как диссимметрическая система, где каждый первый член оппозиции переходит не сам в себя, а в свою противоположность (*A* переходит не в *AA'*, а в *B*), т. е., условно, при наложении друг на друга, две части одного целого не совпадают друг с другом, хотя при этом друг без друга не существуют. Так, означаемое не существует без означающего, язык-объект – без метаязыка, сырое – без приготовленного, жизнь – без смерти, метафора – без метонимии, язык – без речи, Я связано с не-Я, слова – с вещами, синхрония подразумевает диахронию и т. д. В итоге, даже

если один из членов оппозиции по какой-то причине отсутствует как относительно самостоятельная инстанция (например, в случае «словесного описания одежды»), он все-таки присутствует в системе на одном из ее уровней.

Структурные единицы, из которых состоят структуралистские диссимметрические системы, воплощают собой одновременно различие и тождество, поэтому и могут рассматриваться как энантиоморфы диссимметрии – правые (*D*) и левые (*L*) объекты, в своем логическом соединении (соединении по правилам) образующие единое целое. Они подобны друг другу, но в то же время различны, констатирует Барт, анализируя нарушение симметрии в парадигме. Две единицы в последней различны и схожи одновременно, по типу того, как схожи по написанию, но различны между собой по смыслу во французском языке слова «poisson» и «poison», квадраты Мондриана, сходные по форме, но различные по цвету и размеру, «американские автомобили», рассматривающиеся «одним и тем же способом», но не похожие «маркой и цветом», «эпизоды мифа об Эдипе (при анализе Леви-Стросса)», которые, в случае их принадлежности к парадигме, также «были бы одинаковы и различны» и т. д. [2, 231-232].

Комбинаторные правила парадигматических единиц, как и полагается в четко фиксированной структуре, выражают отношения между ее элементами. На первом месте здесь «регулярная повторяемость» как единиц, так и их комбинаций, так называемая «рекуррентность» (Р. Барт), *не допускающая никаких случайностей*. На основе исследования подобной повторяемости комбинаций, их перестановок, повторяемости перестановок и т. д., а также перекодирования бинарных оппозиций – первоначальных структурных единиц системы в рамках других знаковых систем, можно выстраивать различные структуры (что, на-

пример, и делал К. Леви-Стросс, занимаясь исследованием мифов [10]). Изначальный энантиоморфизм (зеркальная противоположность), свойственный любой оппозиционной паре – «сырое – приготовленное», «свежее – гнилое» и пр., включая и оппозиции не чувственного происхождения, в процессе комбинаторных операций рождает внутрискруктурный «диссимметрический полиморфизм» (Ю.А. Урманцев), так как меняются порядок и положение между структурными единицами, их группами. (Те и другие выступают в качестве «диссимметрических факторов» (Ю.А. Урманцев), сочетающихся с другими диссимметрическими факторами, а диссимметрические факторы-отношения, возникающие между ними, – изменение порядка и положения – рождают диссимметрический полиморфизм внутри структуры.) Например, в приведенном выше примере со знаковой системой одежды (в третьем ее варианте) Барт указывает на то, что относящиеся к «языку» совокупности оппозиций, «в которых находятся части, «детали» туалета», способны к варибельности, «влекущей» «за собой смысловые изменения» – берет и котелок не совпадают по смыслу [1, 298].

Таким образом, выходящие на первый план отношения между элементами структуры здесь достаточно подвижны, даже несмотря на то, что изменения в системе происходят в соответствии с определенными правилами. «Речь», представляющая второй энантиоморф данной знаковой системы, допускает более свободные комбинации, так как «завязана» на «индивидуальный» «способ ношения одежды», куда включены такие варибельные феномены, как вкус владельца одежды, размер и пр., которые тем не менее обуславливают вариации возможных комбинаций. Возникающие в результате указанных операций диссимметрические полиморфические модификации действительно не только разъясняют, но и обогащают структуру си-

стемы, особенно если учитывать возможности комбинаций данных оппозиций в других знаковых системах (системах Леви-Стросса и др.). Обогащается структура и в случае, например, с «меню», составленным со ссылкой на «национальную, региональную или социальную структуру», реализующуюся каждый раз иначе, в зависимости от потребителя, дня недели или индивидуального рецепта. Как заметил Барт, «отношение Языка и Речи (первоначальной оппозиции, в соответствии с которой и выстраивается структура пищи. – Н. Г.) здесь весьма близко тому, которое имеет место в естественном языке: язык пищи в целом является продуктом обычая, своеобразного речевого отстоя» [1, 290-291]. Этот «язык» строится «либо на основе сугубо коллективного обычая, либо на основе чисто индивидуальной «речи»» [1, 290-291].

**Диссимметрия в структуралистской программе.** В целом структуралистская программа полностью выполняет все правила построения структуры как диссимметрической системы, основанной на правых и левых энантиоморфах. При этом, так как данная программа делает ставку не только на оппозиции, но и учитывает факт отношения между ними, предполагая их различные комбинации по правилам, можно предположить, что именно об этих энантиоморфах и говорил Р. Барт, когда объяснял сущность парадигмы, состоящей из схожих, но в то же время различных единиц, а также – о логических комбинациях с ними; этой же идеи, но в другой терминологии, придерживался К. Леви-Стросс, находя «отголоски» структурных противопоставлений («сырое – приготовленное», «свежее – гнилое» и пр.) в различных мифах. Свойство биполярности системы на любом из ее уровней всегда стоит на первом месте в структурализме, и именно на нем строятся «членение» объекта и последующая «монтажная» модели. Отталкиваясь от этого свойства, любой «структуральный чело-



век» и «строит» свою конструкцию. При этом совокупность двух энантиоморфов, т. е. диссимметрический диполь, в структурализме всегда информационно-энергетически диссимметричен, т. е. если речь идет о противополжении «означающее – означающее», то, например у Ф. де Соссюра (как и у других), означающее доминирует над означающим. Возникает так называемая «центрация» с акцентом на означаемом и на его власти, исключающей свободную перестановку компонентов (энантиоморфов) диполя. Этот факт «закрепления» ролей за каждым из «действующих лиц» в структуре лишает ее известной подвижности, открытости, сообщаемости с внешним, исключая любую игру случайности как внутри, так и вне структуры. Незыблемое правило доминанты, как и прочие правила, в соответствии с которыми строится структура, лишают ее любой игры. В этой связи примеры структурности в том смысле, в каком ее понимают структуралисты, – это примеры ухода в поляризм и антиномизм, когда энантиоморфы не находятся «в динамическом отношении взаимности» [9, 37], согласно “позднему” Р. Барту (Барту-постструктуралисту), а статично противостоят друг другу. Элемент синхронии, присущий структуралистскому подходу к системе, лишает ее динамики развития, в результате чего диссимметрия проявляется здесь лишь в своем самом «простом», классическом, варианте – как формообразующий принцип (но не на основе диссимметрического развития, а на основе констатации факта наличия либо D (правого), либо L (левого), либо взаимодействующих между собой в рамках определенных правил D и L). В результате, состояние таких систем близко к симметрическому равновесию, когда соотношение D- и L- взаимозависимых характеристик выражается соотношением 1/1 (=1) или близким к этому. Диссимметрическое противоречие – неравенство D- и L-характеристик – если и

рождается, то тут же “гасится” правилами построения структуры. Например, в случае с отсутствием «речи» в «словесном описании одежды» она тут же «обнаруживается» на одном из уровней системы. Диссимметрическое же равновесие (в отличие от симметрического) здесь в принципе невозможно. Представляя собой критическое соотношение правых и левых энантиоморфов, последнее «выводит» систему на новый уровень развития, но так как структура в структурализме лишена диахронического аспекта, новый уровень развития здесь не предусмотрен по определению. Для развития структуры необходима ее диссимметрическая подвижность, переход от симметризации к диссимметризации, от симметрического равновесия к диссимметрическому и наоборот. Но лишь на следующем витке своей трансформации (в постструктурализме) структурализм крайне реакционен по отношению к замкнутым структурам. На первое место здесь выходит принцип не конструкции, а деконструкции системы, ее перманентной диссимметризации – перманентной потому, что возвращение к структурной целостности теперь принципиально невозможно. Когда-то «сделанные» структуры, согласно постструктуралистам, должны быть безвозвратно разомкнуты.

*Вывод 1.* Структурализм, в своей опоре на бинарные оппозиции при построении структур, продемонстрировал связь с диссимметрией.

*Вывод 2.* Любая структура, «произведенная» в структурализме, представляет собой диссимметрическую систему, где каждый первый член оппозиции переходит в свою противоположность.

*Вывод 3.* Структурный диполь (состоящий из зеркальных противоположностей, энантиоморфов) в структурализме всегда информационно-энергетически диссимметричен, так как лишен возможности свободной перестановки своих компонентов.

Подобный факт приводит к статичному противостоянию компонентов друг другу.

*Вывод 4.* Диссимметрия структуры в структурализме представлена лишь в своем классическом варианте, когда любое неравенство условно D- (правых) и условно L- (левых) компонентов “гасится” правилами построения структуры. В этой связи состояние структурных построений в структурализме близко к симметрическому равновесию.

*Вывод 5.* Рассмотрение структур в структурализме с позиций явления диссимметрии, а также выявление в этой связи диссимметрических признаков не только в данных структурах, но и в структуралистском мышлении, позволяет сделать заключение об онтологическом статусе явления диссимметрии, его применимости, в том числе в построении структуралистских моделей реальности, основанных на знаковой интерпретации последней.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Барт Р. Основы семиологии // Барт Р. Нулевая степень письма. – М.: Академический проект, 2008. – С. 275-352.
2. Барт Р. Структурализм как деятельность // Барт Р. Нулевая степень письма. – М.: Академический проект, 2008. – С. 227-236.
3. Голубева Н.А. Диссимметрия «игры в бисер»: краткое введение в метатеорию постмодернизма: Монография. – М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2009. – 188 с.
4. Голубева Н.А. Структурализм: структура как диссистема // Материалы Всероссийской научно-технической конференции. Т. 4. – М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2009. – С. 167-172.
5. Горных А.А. Лакан // Новейший философский словарь. – 2-е изд., перераб. и доп. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 535-538.
6. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка. – М.: Издательство КомКнига, 2006. – 248 с.
7. Керимов Т.Х. Структура // Современный философский словарь / Под общей редакцией д-ра филос. наук, проф. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 870-871.
8. Керимов Т.Х. Структурализм // Современный философский словарь / Под общей редакцией д-ра филос. наук, проф. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 871-875.
9. Косиков Г. Ролан Барт – семиолог, литературовед // Барт Р. Нулевая степень письма. – М.: Академический проект, 2008. – С. 5-50.
10. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
11. Овчинников Н.Ф., Юдин Э.Г. Структура // БСЭ. Т. 24 (I). – С. 598-599.
12. Словарь иностранных слов. – Изд. 4-е, перераб. и доп. – М., 1954. – С. 666.
13. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. – 432 с.
14. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сид, 1994. – 408 с.
15. Todorov Tz. Grammaire du Decameron. The Hague. 1969. – 100 p.

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

УДК 316.37

*Матвеева А.И., Стожко Д.К.*

*Российский профессионально-педагогический университет*

**ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ  
В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ НА ПОРОГЕ XXI В.**

*A. Matveyeva., D. Stozhko*

*The Russian Professional Pedagogical University*

**THE PROBLEM OF RUSSIAN SOCIETY SPIRITUAL SOCIALIZATION  
IN THE 21<sup>ST</sup> CENTURY**

*Аннотация.* По мнению авторов, проблема духовной социализации связана с нарастающим духовным и социальным отчуждением, которое присутствует в современном российском обществе. В статье утверждается, что именно духовность является основой для подлинно социального бытия личности, как социального существа. По мнению авторов, для успешной духовной социализации необходимо создание каждой личностью своего социокультурного регулятора, так как культура является основой социального творчества человека. В статье описывается специфика социокультурной динамики и всей социальной жизни личности на разных этапах ее развития.

*Ключевые слова:* духовная социализация, личность, культура, социальное творчество, социокультурный регулятор, социальное бытие, социально-институциональные регуляторы, социальное поведение, современное общество.

*Abstract.* The authors consider the problem of spiritual socialization connected with growing spiritual and social alienation which is evident in modern Russian society. The article highlights that it is spirituality that forms the basis for person's social life. For successful spiritual socialization it is necessary to create a social and cultural regulator by each person as culture is the core of individual social creativity. The article describes the specificity of person's social and cultural dynamics and social life at different stages of its development.

*Key words:* spiritual socialization, personality, culture, social creativity, social and cultural regulator, social life, socially-institutional regulators, social behavior, modern society.

*Что касается идеологической платформы, пригодной для возрождения России, то она, конечно, есть. И что особенно важно – её не надо специально придумывать и искусственно конструировать. Надо лишь воспользоваться тем гигантским опытом, который русский народ накопил за все время своего духовного бытия. Иоанн, митрополит [8, 188]*

Необходимость изучения факторов и проблем, мешающих успешной духовной социализации, связана с нарастающим духовным и социальным отчуждением, обнаруживающимся в современном российском обществе за последнюю четверть века. Что бы ни говорили официальные представители власти, как бы ни пытались выдавать желаемое за действительное, нарастание социального и духовного отчуждения фиксируется большинством социологических опросов. И прежде всего это касается отчуждения между властью и народом. Ситуация крайне тревожная. И не замечать ее нельзя. Нельзя не замечать и процессы нарастающей деградации значительной части наших сограждан, которые охвачены алкоголизмом, наркоманией, токсикоманией, скрытыми и явными фобиями. Нервно-психические расстройства постепенно вышли на первое место среди всевозможных заболеваний, постепенно отодвинув сердечно-сосудистые заболевания. Все это – результат утраты отдельными людьми (полной или частичной) своих традиционных ценностных ориентаций, духовных оснований в своей жизни. В этой связи встает актуальный вопрос: а *знает ли* сама наука этого “нового” человека эпохи постмодерна, информационного общества и технотронной цивилизации? И здесь уместно вспомнить о том, что *«незнание человека – это, быть может, наиболее сильное незнание в современной науке»* [4, 220]. Попытаемся осмыслить эту проблему с точки зрения социально-философской науки.

Человек, подобно бабочке, возникшей из кокона, превращается из индивидуума в полноценную личность только посред-

ством духовной культуры. Бездуховное человекоподобное существо, по меткому выражению Л.Н. Толстого, остается всего лишь *«духовным калеккой»*. Именно духовная культура, при всех ее нюансах, объединяет людей в единое общество, нацеливает на творчество и созидание. Духовность предстает как поиск подлинного смысла жизни, как стремление к совершенству и созиданию. Поскольку человек – существо социальное, то именно духовность является основой для его подлинно социального бытия. И здесь вряд ли справедливо суждение о том, что *«социальное отношение есть отношение безразличия человека к человеку»* [3, 46]. Такой очевидный сарказм лишь отвлекает философскую мысль от поисков действенных способов духовной социализации личности.

И именно поэтому вопросы духовно-нравственного воспитания всегда были и остаются главными в системе образования, равно как и в самой политике. Потому что, как сказано в Евангелии от Матфея, *«всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит»* (12: 25).

Духовная культура по своим конкретным формам исторична, т. е. меняется и должна меняться для того, чтобы органично определять содержание и динамику социального взаимодействия, а через него – самого социального творчества. Противоречие, возникающее порой между духовной культурой и социальными технологиями такого взаимодействия и творчества – свидетельство догматического отношения со стороны отдельных субъектов социального творчества к содержанию и структуре в самой духовной культуре. Вы-

ход из подобных противоречий заключается в правильном структурировании иерархии собственных ценностных ориентаций (приоритетов) личности. Ценности высшего порядка (абсолютные ценности) должны быть и в поведении любого человека социальными и его регуляторами.

Термин *регулятор* (лат. *regula* – правило, *regular* – приводить, налаживать) выражает процесс упорядочивания, настройки некоего фрагмента универсума, обозначает нечто, что задает характер его процессуальности. Система ценностных ориентаций, ее структура и иерархия как раз и должны выступать таким социальным регулятором. К несчастью, это происходит далеко не всегда. Люди, например, знают правила дорожного движения, но часто их нарушают. То же самое происходит порой и с требованиями (техникой) противопожарной, санитарно-эпидемиологической, экологической безопасности, когда люди бездумно или осмысленно идут на их нарушение и создают для себя и для окружающих дополнительные опасности, угрозы и риски.

Создание каждой личностью своего социокультурного регулятора иллюстрирует тот факт, что в основе социального творчества человека находится именно культура. Ведь, строго говоря, выработка некоей моральной нормы и ее превращение в социальный регулятор – это и есть культивирование. Если такими регуляторами становятся Вера, Надежда, Любовь, Красота, Истина, Честь, Совесть, Доброта, то социальное творчество получает общесоциальную и общую духовную основу, минимизирующую возникновение конфликтов между участниками социального взаимодействия – субъектами социального творчества. Знаменитая фраза «Красота спасет мир» получает в этом смысле свое вполне практическое наполнение: для восприятия и сохранения Красоты необходимо научиться грамотно (оптимально) структурировать свои ценностные (куль-

турные) ориентации. Подобно тому, как мы структурируем наше питание (диеты) или рабочее время (график), наши доходы и расходы (бюджет, смета), мы обязаны для достижения наилучших результатов в своей деятельности и для формирования эффективного социального творчества структурировать собственные ценностные установки. Когда, например, представители церкви начинают заниматься бизнесом, то вспоминается известный евангельский постулат о том, что нельзя одновременно служить Богу и Маммоне. Но что мы наблюдаем в современных условиях? В католических костелах, например, для привлечения молодой паствы уже десятилетиями устраивают рок-концерты и ночные клубы [6, 326]. При православных храмах и церквях – торговые ярмарки и платные аттракционы. Аналогично обстоит ситуация и с чиновниками, которым вроде бы запрещено одновременно сочетать государственную службу и занятия бизнесом. Но разве это требование выполняется?

Причиной такой аберрации ценностных ориентаций личности является неструктурированность (аморфность) и объективно неверная иерархия ее ценностных ориентаций, которые в силу такой деформации просто перестают выполнять регулируемую роль. Следствием этого является отсутствие или крайне низкий уровень социальной ответственности личности, ее неспособность к четкому духовно-нравственному самоопределению, диверсифицированность ее самостоятельности.

Именно социокультурный регулятор лежит в основе всех внешних социально-институциональных регуляторов, которые отражают уже формальную сторону социального творчества. В качестве примеров таких внешних социально-институциональных регуляторов назовем религиозные запреты, правовые нормы, обычаи и традиции, в том числе и расписание движения поездов или административные

предписания. Ясно, что все они действуют в той мере, в какой сама личность культуры, освоила и усвоила подлинные (в первую очередь абсолютные) ценности культуры. Личность, освоившая и усвоившая в процессе своей духовной практики высшие ценности духовной культуры и правильно их структурировавшая в своем сознании и поведении, становится самоопределившейся, социально ответственной личностью, способной к успешной самостоятельности и нормотворчеству. Ведь она уже осуществила это нормотворчество внутри себя и для себя, выбрав определенные ценности духовной культуры как регуляторы своего поведения. И наоборот, чем более бескультурна личность, чем меньше она внимания уделяет своему собственному «духовному делу», тем более она социально безответственна и не способна к самоопределению, самостоятельности, нормотворчеству и социальному творчеству, тем более она удобна для внешнего манипулирования. Только духовная культура делает человека подлинным субъектом социального творчества и наполняет социальное взаимодействие между людьми высшими ценностями самой культуры.

Придание статуса главного (основного) регулятора нашего поведения, нашей деятельности именно духовной культуре, ее высшим (абсолютным) ценностям позволяет раскрыть специфику социокультурной динамики и всей социальной жизни личности на разных этапах ее развития.

*Первым* этапом развития культурной личности как субъекта социального творчества является этап предварительного знакомства с ценностями культуры. Здесь личность лишь *осваивает* (узнает, знакомится, изучает) ценности, которые уже сложились до нее. В рамках *первого* этапа социокультурного генезиса личности субъекта социального творчества вопрос о формировании практических способностей к такому творчеству не стоит. Здесь

требуются лишь внимание и заинтересованность, желание и любопытство, послушание и дисциплина. Маленький ребенок не осуществляет полноценного самоопределения потому, что еще не может этого сделать; он не отвечает в полной мере (и не должен отвечать) за свои поступки просто потому, что уровень его сознания и культуры еще достаточно низкий.

Однако за первым этапом генезиса личности будущих субъектов социального творчества следует *второй* этап, который можно было бы обозначить как этап *усвоения* (восприятия, понимания, признания, принятия) тех ценностных установок и норм, которые сложились раньше. На этом этапе решается крайне сложная задача превращения полученных ранее знаний в убеждения, информации – в установки, ценностных ориентиров – в регуляторы поведения человека.

Далее следует *третий* этап развития субъектов социального творчества, который связан уже с *переработкой* (творческим переосмыслением и *креативным* усовершенствованием, обновлением) прежних ценностей культуры и переходом человека к культуротворению (созиданию) новых и более совершенных ценностей культуры. Конечно, это не касается высших (абсолютных) ценностей духовной культуры, которые потому и считаются высшими, что они совершенны. Но существуют и другие уровни ценностей в структуре духовной и материальной культуры, которые человеку еще только предстоит улучшить. Этот этап – самый сложный в генезисе субъектов социального творчества именно потому, что он связан с переходом от *простого* труда к *сложному*, от *репродуктивной* деятельности – к собственно творческой деятельности. И от того, насколько способна личность дорасти до самого творчества (врасти в него), как специфической формы улучшения и обновления самой себя и окружающего ее мира, зависят степень

(мера) эффективности и качество всей ее будущей деятельности как таковой.

Как справедливо указывает В.Н. Финогентов, «регулятор – понятие большой общности, применимое к миру неживой природы, к миру жизни, к социальным системам и процессам». Но далее (несколькими строками ниже) он заявляет: «К сожалению, применительно к социальным регуляторам возможны не только мысленная их отмена, но и реальное их разрушение» [7, 111]. Но почему, собственно, к сожалению? То, что мы не можем отменить дождь или, наоборот, вызвать его, когда необходимо, – это действительно к сожалению. Но если культура способна созидать новое, то почему надо сожалеть о реальном разрушении устаревшего регулятора поведения личности? Тогда было бы бессмысленным всякое творческое развитие ценностей самой культуры, и личность никогда бы не доросла до третьего (творческого) этапа в своем генезисе. Тогда человек не смог бы проявить свою подлинную субъектность и стать реальным субъектом социального творчества; он просто обрек бы себя на репродуктивное бытие.

С другой стороны, разрушать (верифицировать, отказываться, заменять и т. д.) надо с умом: можно организовать некий «духовно-нравственный» вакуум “на месте” бывшего регулятора; а можно его спокойно убрать из личностного и общественного сознания, заменив новой, более совершенной установкой. “Убирать” также можно по-разному: не только путем мысленной временной отмены, но и реального (окончательного) уничтожения. Игнорировать, забывать и не принимать в расчет – это мыслительные формы отмены прежних регуляторов социального поведения. Запреты, наказания (санкции) – это “вполне” физические формы такой отмены. И сожалеть о том, что приходится использовать порой именно реальные (физические) формы отмены (разрушения) социальных

регуляторов поведения человека – это примерно то же самое, что пенять на плохую погоду самой же погоде.

Однако В.Н. Финогентов прав в том, что мыслительная отмена часто все-таки предпочтительнее физической (реальной), поскольку обращена не на тело, а на дух, душу, сознание личности. Мы бы добавили, что реальному социальному творчеству личности свойственны именно мыслительные формы отмены старых регуляторов, а формальному социальному творчеству – физические формы такой отмены. Как говорится, выпороть ремнем не трудно, даст ли, однако, такая порка хоть что-то для развития субъектных свойств и способностей пострадавшему. Будет ли такое физическое обновление регуляторов способствовать развитию системы социального взаимодействия между тем, кого наказали, и тем, кто наказал? Или это породит озлобленность, скрытую или явную ненависть и полную обструкцию? И здесь следует вспомнить слова из Священного писания: «В начале было Слово <...>, и Слово было Бог».

Мыслительные (идеальные) формы верификации устаревающих социальных регуляторов позволяют, на наш взгляд, все-таки более успешно формировать и развивать субъектные способности личности к социальному творчеству. Не случайно же большинство психологов утверждают, что физически наказывать ребенка нельзя. Здесь необходимо понимать, что гораздо более продуктивным будет формирование в процессе социального взаимодействия (родителей и детей, учителей и воспитателей и их учеников, администрации предприятия и его работников, органов власти и граждан страны и т. п.) не системы формальных (физических) санкций (наказаний), а нормальной прикладной этики. Рассматривая такую прикладную этику как нормативно-ценностную подсистему, В.И. Бакштановский и Ю.В. Со-

гомонов связывают процесс ее разработки прежде всего с необходимостью конкретизации морали. Они пишут: «Из какого же духовного материала «лепятся» нормативно-ценностные подсистемы? Например, профессиональная мораль? Чаще всего авторы... представляют дело таким образом, что с незапамятных времен существовала некая, уже сложившаяся, «общественная мораль»... Так ли это?» [1, 41]. И далее указанные авторы с этим не соглашаются, полагая, что «в таких представлениях дает о себе знать инертное, неотрефлексированное должным образом понимание и общества и самой морали» [1, 42-43].

Идея о том, что воздействие культуры на социальное поведение людей развивается в сторону конкретизации этики, формирования прикладной этики или, пользуясь словами П. Сингера, «практической этики», представляется нам вполне обоснованной и заслуживает поддержки. Но этим трендом не исчерпывается вся социокультурная динамика феномена социального творчества личности. Куда более важным и проблемным представляется такой тренд, как интеграция, интернационализация самих культур, а через это – универсализация и унификация наших представлений о самой сущности социального творчества. Спор сторонников общечеловеческих ценностей со сторонниками традиционализма ведется уже давно: но аргументы «за» и «против» такой интернационализации есть у каждой из сторон. Тем не менее, в условиях глобализации национальных экономик, политической интеграции и конвергенции национальных культур было бы наивным просто отмахиваться от этого проявления социокультурной динамики в контексте изучения феномена социального творчества.

Конечно, выявлением этапов в генезисе данного феномена и его внутренних и внешних трендов развития сама проблема анализа его социокультурной динамики

далеко не исчерпывается. Но можно, думается, вполне уверенно обозначить определенные закономерности в процессе развития способностей личности к социальному творчеству.

*Первой* закономерностью такого процесса, как процесс развития не только поведения человека, но и самой его сущности, является преумножение и возвышение его сущностных сил, а значит, его субъектных свойств; это преумножение и возвышение включают не только *количественный* рост таких свойств, но, прежде всего, *качественное* их совершенствование.

*Второй* закономерностью развития способности личности к социальному творчеству является опережающее развитие таких ее свойств, которые служат основным источником общественного (человеческого) богатства; среди таких способностей первостепенное значение приобретают способности к труду и самоуправлению, благодаря которым осуществляется духовное (а не только материально-вещное) воспроизводство и создание новых ценностей культуры.

*Третьей* закономерностью процесса развития способностей личности к социальному творчеству является нелинейный, достаточно противоречивый, порой скачкообразный или даже циклический характер данного процесса. Это связано с неоднозначным влиянием на личность факторов внешней (социальной, природной и информационной) среды; алгоритм процесса развития данного феномена обусловлен широким спектром и диапазоном возможностей и препятствий, которые обнаруживаются на пути к реальному социальному творчеству.

*Четвертой* закономерностью данного процесса может быть названо все более растущее влияние информации на его содержание и динамику; поскольку современный человек живет в условиях становления и развития *информационного общества*, то



следует иметь в виду тот факт, что он получает все чаще и чаще образовательные (воспитательные) импульсы не от самой системы образования (школ, библиотек, вузов и т. п.), а от средств массовых коммуникаций (от СМИ). Поэтому он (человек) часто «остается» на поверхности явлений и не прилагает умственных усилий для системного и критического усвоения необходимого для успешного социального творчества объема знаний [2, 65]. Это тревожный момент, который требует серьезной коррекции деятельности всех СМИ, равно как и личного отношения каждого человека к тому, что и как он делает. А это означает, что необходимо разобраться во всей аксиологии современных социокультурных коммуникаций и провести серьезную ревизию тех установок и регуляторов, которые внушаются через них нашим согражданам. Механизмы и способы такой ревизии – вопрос отдельный и в большей мере технический, но необходимо помнить, что «в душе каждого человека находится миниатюрный портрет его народа», и не только государственные деятели, но и каждая личность в ответе за сохранность этого «портрета» [9, 150].

В заключение, в качестве напутствия, приведем слова И.А. Ильина: «Судьба каждого отдельного человека, целых поколений и национальных культур зависит от того, живут ли люди духовным опытом, умеют ли его ценить, развивать и творчески пользоваться источниками его. Весь современный духовный кризис, переживаемый человечеством, объясняется тем, что человечество вот уже в течение нескольких поколений пренебрегало источниками этого опыта и отвыкло, отучилось пользоваться ими... Только духовный опыт может открыть человеку, что такое истинное знание... Пренебрегающий духовным опытом теряет доступ ко всему этому... Он как бы

сам залепляет себе духовные очи и предаётся слепоте и пошлости» [8, 189]. Именно поэтому изучению факторов, мешающих успешной духовной социализации личности, обнаруживающейся в современном российском обществе, необходимо уделять особое значение. Увеличивая нарастающее духовное и социальное отчуждение, разваливая и губя культуру, мы утрачиваем наши корни, нашу историчность, все то, что характеризует нас не только как конкретный этнос, но и как людей, как духовных существ, как личностей.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Прикладная этика: идея, основания, способ существования // Вопросы философии. – М., 2007. – №9. – С. 39-49.
2. Глотов М.Б. Социодинамическая концепция «мозаичной культуры» А. Моля как прообраз её виртуальной модели // Виртуальное пространство культуры. Материалы научной конференции 11-13 апреля 2000 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 64-66.
3. Мерцалов В. Логика антропогенеза. Происхождение человека еще не завершено. – СПб: Алетейя, 2008. – 296 с.
4. Наумов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Академический проект, 2011. – 112 с.
5. Песоцкий В.А. Художественная литература и средства массовой информации // Вестник МГОУ, серия «Философские науки». – № 3. – 2008. – С. 79-104.
6. Рашкова Р.Т. Ватикан и современная культура. – М., 1989. – 317 с.
7. Финогентов В.Н. Онтологический статус и методологическое значение понятия «социальный регулятор» // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии. Альманах / Под ред. В.И. Кашперского. – Екатеринбург: Изд-во УГТУ-УПИ, 1999. – 250 с.
8. Шабатура Л.Н. Социогенез традиций: Монография. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 209 с.
9. Энциклопедия афоризмов: Жемчужины мысли / Э. Борохов. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – 688 с.

УДК 1:316.37 + 11 + 101.1

**Мурейко Л. В., Бахтин М. В., Клименко И. И.**

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

## **ФАКТОР ВРЕМЕНИ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ**

**L. Mureyko, M. Bakhtin, I. Klimenko**

*The State Russian Herzen Pedagogical University (Saint Petersburg)*

## **TIME FACTOR IN MASS CONSCIOUSNESS: EPISTEMOLOGICAL ASPECT OF THE PROBLEM**

*Аннотация.* Темпоральность – важнейшая характеристика сознания в организации производимого им знания. Особенность времени в массовом сознании связывается с особенностью его дифференцирующей способности. В статье исследуется вопрос, предъявляемый эпистемологией к феномену деперсонализации, – вопрос о механизме перехода неконтролируемого сознанием освоения реальности в осознанное. Авторы исследуют социально-экономические и культурологические аспекты роста влияния трансформистской концепции регионализации мира, его неизбывных различий на основе социокультурной и религиозно-конфессиональной общности стран (например, православной, арабо-мусульманской, индо-буддийской и т. д.).

*Ключевые слова:* время, массовое сознание, эпистемология, знак, глобализация, трансформизм.

*Abstract.* Temporality is the most important characteristic of consciousness in organizing the produced knowledge. The peculiarity of time in mass consciousness is associated with its differentiating ability. The article investigates the question posed by epistemology to the phenomenon of depersonalization – the question of the mechanism by which the uncontrolled cognition of reality transfers into conscious. The authors analyze social, economic and cultural aspects of increasing influence of the transformist concept of regionalization of the world, its differences based on social, cultural, religious and confessional features of countries (for example, Orthodox, Arabic, Muslim, Buddhist etc.).

*Key words:* time, mass consciousness, epistemology, sign, globalization, transformism.

Цель, поставленная в статье, – разработка гипотезы о том, что переход от не осознающего себя массового сознания к самосознанию требует, чтобы деперсонализированный способ освоения реальности обладал своей специфической способностью к организации и даже структурализации познавательных интенций. Основанием для этого является: 1) знаковая форма выражения знания, как и самой способности идентификации предметов; 2) темпоральность сознания, осуществляемая по мифологическому типу; 3) ритуалы и традиции как схемы повторения в практическом освоении реальности.

Усиление роли масс и массового сознания в современном обществе во многом обусловлено процессами глобализации. Глобализация уже сегодня имеет ярко выраженную тенденцию к становлению планетарной сети многоуровневых социальных взаимодействий. При этом всеохватывающий характер глобализации, как отмечают многие авторитетные исследователи этого феномена (Э. Гидденс [2], М. Кастельс [6], Ю.В. Яковец [18]), не исключает

множества мобильных локальных образований нового поколения, стремящихся к интеграции на иной, не униполярной основе.

В отличие от гиперглобалистов, которые делают акцент на становлении единого рынка и единой цивилизации, трансформисты (Р. Робертсон, Д. Томлинсон, М. Уотерс, П. Бергер) выделяют культуру как важнейший аспект глобализационного процесса, подчеркивая его противоречивый и неоднозначный характер. В противовес концепции униполярной глобализации с характерным распространением западных технологий и диффузией стереотипов массовой культуры, все больший вес приобретает трансформистская концепция регионализации мира, его неизбежных различий на основе социокультурной и религиозно-конфессиональной общности стран (например, православной, арабо-мусульманской, индо-буддийской, конфуцианской и т. д.). С этой точки зрения традиционное деление на центр и периферию, Восток и Запад, первый и третий мир имеет значительное смещение от географических оснований к культурным. Главное здесь то, что глобализация трансформирует традиционные паттерны включения / исключения, обозначающие границы и порядок отношений между социальными общностями, формируя новый, динамический тип иерархии, который пронизывает все сообщества и все регионы мира.

Характерную для глобализации инверсию центра и периферии Р. Робертсон [21] обозначил термином «глокализация», подчеркивающим неразрывную связь локального и глобального и отражающим своеобразие изменяющегося социокультурного хронотопа современных обществ. Концепция глокализации во многом основывается на концепции гибридизации, разработавшейся еще в середине XX в. Последняя стремилась охарактеризовать культурные феномены колониального и постколониального мира в плане формирования син-

тетических культурных форм, то есть основанных на синтезе двух и более разных культур.

Таким образом, глобализация характеризуется не столько формированием единого мирового социума, сколько возникновением децентрированных социальных пространств различной природы (экономического, политического, культурно-информационного и т. д.), которые не определяются рамками национальных государств, разнородны и вместе с тем взаимно проникают и определяют друг друга.

Трансформистская концепция глобализации содержит сквозную идею – идею детерриторизации как принципиальной трансформации смысла места, где мы физически проживаем, смещения его географической определенности в сторону множества его значений, определяемых разными социокультурными связями.

Важнейшим фактором, обуславливающим феномен глобализации, является бурный рост информационных технологий, ведущий к формированию всемирной сети социальных коммуникаций.

М. Маклюэн, еще в середине прошлого века прогнозируя мощное влияние интенсивного развития средств коммуникации на качественные, кардинальные изменения общества, отмечал, что это возможно благодаря тому, что «средство коммуникации есть сообщение», поскольку именно средство коммуникации определяет и контролирует масштабы и способ действий человека в человеческой ассоциации. «Наращение скорости, переводящее ее из механической формы в мгновенную электрическую, – писал Маклюэн, – останавливает процесс взрыва и переворачивает его, превращая в процесс импловзивного сжатия. В нынешнюю электрическую эпоху быстрое уплотнение, или сжатие, энергий нашего мира входит в столкновение со старыми экспансионистскими и традиционными образцами организации» [9, 43].

И действительно, современные информационные технологии и средства коммуникации настолько изменили представления о пространстве, что можно говорить о феномене так называемой «компрессии» пространства-времени. Феномен «компрессии» во многом осуществляется за счет особой активизации знака, выполняющего в условиях множественности его значений роль уже не столько репрезентации реальности, сколько ее своевольного заместителя. Все это происходит на фоне актуализации массового сознания и широких трансформаций в способе производства знаний, в изменении характера картины мира.

Итак, беспрецедентный рост роли масс стимулируется процессами глобализации и широкой информатизации общества при посредстве mass-media. Как отмечает Ж. Бодрийяр, сила масс – не в опыте их истории, а в том, что эта сила «является **актуальной**, она здесь вся целиком, и это сила их молчания» [1, 7-8]. Основные признаки этой силы – имплозия информации (втягивание в себя по принципу «черных дыр») и нейтрализация всех сообщений посредством их инертного освоения.

Поскольку составляющие массы единицы – это «neuter» (ни тот, ни другой), *промежуточные* объекты и кристаллические скопления, которые кружатся и сталкиваются друг с другом «в рассудочном поле ясного и тёмного», они действуют по иному принципу, чем принцип функционирования всех схем производства, распространения и расширения, составляющих основу нашего воображения. Масса – «это “черный ящик” всей не востребованной референциальности, всех неизвлеченных смыслов, невозможной истории, ускользающих наборов представлений...» [1, 11].

Возрастание роли масс в обществе – этой, по словам Бодрийяра, «одновременно непроницаемой и прозрачной реальности», этого «ничто», нивелирующего

всякую субъектность, сопровождается разрушением социального. Массы и есть «чёрная дыра», куда проваливается социальное. Функционируя по модели «черной дыры», массы отклоняют, изгибают, искривляют все потоки социальной энергии и смысловые излучения, которые к ней направлены.

Не являясь субъектом, массы не владеют осмысленной артикулированной речью. «Молчание масс» и «производство спроса на смысл», согласно Бодрийяру, становится главной проблемой современности. И, поскольку массы не соответствуют ожидаемому информационному ответу и не поддаются описанию в терминах элементов, отношений и структур, они не могут трактоваться не только в качестве субъекта, но и в качестве объекта.

Итак, согласно Бодрийяру, массы нейтрализуют противоположности и обращают социальную систему вместе с классическим дискурсом в некую сверхсоциальность, в которой действует гиперлогика амбивалентности.

Сверхсоциальность образуется благодаря стремлению самой социальности к своему совершенному виду, для которого характерно тотальное управление всеми сферами существования человека за счет создания такой логики, которая основана на симметрии эквивалентного обмена. Этому способствует замена рациональной универсальной социальности общественного договора социальностью коммуникативного интерактивного контакта, основанного на множестве временных связей.

Специально отметим: основным свойством массового способа выражать реальность в современных условиях широкой информатизации общества и глобализации – гиперлогики амбивалентности, – является приобретение означаемым высокой степени самостоятельности по отношению к означаемому.

Упор на знаковую презентацию товара, при его унификации, создании больших

возможностей для эквивалентности обмена, сказывается на дискурсе: смысл (означаемое), референт, сама реальность заслоняются толщей отсылающих друг к другу знаков. При этом усиление роли знакового выражения реальности, сопровождающееся ростом нейтрализации противоречий и стремлением к наиболее совершенному виду *эквивалентного* обмена в экономике, политике, культуре, разрушает противоположность означаемого и означающего.

Отметим принципиальное отличие понимания роли масс в информационном обществе у Ж. Бодрийяра [1] и Э. Тоффлера [13]. Последний характеризует новый тип экономики как отказывающийся от массового производства и переходящий к «демассифицированному» типу производственных отношений, гибко приспособляемому к потребностям индивида. При этом массы понимаются (неправоммерно, с нашей позиции) лишь как одномерно, стереотипно, шаблонно мыслящие и действующие люди. На наш взгляд (близкий к позициям Ж. Бодрийяра, Г. Блумера и др.), к массам можно отнести и множество индивидов, не находящихся общности и поэтому не имеющих возможности себя идентифицировать.

В теории Э. Тоффлера очевидно противоречие в понимании роли масс в современном обществе: с одной стороны, он отрицает ориентацию экономического производства на массового потребителя, с другой – говорит о том, что переход к экономике, основанной на информационных технологиях и знании, резко усиливает потребность в коммуникации на основе новой системы доставки символов. Новая экономика, отмечает он в работе «Шок будущего» [13], не может обходиться без массовой культуры и связанного с ней все расширяющегося рынка образов, она во многом опирается на формальные знания и технические навыки.

На наш взгляд, решение проблемы противоречивости понимания Э. Тоффлером

природы современных масс, как и соотношения массового и индивидуального сознания, лежит на пути выявления связи между формальными знаниями и техническими навыками, с одной стороны, и пестротой, многозначностью образа мира индивида, не могущего сегодня полностью уклониться от информационного потока, продуцируемого *mass-media*, – с другой. И именно массовое сознание наиболее рельефно демонстрирует своим функционированием связь предельно формальной, пустой схемы мысли и многомерность, вариативную мозаичность ее наполняемости.

Ж. Бодрийяр совершенно прав, когда отмечает, что массовая машина знаков стремится стать самодостаточной, способствуя тому, чтобы знаки максимально стали независимыми от значений и референций и взаимодействовали лишь между собой. И самое важное здесь то, что самодостаточность знаков, их симуляция реальности базируется на создании особых условий доверия им в виде несомненной очевидности, естественной открытости, прозрачности их значений. Создание эффекта сверхвидимости, избыточно реального или гиперреального возможно благодаря стремлению социальности, особенно с конца XX в., к овладению технологиями *сверхточно*-го воспроизведения данных наших чувств и разума.

Э. Тоффлер, лишая массового сознания «атомизированного» индивида и огрубляя характеристику сознания масс до свойства стереотипности, не замечает его способности воспринимать множество микроскопических деталей. А между тем в информационном обществе возникает настоящая техническая одержимость в попытке *придать вещам особенную «правдивость» именно за счет их микродетализации, а также множественной репродукции путем превращения их в модельные серии*. Все должно стать несомненно ясным и поставлено под юрисдикцию знаковой фиксации.

*Различимость ранее не замечаемых деталей, повторение под разными углами зрения одного и того же создает иллюзию сверхочевидности воспринимаемого и открытости того, что раньше считалось тайной. Все это нейтрализует дистанцию с реальностью, заставляя субъекта слиться с объектом “в непристойной близости”.*

Классический дискурс обозначал границу вещи. Напротив, новая форма выражения реальности, характерная для общества масс и основанная на радикальной амбивалентности оппозиций за счет диктатуры знака, способствует бесконечному расширению этой границы.

Смыслы вещей теперь содержат стремление к тому, чтобы вырваться за свои пределы, придавая существованию характер гипертрофированности и экстремальности. Красивое должно превзойти привычное понятие прекрасного, террористический акт должен выражать нечто большее, чем насилие. Приобретая вид гипертрофированной объектности, вещи, по сути, перестают быть собой.

Жизнедеятельность, мышление знающего свои границы, сдерживающего себя субъекта классических времен постепенно приобретает вид распушенности с шизофреническими признаками отношения к реальности, проявляющегося в стремлении к полному слиянию с объектами. Моделью шизофренического существования бывшего субъекта, согласно Бодрийяру, становится «чистый экран» для нанесения знаков, которому чужды такие свойства, как причинность, время, пространство, целеположение и т. д.

Отметим: *понимание природы масс Бодрийяром не позволяет допустить существование продуктивного канала связи между элитарным, осознающим себя мышлением и массовым сознанием.*

Важным вопросом, предъявляемым эпистемологией к феномену деперсонализации, является *вопрос о механизме перехода депер-*

*сонализованного и неконтролируемого сознанием освоения реальности в осознанное, включающее в себя организованное, управляемое знание субъектом своей неповторимой особенности. И для того, чтобы был возможен этот переход, следует предположить, что деперсонализированный способ освоения реальности обладает своей специфической способностью к организации и даже структурализации познавательных интенций. Основанием для этого является: 1) знаковая форма выражения знания, как и самой способности идентификации предметов; 2) темпоральность сознания, осуществляемая по мифологическому типу; 3) ритуалы и традиции как схемы повторения в практическом освоении реальности.*

Принято считать, что массовое сознание как индифферентное, не знающее иерархии, противоположностей, не знает и времени. В противовес этому отметим, что объектно-пространственный образ, продуцируемый представителем масс, все же имеет смысл потому, что он неконтролируемым для повседневного и массового сознания способом содержит в себе переработку различий восприятия предмета во времени. О замене представлений о времени пространственными образами, о том, что время может мыслиться по модели пространства, говорят основательные исследования в области семиотики (см. раб. Б.А. Успенского [14]).

Пространственный образ, фиксируемый знаком, уже на непосредственном уровне воспринимается как средство упорядочивания потока восприятий. И это происходит именно потому, что знак в сжатой форме выражает организацию различных способов понимания предмета, разворачивающихся во времени. Подчеркнем, темпоральность – важнейшая характеристика сознания в организации производимого им знания.

Массовое сознание как фрагментарное или расплывчатое в своих значениях связано

с такими часто приводимыми его характеристиками, как сиюминутное или безразличное ко времени. Вечное «сейчас» или «теперь» понимается как единственно значимое измерение времени в массовом сознании.

Если провести параллель между этим свойством массового сознания и «теперь» в кантовском анализе времени, которое в его непрерывном течении представляется как доходящая до формальности череда последовательности, то можно обнаружить то, что их связывает: стремление познавательной способности к чистому созерцанию и чистому воображению, свободному от эмпирической предметности. Само по себе «теперь» невозможно созерцать конкретно, поскольку его либо уже нет, либо еще нет. И только трансцендентальная способность воображения, по Канту, образует возможность синтеза представления настоящего, прошедшего и будущего времени.

В выделенных Кантом трех модусах синтеза (схватывания в созерцании; репродукции в воображении; воспризнания в понятии) для временной характеристики массового сознания особое значение имеет репродукция в воображении, новые свойства которой проявляются при трансформации традиции в условиях глобализации и роста роли в познавательном процессе виртуального мира.

В интерпретации кантовского понимания времени М. Хайдеггером отметим две важные для нашей темы идеи. Во-первых, следует согласиться с критическим замечанием Хайдеггера по поводу утверждения Канта о продуктивности попытки «понять самость самости (Selbstheit des Selbst) как в себе временную, а не в ограниченном смысле эмпирического постижения эмпирического субъекта как определенного временем...» [16, 108]. Речь идет о том, что Кант неправоммерно слишком разъединил время эмпирического субъекта и «вневременность» «чистого мышления» «чистой самости».

Хайдеггер справедливо отмечает в этой связи, что временные отношения и разум, стремящийся выйти за их эмпирическую определенность, на самом деле связаны хотя бы сходным восприятием будущего. Для иллюстрации этого утверждения и применительно к нашей теме можно сказать, что время масс, с актуализацией для них «теперь», и время философа-«кочевника», типичного для теоретического разума постмодерна, имеют сходство, в частности проявляющееся в ориентации на будущее в виде потребительского общества, растворяющего субъекта в объекте.

Отметим при этом также и следующий факт: то, что есть сходного в различиях временного характера в элитарном и в массовом сознании, позволяет им сохранять рациональный вид при игнорировании основных законов классической логики.

Каков механизм совпадения восприятия времени в элитарном постмодернистском и массовом сознании? В этом плане для нас значимо обращение Хайдеггера в ранее цитируемой работе [16, 112-113] к колебаниям Канта по поводу понимания того, что обозначается термином «одновременно» в его диссертации 1770 г. Здесь А и не-А противостоят друг другу только в том случае, если они мыслятся об одном и том же одновременно. Однако, мыслимые в различное время, они также могут принадлежать одному и тому же. В контексте нашего исследования это значит, что *безразличие А и Не-А* (и тем самым их как бы *вневременность*) в действительности возможно лишь в условиях *различных временных отношений*.

*Наличие отношений различия при нейтральности противоположностей – важный момент для того, чтобы объяснить основания возможного перехода восприятия из состояния безразличной спутанности, что характерно для массового сознания, к логически ясному сознанию.*

Для массового сознания характерно различие особого типа: оно никогда не

доходит до противоречия и связано с повторением, понимаемым не через его приближение к тождественному, к некому абсолютному образцу, а как механизм только вариативного поиска этого образца. В чем-то повторение и различие, не ориентированные на единый образец и в такой своей специфике присущие массовому сознанию, сходны с тем неклассическим пониманием повторения и различия, который предложил Ж. Делез. Заметим при этом, что французский философ понимает массовое сознание лишь как стереотипное, не воспринимающее различия. Его понятия различия и повторения, полагает он, могут быть использованы лишь элитарным мышлением для обоснования новейшей философии неклассического типа.

Наше понимание массового сознания предполагает признание за ним не только функции слепого абсолютного копирования, но и функции мелких, ситуативно и практически актуальных для индивида инноваций, не заметных для теоретического, рефлексивного мышления классического образца. Само массовое сознание, разумеется, не контролирует свою особенность, но в достаточно рельефном виде демонстрирует ее для аналитика, отмечающего некоторую ограниченность философского и научного знания классического типа. Недостатки такого рода знания связаны с высокой степенью формализма и чрезмерным подчинением единичного общему. В этой связи, с этой оговоркой, мы и обращаемся к неклассическому пониманию Ж. Делезом природы повторения, хотя полностью согласиться с его концептуальным (чрезмерно критическим) отношением к классической философии и науке мы не можем.

Согласно Делезу, повторение не довольствуется умножением образцов, оно как бы порождает концепт из себя, заставляя его существовать через множество образцов. Различие, таким образом, здесь определяется не через отношение к общезначимому

тождеству, а к множасьимся и не совпадающим друг с другом собственным различиям единичности. При этом единичное сознание в своем восприятии мира имеет особое качество – Erewhon. «Вслед за Сэмюэлом Батлером, – пишет Делез, – мы открываем Erewhon как означающее одновременно исходное «нигде» и «здесь–сейчас», смещенное, замаскированное, измененное, постоянно пересоздаваемое. Ни эмпирические частности, ни абстрактное универсальное, а Cogito для распавшегося мыслящего субъекта (moi)» [3, 10]. Мыслящий, но распавшийся на различия с самим собой субъект не является субъектом в собственном смысле слова: «Мы верим в мир, в котором индивидуации лишены персонификации, особенности – доиндивидуальны: великолепии «безличного» (оп). Вот откуда тот аспект фантастики, который необходимо вытекает из Erewhon» [3, 9].

Цель такого (нецентрированного на самодостаточном Ego) ракурса видения мира, когда субъект превращает себя в объект, – выявить приближение к связности, изначально не заданной в виде образца или тождества различного. В этом плане повторение каждый раз по-своему, уникальным и множественным способом, производит образ единичного, поскольку таким же способом производится и характер его связи с другими единичностями.

Исходная позиция именно такого понимания повторения и различия Делезом состоит, по его признанию, в стремлении снять противоречия эмпиризма и абстрактной теории в эмпиризме нового типа, который «может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону «антропологических предикатов»» [3, 9]. Задача субъекта, познающего вещи без «антропологических предикатов», с этой точки зрения, – составить, переделать и разрушить свои понятия, дифференцированно их повторяя, исходя из подвижного смыслового



горизонта, из всегда смещенных центра и периферии.

Механизм функционирования различия и повторения в массовом сознании, если его не сводить лишь к шаблонным, копировальным действиям, во многом сходен с описываемым Делезом. Отличие здесь только в том, что массовое сознание не осознает способа своего функционирования. Но наличие в нем специфического различия и повторения позволяет предположить, что на этой основе возможен переход из нерелексивного в релексивный способ восприятия себя и мира. И именно такого рода различие и повторение, скорее всего, обеспечивают «канал» сообщения между элитарным и массовым мышлением.

В уже цитируемой работе Делез характеризует современную жизнь через ситуацию, в которой люди, оказавшись перед лицом механических, стереотипных повторений вне них и в них самих, чтобы сохранить мышление, вынуждены не переставая находить в них небольшие различия, модификации, варианты. Однако при этом скрытые, замаскированные повторения восстанавливают в них и вне них «голые», механические, стереотипные повторения.

На наш взгляд, такая характеристика современности лишней раз подтверждает положение о том, что массовый и элитарный виды сознания не разделены непреходимой стеной. При этом массовое сознание может служить эффективной моделью в исследовании элитарным мышлением механизма скрытого проникновения в сознание стереотипов. Такое исследование необходимо для выявления причины механических повторений в более глубоких структурах повторения, где «дифференциальное» маскируется и смещается.

Итак, находя в массовом сознании временные различия, можно говорить о его *специфической* трансцендентальной способности воображения, которая обеспечи-

вает онтологический синтез чувственности и рассудка и тем самым – формальную предметность. Действенность этого положения особенно ярко демонстрирует феномен ритуала.

Хайдеггер, размышляя над «Критикой чистого разума» Канта, приходит к выводу о том, что проблема времени напрямую связана с проблемой бытия. Для Хайдеггера онтологическая ситуация важна прежде всего в ее осуществлении через онтологическое вопрошание, «предварительное понимание бытия». При этом онтология осуществляется как раскрытие трансценденции человека – человеческой субъективности, ускользающей от разума, ориентированного на классическую эпистемологию. «Кантовское обоснование, – пишет Хайдеггер, – показывает: обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т. е. антропологией» [16, 119-120], понимаемой им как исследование «отношения человека к себе самому и сущему в целом».

В конечном счете, полагает Хайдеггер, *истина означает выявленную «потенциальность» неосознаваемых человеческих устремлений как в их инстинктивной, так и социально программируемой мотивации.* При этом он подчеркивал, что истина открывается через глубочайшее противоборство человеческого существа с самим сущим в целом, и это противоборство укоренено в практике, самой жизни. Истина, отмечает Хайдеггер, «не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует, в конечном счете, вовлечения всего человека» [17]. Эти идеи Хайдеггера вполне созвучны проблематике массового сознания, тем более что основатель экзистенциализма немало внимания уделял нерелексивным формам освоения реальности.

Используя термин «серединность», Хайдеггер обозначал им способ доступа к бытию, который характеризует нейтральность индивидуального и общего в само-

реализации людей так, что аутентичность единичного осуществляется под видом безличного, «мимикрирующего» под общее.

«Серединность» индивидуального существования может больше всего приблизиться к подлинности именно в повседневности, где социальное вплетено в непосредственность индивидуального, оценочное сознание растворено в многоплановой жизнедеятельности, где одинаково важной оказывается каждая мелочь существования.

«Серединность» – множество самых разных проявлений и толкований человеческого, которые «охватывают априорные определения сущего, по-разному открытого для рассмотрения и обсуждения в логосе» [15, 63]. Хайдеггер, рассматривая бытие как присутствие, отмечал, что оно никогда не фиксируемо как случай определенного рода сущего, как наличное, так-то и так-то «выглядящее». Бытие-присутствие человека – это всегда своя возможность. И именно благодаря переплетению с несобственным возможна невинно-искренняя реализация «своего» без оглядки на устоявшиеся номенклатурные оценки.

Массовое сознание само по себе, конечно, не способно к самосознанию, но оно особенно рельефно, особенно наглядно выражает для общества обычно не рефлексируемые индивидом, как субъектом, его информационно-коммуникативные устремления к испытанию своей субъективности за пределами эмпирически известного порядка – в области трансцендентного.

Это говорит о том, что эпистемология, обращенная к проблеме образования знания с учетом целостного человека, не вырванного из его жизни, его практического освоения реальности, нуждается в новых, исторически и социокультурно обусловленных темпоральных параметрах познавательных интенций.

Учет темпоральности исторически изменчивого знания, содержащегося в тра-

диции, которая нуждается в массах, будет способствовать уточнению соотношения логического и исторического в научном познании, придаст логическому большей связи с многообразной жизнью. Вместе с тем, внимание к темпоральности исторически меняющегося знания, заключенного в традиции, позволит учесть в рациональных формах субъективность реального эмпирического субъекта, как и целостного человека, познающего свое бытие во взаимосвязи с другими людьми.

Темпоральность исторически меняющегося знания находит свое выражение в сознании субъекта таким образом, что время приобретает характер интервала, который воспринимается человеком как фактор мобилизации его сущностных сил для реализации собственного бытия в мире. При этом временные интервалы проявляются в сознании субъекта как ступени осознания возможностей, цели и смысла его жизнедеятельности с учетом практических особенностей в реализации желаемого. В этом плане время функционирует и как разделенное, и вместе с тем как единое. Без понимания этого факта мы будем сталкиваться, по словам П. Рикера, с «пугающей чуждостью истории» [11].

Общество приходит к осознанию времени, усложняясь, становясь многомерным. И, как верно отмечает А.Г. Иванов [5], теория познания должна учитывать изменения в сознании субъектов их представлений о времени, как и тот факт, что особое внимание к социальному времени обостряется в переходные эпохи с обязательной, характерной актуализацией мифологической архаики. Заметим при этом, что мифологическая архаика – одна из существенных черт массового сознания, активизирующегося именно в эпохи перемен.

Обращая специальное внимание на время в эпохи перемен, общество вначале реагирует на него его отрицанием, так как хочет видеть в нем не то, что проходит или

становится существенно иным, а то, что возвращается. Нестабильное общество желает стабильности, которая связывается с таким состоянием общественной жизни, когда время организуется в соответствии с непосредственным опытом взаимодействия с природой, воспринимаемой по модели циклического времени. Временной возврат проецируется на логичность, рациональность, упорядоченность действий и мышления через многократное повторение их последовательности.

Циклическое время мифологического типа кажется вневременным, бесконфликтным, обещающим безграничные возможности, но в этом времени содержится конфликт с историей, которая через практическую деятельность периодически заявляет об исчерпанности возможностей внутри неисчерпаемого циклического времени.

*Все это показывает важность понятия исторического времени в эпистемологическом плане, так как позволяет более четко выявить неосознаваемую ранее субъективную компоненту знания, обусловленную историческим фактором в отборе людьми определенных событий как наиболее значимых и повторяющихся, в соответствии с которыми формируется нормативность действия и мышления.*

*Внимание к роли временного фактора знания, того, что разрушает и что сохраняет нормативную традицию в современной эпистемологии, должно способствовать и более глубокому пониманию исторических основ субъективизма и плюрализма познавательных интенций.*

Ориентир эпистемологического внимания к преемственности во времени определяется не только фиксацией многофакторности и вариативности тенденции, поиском общей основы или незавершенности наиболее явных тенденций в настоящем. Основным ориентир исследовательского внимания должен состоять в том,

чтобы в многофакторности происходящего суметь рассмотреть способность разных событий становиться настоящим, «здесь» и «сейчас» значимым, укреплять себя в современности своими связями с прошлым и будущим. Тем самым через выявление темпоральной бытийно-ценностной стороны понятия «современность» будет уточняться и основание относительности знания.

Перспективным представляется исследование темпорально-онтологического аспекта проблемы традиции как трансляции знания через механизмы массового сознания. Такое направление исследовательского интереса предполагает огромный эвристический потенциал.

Массовое сознание особенно рельефно демонстрирует тот факт, что время собственно человеческого существования – это реальность, не сводимая к физической. И она не может адекватно исследоваться и описываться лишь методами естествознания.

Конечно, неосознаваемые конструкции наших представлений о времени предполагают и объективность темпоральных образов, основывающихся на природных ритмах и циклах, структурирующих нашу жизнь (циклы движения планет, периодичность биологической жизни), сказывающихся на разнообразных ритмах социального организма в виде, например, распорядка рабочего дня.

В этой связи отметим, что идея «социального времени», развиваемая Э. Дюркгеймом [4], согласно которой категории времени – обобщение социального опыта и человеческий конструкт, возникающий благодаря коллективным представлениям через традиции, ритуалы и т. п., содержит и положительный момент, и недостаток. Ценным в этой идее является убеждение в том, что наши представления о времени не являются пассивным отражением некоторой независимой сущности. Социальная жизнь должна объясняться «не теорией,

которую создают о ней те, кто в ней участвует, но глубокими причинами, ускользающими от сознания; и мы тоже думаем, – писал Дюркгейм, – что эти причины следует искать главным образом в способе, которым сгруппированы ассоциированные индивиды» [4, 203].

Недостаток этой идеи состоит в отсутствии признания важности взаимодействия физического и антропологического содержания в образе времени. Здесь следует скорее согласиться с антропологом А. Геллом [19], который справедливо отмечает, что естественные периодики движения могут оказать эффект «потока настоящего», «непредсказуемости» и неконтролируемой влиятельности на исчисление людьми временного промежутка. Напрашивается пример с недельными графиками работы рынка, которые «организованы так, как если бы они были ограничены строго материальными соображениями условий хранения продуктов, их транспортировки и т. п.» [19, 2].

В исследовании нарративных текстов Р. Якобсон [20, 6] обращает внимание на феномен подразумеваемого, но не высказанного. Воспроизводя эти намеки, мы осуществляем огромную интерпретационную работу, как бы заполняя “пробелы” ясности повествования с помощью нарративных схем, на которые проецируются культурные традиции. Таким образом мы довольно часто моделируем фундаментально значимые, повторяющиеся сюжетные линии, проходящие сквозь нашу жизнь и мышление. При этом, как отмечает Якобсон, важнейшим свойством языка является не столько круговое, сколько *эллиптическое* восприятие. Тем самым подчеркивается, что нарративный жанр характеризуется не только однозначно воспроизводимыми нормами описания и видения реальности, но и неосознаваемой регуляцией тех путей интерпретации сообщаемого, через которые мы формируем знание. Иначе говоря,

повествование существует не только через нормативно-лингвистические, формально-сюжетные особенности текста, но и через модели понимания и воображения, «искривляющие» линию кругового движения мысли.

Эти рассуждения применимы и к массовому сознанию: его темпоральность определяется не только через вневременность, цикличность стереотипа и ритуала, но и через прерывность, конечность великого множества мелких ситуативно значимых практических инноваций, создавая условную фигуру эллипса.

Таким образом, *массовое сознание – это “канал” связи коллективного бессознательного и рефлексивного сознания. Обращенное к архетипам коллективного бессознательного, массовое сознание формально, оно представляет собой пустую, но готовую наполниться любыми смыслами, предельную, лежащую в основании культуры схему мысли. С другой стороны, массовое сознание связано с практической стороной сознания как такового, и в этом плане оно внимательно к конкретной ситуации, жизненно, пластично.*

Обратим внимание: именно доведенные до автоматизма некоторые мыслительные акты, будучи включенными в практическое действие, способны приобретать дополнительную свободу и пластичность. Об этом более подробно с обращением к гегелевскому понятию «привычка» мы пишем в другой работе [12].

Обратим также внимание на проблему Другого, необходимого для трансляции и преемственности знания. Трактат Э. Левинасом [7] этой проблемы, связанной с пониманием Другого как противостояния тотальности, поглощающей человеческую личность, как трансценденции «по ту сторону сущего», как Лица, принципиально неподдающегося объективации, сопряженного с идеей бесконечного, как способности «терпеть различия», – сегодня достаточно

широко обсуждается. Незаслуженно мал ныне интерес к размышлениям М. Мамардашвили [10] о преемственности как важнейшем условии знания. Преемственность, отмечает он, предполагает знание Другого, причем так, что возможность кому-то осмысленно говорить обеспечивается и без того, чтобы его кто-то услышал. В этом случае мысль и знание осуществляются без эмпирического контакта. Такую возможность представляет предшествующая, социокультурно обусловленная «предварительная связность-схема» как предпосылка мыслить здесь и сейчас, и обеспечивающая устойчивую структуру сознания, делающая нас независимыми и инвариантными относительно любой эмпирической, случайной встречи. Это, с одной стороны, может позволить человеку не встретить, не узнать близкого по духу другого человека, но в то же время способствует эмпирически далекому стать близким, а близкое позволяет связать с будущим. Главное здесь – что сближение смысловых точек происходит поверх эмпирии посредством такой предпосылки, как предположение и инкорпорирование мыслительным актом другого как равноправного агента мысли. То есть, *если другой человек воспринимается как “темное” существо и мыслят за него, то акт мысли как таковой может не состояться, так как разрушается связка элементов мыслительного пространства-времени.*

Таким образом, «помысленно, после акта мысли, может быть только то, что в самом акте предполагается и допускает тебя, способного это помыслить» [10, 93-94]. И то, что «в самом акте предполагается и допускает тебя», – это уже реализованные в истории (причем разным способом) мыслительные возможности. По сути, это исторически выработанная общечеловеческая схема мысли, которая доступна для разных способов ее освоения. Тем самым, замечает Мамардашвили, нашим

эмпирическим состояниям обеспечивается возможность проходить через какие-то «машины времени», способствующие упорядочению, структурированию эмпирии. Причем эта преемственная структуризация имеет необратимый характер: невозможно сегодня мыслить так, как если никогда не было бы таких мыслителей, как, например, Декарт или Кант. Но здесь особенно важно иметь в виду, что накопленное в истории богатство мысли может существовать лишь через механизм преемственности и в той мере, в какой люди могут воспроизвести это богатство через свою собственную мысль, через новое временное измерение и через «современные» предметы.

В этих размышлениях Мамардашвили о природе мысли и знания с их механизмом преемственности можно выделить три структурных элемента самой возможности мышления, сознания. К ним относятся: 1) выработанные в истории общечеловеческие схемы мысли («машины времени»); 2) связь элементов мыслительного пространства-времени, или интерсубъективность (восприятие другого как равного себе по возможности что-то узнавать через механизмы любви и памяти); 3) самоорганизация и индивидуальное участие в общечеловеческом мыслительном процессе.

Согласно Мамардашвили, мышление может функционировать лишь при активности одного – первого – элемента. Логическая операция тем самым будет выполнена, но при этом будет лишь имитация мышления, сознания. Такого рода мысль точнее будет назвать *псевдоактом мысли*, когда мы просто воспроизводим то, что сказал, например, Платон. Мышление как таковое, в его действительной структурной организации, с необходимостью требует «структуриации себя» посредством «машин времени» и обмена смыслами и значениями с Другим. Поэтому действительное мышление и опирается на уже выработанные в истории общие мыслительные структуры,

и вместе с тем – через их возрождение в новых и единичных условиях, через обеспечение им длительности – оно само себя структурирует.

Зададимся вопросом: как соотносится эта действительная мыслительная структура с массовым сознанием? Совпадение здесь имеется по первым двум элементам. Что касается третьего, то он не выражен, хотя нельзя отрицать возможности его функционирования нерелексивным способом. Важно то, что здесь отсутствует возможность помыслить собственный способ мысли, самой возможности определенных, а не каких-то иных, чувств, идей. Заметим при этом, что Н. Луман [8] отвечает на вопрос о возможности совпадения действительной (осознающей себя) мыслительной структуры и массового сознания положительно. Основа этого совпадения – аутопойезис (способность к самовоспроизводству и отличию себя от окружения и, тем самым, способность быть самодостаточным образованием).

Аутопойезис неразрывно связан со смыслоконструированием, которое является существенной характеристикой социальной системы и ее социализированных индивидов, причем не столько потому, что система существует как логическая взаимосвязь структур, а потому, что она сохраняется, *дифференцирует себя и внешнее окружение только через процессуальное существование, через изменения во времени.*

В видении себя в качестве наилучшего гаранта продуктивных решений, не имея выхода вовне, система все время *репродуцирует различие себя и окружения внутри своего собственного мира. Этой внутрисистемной филигранной дифференциации «своего» и «не-своего» способствует тщательный отбор наиболее успешных операций, на которые в будущем можно будет положиться.* Различия все время уточняются, они – двигатель системы, развивающейся в направлении роста самодостаточности.

Связывая специфику общества с его коммуникативной природой, Луман говорит о том, что не видит принципиальной разницы между коммуникацией как таковой и массовой коммуникацией, поскольку социум в целом не может не стремиться к нейтрализации особенностей индивидов для обеспечения их взаимосвязи и взаимопонимания. *Посредством массовой коммуникации через вариативность и упрощения лишь ускоряется открытие и реализация нового за счет, например, массового увлечения чем-то небывалым.* Причем, именно сфера массмедиа особенно ярко демонстрирует рефлексирующему наблюдателю, исследующему вопрос о ценности, объективности знания, тот факт, что направление мысли, значение ее тем, сама истина в любых познавательных актах во многом зависит от выбора способа ее подачи, от его функционально-оперативных эффектов, т. е. от техники выражения смысла. И своей усиливающейся ролью, и производительностью сфера массмедиа обязана «системному обособлению, оперативной замкнутости и аутопойетической автономии» [8, 18, 19].

Массовая коммуникация, согласно Луману (и в этом с ним можно согласиться), имеет позитивную ценность, состоящую в том, что, продуцируя рост деперсонализации, она тем самым актуализирует и развивает способность человека к нерелексивной функциональной успешности. Для массовой коммуникации первостепенное значение имеет техника функционирования смысла. Поэтому феномен массовой коммуникации наиболее рельефно демонстрирует тот факт, что особенность познавательно-информационной системы, в которой на первый план выходит ее функциональность и оперативность, состоит в том, что она *формальное* различие своего и иного может использовать через деперсонализацию для *расширения горизонта собственных возможностей.*

Для управляемого решения этой проблемы на сегодняшнем этапе развития гуманитарных наук философскую разработку темпорального аспекта теории массового сознания в его связи с традицией следует считать достаточно перспективным направлением знания, дающим шанс на решение нескольких насущных проблем. К таким проблемам относятся: признание за философско-гуманитарным знанием ценностно-образующей роли, т. е. роли возвращения или придания трансцендентному нужного «здесь-и-сейчас»; создание отборочно-охранительного барьера гуманитарного знания от невежественных диверсий; осознание социально-культурных основ бытийной самоорганизации, структурированности, само-референтности мысли.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 232 с.
2. Гидденс Э. Элементы теории структуриации // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: изд-во НГУ, 1995. – С. 40-72.
3. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 128 с.
4. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – 242 с.
5. Иванов А.Г. Социальное время в переходные эпохи: актуализация архаических мифологических элементов // Темпоральность исторического пространства / Отв. ред. М.С. Бобкова. – М.: ИВИ РАН, 2009. – С. 36-48.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 342 с.
7. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 276 с.
8. Луман Н. Реальность массмедиа. – М.: Праксис, 2005. – 245 с.
9. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. – М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. – 186 с.
10. Мамардашвили М.К. Идея преемственности и философская традиция // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс; Культура, 1992. – С. 128-156.
11. Рикер П. Память, история, забвение. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 282 с.
12. Стрельченко В.И., Мурейко Л.В. Деперсонализация человека и функциональность сознания: к проблеме массового общества // Философия права. – Ростов-на-Дону, 2009. – № 5 (36). – С. 45-52.
13. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: Аст, 2008. – 323 с.
14. Успенский Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Избр. труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – Изд. 2-е. – М., 1996. – С. 126-167.
15. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003. – 412 с.
16. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 264 с.
17. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 44-66.
18. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М.: ЗАО Изд-во «Экономика», 2001. – 312 с.
19. Cell A. The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. – Oxford & Providence, 1992. – 300 p.
20. Jakobson R. Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time. – Minneapolis, 1985. – 288 p.
21. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity – Heterogeneity / Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. – London: Sage, 1995. – 254 p.

УДК 796.071:347.5

**Скобрев И.А.**

*Военный университет МО РФ (г. Москва)*

**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЛИЧНОСТНОГО  
ПРОЯВЛЕНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ПОЗИЦИИ  
РОССИЙСКОГО СПОРТСМЕНА**

**I. Skobrev**

*The Russian Federation Ministry of Defense Military University (Moscow)*

**IDEOLOGICAL BASIS OF RUSSIAN ATHLETE'S CIVIC COMMITMENT  
MANIFESTATION**

*Аннотация.* В статье излагаются мировоззренческие основания гражданской позиции российского спортсмена: ценностные знания о гражданской позиции, идеалы, принципы и нормы жизни в государстве и гражданском обществе. Рассмотрены потребности, интересы и убеждения, мотивирующие гражданскую позицию российского спортсмена, и ее проявление в общей и профессиональной культуре личности.

*Ключевые слова:* гражданская позиция российского спортсмена, мировоззрение личности, ценностные мировоззренческие знания, идеалы, принципы и нормы жизни, потребности и интересы в гражданской позиции российского спортсмена.

*Abstract.* The paper deals with the philosophical foundation of Russian athlete's civic commitment: knowledge of civic commitment value, ideals, principles and standards of living in the state and civil society. The needs, interests and beliefs are considered as motivating Russian athlete's civic commitment and its manifestation in general and professional culture of a person.

*Key words:* Russian athlete's civic commitment, world outlook, knowledge of civic commitment value, ideals, principles and standards of living, needs and interests in Russian athlete's civic commitment.

Гражданская позиция личности характеризует совпадение социокультурных показателей индивида с поддержанием имиджа страны, гражданином которой является индивид. В духовном мире индивида его государственная принадлежность должна быть согласована с соответствующими элементами не только сознания, но и мировоззрения, а также с социальными качествами. То, что именно должно гармонизировать с гражданственностью *в сознании* российского спортсмена, является исходной характеристикой взаимодействия его гражданства и духовного мира. Но этого недостаточно. Необходим и мировоззренческий анализ.

При всей многозначности термина «позиция», для раскрытия гражданской позиции личности как гражданина страны и одновременно представителя гражданского общества необходимо выявление конкретных показателей гражданственности и отношения (позиции) личности к ней. В современных публикациях рассматриваются такие признаки гражданской позиции: государственность; патриотизм; принципиальность; ответственность за принадлежность к государству и «малой Родине»; конкретная ценностная точка зрения для предстоящего поступка или действия индивида как представителя



страны; убежденность поступать именно так, а не иначе, на основе согласования своих ценностных ориентаций с принадлежностью к государству [2; 4; 9]. Актуальны также характеристики гражданской позиции в контексте обсуждения негативных процессов в российском обществе и путей их преодоления [5; 10, 250-353; 11, 185-220; 13, 532-542, 569-571; 14, 271-395]. Признаки и другие характеристики гражданской позиции российского спортсмена отражены в элементах его сознания и закреплены в ценностно-мотивационных показателях мировоззрения. В данном контексте он – не только носитель и выразитель личностных прав и свобод, знаний, эмоционально-чувственных и волевых состояний, идеалов и убеждений относительно своей принадлежности к государству, но и полномочный представитель государства внутри страны, а особенно – за ее пределами.

Конкретные индивиды с различной степенью глубины и важности для себя осознают гражданскую позицию. Можно сказать, что каждый взрослый человек обладает гражданской позицией. Но достичь гармонии своих интересов, идеалов, убеждений и других элементов духовного мира с государственной принадлежностью, с гражданственностью индивиду не всегда удастся. А если нет гармонии в духовном мире, то и на практике гражданская позиция индивида проявляется неустойчиво, часто остается показным или формальным признаком.

Казалось бы, проста и понятна классическая идея о том, что жить в обществе и быть свободным от общества нельзя. Идею можно распространить и на государство как страну. Но знать и чувствовать данную идею – одно, а воплотить ее на практике в формах индивидуальной активности – совсем другое. Возникает необходимость в мировоззренческой оценке. Можно с уверенностью сказать, что подавляющее большинство российских спортсменов

осознают свои зависимости от общества и государства, но не все могут воплотить гражданскую позицию на практике.

Сознание российского спортсмена как индивида в основном отражает, декларирует в его духовном мире гражданскую позицию как данность, как усвоенную информацию. Гражданская позиция узнается, осознается, фиксируется и приобретает в сознании первичную ценностную ориентацию. *Закрепление информации в сознании российского спортсмена о гражданской позиции как доминирующей мотивации для практической активности происходит в мировоззрении.* Проблема места и роли мировоззрения в духовном мире личности и его практической активности занимает ведущие позиции в современных исследованиях [1; 2; 8; 15].

При всей условности и сложности разграничения сознания и мировоззрения в духовном мире личности, существуют принципиальные их различия. Можно специально выделить некоторые из них, имеющие значение для исследования гражданской позиции российского спортсмена. Во-первых, в сознании первично усваивается информация о гражданской позиции на уровне обыденных и теоретических знаний, формируются объективно-субъективные ее образы. Они сопровождаются всевозможными эмоционально-чувственными и волевыми осознаваемыми состояниями, рациональным и интуитивным осмыслением. В мировоззрении осознанная информация о гражданской позиции приобретает переосмысленное субъектом и постоянно удерживаемое в его духовном мире ценностно-мотивационное знание.

Во-вторых, гражданская позиция в сознании и мировоззрении личности российского спортсмена различается структурной фиксацией. В сознании гражданская позиция отражается в знаниях, эмоционально-чувственных и волевых состояниях, а также в первичных ценностных ориентациях.

В мировоззрении гражданская позиция представлена более многообразно, основательно и значимо для личности. Она получает выражение в мировоззренческих знаниях, идеалах, социальных потребностях и интересах, убеждениях и верованиях, вторичных ценностных ориентациях.

Таким образом, мировоззрение выступает ведущим внутренним мотивационным элементом духовного мира субъекта в соотношении с сознанием и социальными его качествами. Именно мировоззренческая характеристика гражданской позиции российского спортсмена формирует у него *внутреннюю мотивацию* на тот или иной вариант проявления своего отношения к спорту, общественным и государственным оценкам результатов его спортивной деятельности. Поэтому мировоззрение и представляет собой совокупность ценностных и значимых для субъекта духовных образов и состояний, которая определяет заинтересованное позитивное, нейтральное или негативное его отношение к окружающей природной и социальной действительности и к самому себе. Мировоззренческая позиция помогает человеку осознать свое место в мире, сформировать линию практической активности в поведении, общении и деятельности.

Мировоззренческие знания о гражданской позиции российского спортсмена закрепляются в идеалах, нормах и принципах жизни, потребностях и интересах, убеждениях и верованиях.

Внутренняя мотивация варианта гражданской позиции российского спортсмена необходимо коррелируется с другими его социальными и физическими качествами, а также с внешней средой и складывающимися ситуациями. Например, такие качества спортсмена, как общий уровень и качество его физической подготовки, спортивное мастерство, физическая выносливость, воля, отношения с тренерами и другими спортсменами, с представите-

лями средств массовой коммуникации, с родными и близкими непосредственно не связаны с гражданской позицией, но могут повлиять на особенности ее проявления. При этом мировоззренческая детерминация гражданской активности спортсмена остается доминирующей.

В совокупности мировоззренческих характеристик гражданской позиции российского спортсмена проявляется его социальная зрелость, воплощается идея о том, что гражданство означает не только совокупность прав и свобод личности, но и обязанностей перед собой и государством. А когда человек осознанно и устойчиво проявляет в своей внешней активности уважение к своему народу и государству, гордится принадлежностью к стране и ее символике, тогда и воплощается императив невозможности для человека руководствоваться только своими интересами, правами и свободами. Поэтому социальными основаниями гражданской позиции личности спортсмена выступают, с одной стороны, его права и свободы, а с другой стороны – обязанности и ответственность личности перед собой и государством. Трудно возражать против того, что состояние гражданской позиции российского спортсмена и характер ее проявления на практике зависят от свобод спортсмена и его личного выбора. Но не должна вызывать возражений и идея о том, что каждый российский гражданин свою гражданскую позицию *обязан* проявлять, например, согласно Конституции Российской Федерации, таким образом, чтобы сохранять природу и окружающую среду, бережно относиться к природным богатствам страны, защищать Отечество и уплачивать установленные законом налоги и сборы (ст. 57, 58, 59). В данном аспекте гражданская позиция выражает государственность как еще одну важную ее сторону [5, 38, 90; 9].

Ценностное осмысление такой информации осуществляется не в сознании, а в

мировоззрении, хотя, как уже отмечалось, строго разграничить сознание и мировоззрение в духовном мире человека весьма сложно. Такое разграничение необходимо в познавательных целях. Выбор вариантов сравнения личностного отношения спортсмена к своей гражданской позиции и требованиями государства к своим гражданам осуществляется как мировоззренческий выбор. Рассмотрим данную детерминацию более подробно по основным структурным элементам мировоззрения: мировоззренческие знания, идеалы, нормы и принципы жизни, потребности и интересы, ценностные ориентации, убеждения и верования.

*Мировоззренческие знания* российского спортсмена о гражданстве и себе как гражданине страны, о своих правах и свободах, обязанностях перед государством и ответственности представляют собой переосмысленные, дифференцированные по многим основаниям и оцененные знания сознания. В сознании спортсмена, как и другого человека, знания о гражданстве и гражданской позиции существуют во всей их наличности как известная спортсмену и усвоенная им информация. В сознании знания о гражданстве и гражданской позиции охватывают многих других людей, известных спортсмену. Индивид анализирует имеющиеся знания о гражданстве и гражданской позиции для того, чтобы найти приемлемую для себя информацию, а также переместить “на второй план” не интересующую его информацию или подвергнуть ее критике. Подобная динамика формирует в духовном мире личности спортсмена основу для выбора из имеющихся многообразных знаний о гражданстве и гражданской позиции наиболее важных для себя. Из всей совокупности знаний, таким образом, индивид формирует мировоззренческие знания. Они менее объемны, чем такие знания в сознании, но хорошо обдуманы, переосмыслены и соот-

несены с личными и общественными ориентациями спортсмена.

Механизм перехода знаний сознания в ценностно-мотивационные мировоззренческие знания характерен для любого человека. Для российского спортсмена он приобретает важную специфику в том, что мировоззренческие знания о гражданской позиции приобретают личностную культурно-профессиональную субъективацию. Футболист, хоккеист, конькобежец или легкоатлет в мировоззренческих знаниях о гражданской позиции выражают соотношение индивидуальной профессиональной подготовки с ее государственным статусом. Гражданская позиция спортсмена как совокупность ценностных знаний реализует спортивный уровень мастерства, значимый не только для него лично, но и для государства. В свою очередь, спортивное мастерство – показатель физической культуры индивида, которая в гражданской позиции приобретает социально-культурную значимость.

Возникает ответственность перед собой, тренерами и командой, болельщиками и почитателями, перед гражданами страны за компетентную и профессиональную информированность о виде спорта и его участниках, об их достижениях и возможностях. Ответственное осознание профессиональной спортивной информации включается в содержание гражданской позиции. Ценностные мировоззренческие знания спортсмена образуют важное, по сути исходное мировоззренческое основание гражданской позиции, если они связаны со служением обществу и государству.

Для определения и реализации гражданской позиции российским спортсменом, как и другими гражданами страны, важное значение имеет степень *истинности* мировоззренческих знаний. В философии истинное знание объясняется в основном с трех позиций.

Во-первых, истинным считается знание, которое адекватно объекту познания.

Адекватность истинного знания материальным объектам непосредственно называется системой методов и средств познания. Адекватность истинного знания объектов духовной сферы обосновывается опосредованно, например, через практическую активность субъектов. Гражданская позиция – объект познания духовной сферы. Это качество личности, которое существует в ее духовном мире. Насколько полно и современно сформирована гражданская позиция личности, можно установить, только изучая поведение, общение и деятельность человека, то есть опосредованно, через формы практической активности субъекта. В этом смысле гражданская позиция российского спортсмена анализируется как реально существующий духовно-практический объект.

Во-вторых, истинным может считаться и религиозно-мировоззренческое знание. Его обоснование осуществляется субъективно на основе использования (подбора) религиозной догматики или религиозных практик. Не случайны поэтому многочисленные дискуссии и глубокие разногласия, а иногда и открытое противоборство по вопросу об «истинности» того или иного вероучения.

Толкование истины в мировоззренческих знаниях о гражданской позиции российского спортсмена могут дополнять исходное понимание истины как адекватного практике поведения, общения и деятельности субъекта. Поскольку гражданская позиция формируется и проявляется в обществе, ее показателями выступают не только истинность, но и правдивость. Правдивость гражданской позиции выражает честную, открытую, добровольную и ответственную готовность человека следовать своим ориентациям в сфере государственной принадлежности, не допускать лжи, скрытой двусмысленности.

Мировоззренческие знания об обществе и человеке соотносятся не столько с

истинным, сколько с правдивым знанием. Гражданская позиция информативно для российского спортсмена выражается правдивым знанием о государстве и своей роли как подлинного, а не формального гражданина и представителя страны. Известно, например, что российским спортсменам предстоит защищать честь страны на зимних Олимпийских играх, которые состоятся в Сочи в 2014 г. Информация подлинная и официальная. Известно также, что выступления российских спортсменов в зимнем сезоне 2010/11 г. признаны неудовлетворительными.

По сообщениям РИА «Новости», на чемпионатах мира в олимпийских дисциплинах россияне завоевали только две золотые медали и в командном зачете заняли 13-е место. Кроме двух наград высшей пробы, наши спортсмены выиграли семь серебряных и пять бронзовых медалей. Заметим, что лидеры командного зачета – норвежцы – завоевали 13 золотых медалей. Вместе с тем у российских спортсменов имеется хороший резерв существенно улучшить показатели на Олимпиаде в Сочи. Об этом свидетельствует тот факт, что на этапах Кубков мира российские спортсмены выиграли 83 медали. Сегодня 400 лучших спортсменов России участвуют в программе подготовки к Олимпиаде в Сочи. По итогам следующего сезона из них будут отобраны 200 лучших.

Данная информация имеет мировоззренческий смысл не только в собственно спортивном аспекте. Ее содержание составляют ценностные знания о гражданской позиции спортсменов, готовящихся к Олимпиаде, их руководителей и тренеров. Естественно, что в первую очередь спортсмен должен быть информационно и практически подготовлен в спортивном отношении, быть мастером мирового уровня. Но, как представляется, духовное, особенно морально-психологическое состояние российского спортсмена также активно

способствует достижению успеха. Спортивное мастерство в сочетании с настойчивостью, твердой волей и стремлением к победе, с осознанием того, что *спортсмен представляет Россию*, образует ту духовную основу, которая обеспечивает победу в соревнованиях. Ценностные знания о личной спортивной подготовке российского спортсмена и информация о возможных соперниках на Олимпиаде приобретают дополнительную мотивацию в процессе осознания спортсменом себя как представителя государства и общества с тысячелетней историей и культурой.

На основе мировоззренческих знаний формируются идеалы и ценностные установки.

*Идеалы* в мировоззрении личности выражают заветные и желаемые цели жизни, которые обладают признаками совершенства, особой ценностью и важностью. Формируются, как правило, достижимые идеалы, но существуют и так называемые «вечные» идеалы. Если, например, индивид поставил перед собой цель (сформировал идеал) стать всесторонне развитой личностью, то реализовать такую цель и достичь такого идеала невозможно хотя бы по причине того, что показатели «всесторонности» развития человека в каждом обществе и на каждом историческом этапе его развития различны. Определить, какие именно стороны определяют «всесторонность» индивидуального развития, также сложно. Необходимо учитывать и то, что возможности для «всестороннего развития» у людей весьма различны.

Истории общества и истории философии известны многие попытки обоснования идеала всесторонне развитой личности. Наиболее древняя из них – идеал «благородного мужа» (цзюнь-цзы) Конфуция. Мудрец считал идеал «благородного мужа» эталоном человека, идущего по пути-дао. К числу основных качеств цзюнь-цзы Конфуций относил: гуманность

(«жэнь»), справедливость («и»), знание («чжи») и ритуал («ли»). Но при их толковании возникало множество вариантов того, что, например, надо считать гуманностью или справедливостью, какие знания и на каком уровне важны человеку. Неоднозначность существовала и в отношении ритуалов почитания старших или императора, религиозных и повседневных ритуалов. Идеал «благородного мужа» расплывался, становился аморфным. Однако такие идеалы вследствие их привлекательности и совершенства сохраняются в духовности общества и конкретных людей.

Достижимые идеалы конкретны. Для российского спортсмена несомненным идеалом остается победа в крупных международных и внутриспортивных соревнованиях. Хотя существует известный афоризм, который гласит: главное – не победа, а участие. Афоризм имеет значение для массового спорта и общего физического развития человека. Действительно, участие в повседневных спортивных состязаниях, занятия игровыми видами спорта в школе и спортивных клубах физически развивают человека, укрепляют здоровье не только отдельного человека, но и всего общества. Но если индивид имеет особые спортивные данные и достижения, посвящает себя профессиональным занятиям спортом, он закономерно формирует идеал победителя.

История международных спортивных состязаний и чемпионатов, Олимпийских игр имеет примеры, когда спортсмен-победитель приобретает мировую известность, свой идеал победителя достигает не один раз, но по каким-либо причинам вынужден «досрочно» прекратить свою спортивную биографию. Одной из таких причин выступает дисквалификация. Если сказать, что она не влияет на идеал победителя или на гражданскую позицию, то вывод будет преждевременным. Конечно, отдельные спортсмены свыкаются со своим новым

положением и уходят из большого спорта. Их идеал победителя остается в прошлом. А большинство спортсменов болезненно воспринимают дисквалификацию, особенно если она ошибочна или преднамеренна. Предпринимаются активные действия для возвращения в большой спорт, продолжают тренировки. Для них идеал победителя и престиж представителя страны не утрачивается.

Любовь к своему виду спорта, преданность ему, настойчивость в поддержании спортивного мастерства, мировоззренческие ценностные знания о виде спорта и его представителях, гражданский статус поддерживают идеал победителя. Такие спортсмены после преодоления дисквалификации или других препятствий (травм, болезни и т. п.) могут вновь демонстрировать высокие спортивные результаты.

Для спортсмена идеал гражданской позиции существует относительно самостоятельно от многих других идеалов. Он может состоять в гармоничном сочетании индивидуально-личностных и общественно-государственных интересов, как желаемая совершенная цель духовного мира личности XXI в., основанная на интеграции ориентаций гражданина страны и активного субъекта, поддерживающего высокий статус государства и спортивные отношения в нем. Интересно, что в советское время идеал гражданской позиции, ее содержание и типология соотносились не с государством, а с обществом. Альтруистический характер гражданской позиции индивида был доминирующим. Признавалось естественным подчинение индивидуальных ценностных ориентаций гражданства общественным установкам и задачам [3].

В характеристике идеала гражданской позиции современного российского спортсмена важно отметить наличие двух сторон: общекультурной (социокультурной) и собственно спортивной (профессиональной). Речь идет не о массовом спорте,

а спортивной деятельности как источнике получения средств к жизни (профессиональном спорте). Социокультурная сторона идеала спортсмена, как представляется, связана с интересами спортсмена *ценностно* утвердить себя в обществе и стране, приобрести известность и уважение среди болельщиков и других категорий граждан, стать признанным представителем российского государства, которым страна гордится и почитает.

В таком понимании социокультурной стороны гражданской позиции заложена ее многомерность. Это не один более конкретный идеал и не одна социокультурная «сверхзадача». Данная сторона идеала гражданской позиции складывается из совокупности более конкретных социально значимых личностных идеалов. В идеале гражданской позиции спортсмена переплетаются и консолидируются правовой, нравственный, политический, экономический, семейно-бытовой, образовательный, возможно, религиозно-духовный и другие идеалы, которые определяет для себя спортсмен на различных этапах своей спортивной карьеры. Главное при этом – не отрывать формируемые социокультурные идеалы от собственно спортивных, от своего статуса гражданина страны в складывающихся условиях жизнедеятельности.

Профессионально-спортивная сторона идеала российского спортсмена более конкретна уже потому, что добиться достижения идеалов во многих видах спорта одному человеку весьма проблематично. Современный профессиональный спорт основан не столько на высокой общей физической подготовке и тренерском руководстве, сколько на методиках индивидуальной подготовки спортсмена. Поэтому основания идеалов в индивидуальных или командных игровых видах спорта, в лыжном или конькобежном спорте сегодня существенно различаются.

Собственно спортивная сторона идеала спортсмена зависит также от физических

данных спортсмена, получивших целенаправленное совершенствование. Индивид, обладающий природными и специально развитыми спортивными способностями, уже чувствует и понимает свои преимущества перед другими спортсменами. Они и служат основой формирования у спортсмена идеала победителя. Профессиональное тренерское руководство усиливает у спортсмена уверенность в достижении идеала победителя. Можно добавить, что тренерская работа со спортсменом может качественно осуществляться не только представителями государства, но также приглашенными на эту деятельность профессионалами из других стран. Идеал гражданской позиции не изменит своей социокультурной и профессиональной направленности, если спортсмен дорожит своей принадлежностью к российскому государству и стране как известной в мире спортивной державе.

Мировоззренческие знания и идеалы в духовной составляющей гражданской позиции личности тесно связаны с *потребностями и интересами*. Потребности личности выражают повседневные или долгосрочные желания, стремления, влечения. Они характеризуют субъективные аспекты функционирования личности и ее организма в системе общественных связей, в материальной и духовной культуре. Потребности как структурный элемент мировоззрения мотивируют активность личности от нее самой. Важной особенностью потребностей выступает их частое расхождение с условиями жизни человека, с потребностями других людей. Возвышение потребностей личности – одна из закономерностей оптимизации мотивационной стороны жизнедеятельности индивида в социуме, показатель его культуры.

Классификация потребностей многообразна, как и сами потребности. Они могут быть материально-физическими и духовными, устойчивыми и неустойчивыми,

возрастными, общесоциальными и профессиональными, повседневными и перспективными. Потребности проявляются как ситуативные желания или как доминантные ценностные ориентации личности. Потребность в гражданской позиции может сочетать в себе многие вышеназванные признаки, выражать индивидуально-личностное и социально-типическое отношение индивида к своему гражданству, патриотизму, государственности.

В психологии, например, потребность объясняется как состояние индивида, создаваемое испытываемой им нуждой в объектах, необходимых для его существования и развития. Потребности признаются внутренним источником активности личности [12, 253]. Для философско-мировоззренческого анализа потребностей актуальны ссылки психологов на то, что, во-первых, те или иные объекты необходимы для существования и развития индивида, во-вторых, потребности выступают источником активности личности. Как известно, активность личности реализуется в трех основных формах – поведении, общении и деятельности. Разные формы внешней активности индивида требуют наличия соответствующих потребностей.

Действительно, удовлетворяя свои потребности, человек живет, решает жизненные задачи и планы, достигает поставленные цели. Стратегически важными для человека являются духовные потребности. В мировоззрении личности они занимают, как правило, ведущие позиции. Не обладая какими-либо духовными потребностями, например, потребностями к образованию или искусству, политической или религиозной жизни, человек физически не умирает, но его духовный мир оказывается скудным и не соответствующим общественным отношениям. Такой человек может оказаться “на дне” общества, иметь примитивные жизненные ориентации.

Гражданские потребности спортсмена охватывают область прав, свобод, обязанностей и ответственности в той их части, которая характеризует устойчивую связь его сознания, мировоззрения и социальных качеств с государственными установлениями, а также с морально-качественными принципами и нормами общества (гражданского общества). Потребность в гражданстве или двойном гражданстве детерминируется условиями жизни спортсмена, успешностью его спортивной деятельности. Но субъективная составляющая гражданства мотивируется уровнем и качеством развития духовного мира, общей и профессиональной личностной культурой. Часто личное видение и осознание спортсменом сложившейся ситуации в своей спортивной деятельности существенно влияет на характер гражданской позиции. При этом выбор спортсмена может глубоко осознаваться, может определяться экономическими факторами или более комфортными условиями реализации своего спортивного мастерства, а бывает и конъюнктурным.

Для примера можно рассмотреть проявление гражданской позиции как потребности и интереса у известного отечественного баскетболиста Андрея Кириленко. Во взрослом баскетболе России он дебютировал уже в 15 лет. Выступал за «Спартак» (Санкт-Петербург) и ЦСКА (Москва). В 2001 г. уехал в США и 10 лет выступал за один из ведущих клубов НБА «Юта Джаз». Стоимость последнего 6-летнего контракта с клубом составила 86 млн. долл. При этом Кириленко отказался выступать в сборной России на последнем чемпионате мира. На всевозможных интернет-форумах он был обвинен в предательстве. Сам спортсмен отмечал, что «решение о неучастии в чемпионате мира досталось ему тяжело и было связано с личными обстоятельствами» [6, 51].

Андрей Кириленко вернулся в Россию после того, как владельцы клубов НБА США

не смогли договориться со своими игроками по условиям нового коллективного договора. В сильнейшей лиге планеты был объявлен локаут – временная остановка деятельности. Спортсмены оказались «безработными». В России Кириленко стал выступать за ЦСКА и был включен в сборную страны на чемпионат Европы. С точки зрения оценки гражданской позиции и потребности в ней характерны два высказывания спортсмена. Во-первых, на перспективу он больше хочет играть в России, чем в Европе. Во-вторых, все деньги, которые он может получить, спортсмен намерен отдавать на благотворительность, но без посредников [6, 51]. К слову, А. Кириленко 30 лет. В его семье двое сыновей и приемная дочь.

На основе краткого описания примера двойного гражданства и гражданской позиции одного из сильнейших игроков отечественного и американского баскетбола можно заключить, что свое гражданство Кириленко оценивает достаточно объективно. Это не конъюнктурная позиция. За 10 лет он не потерял связей с Россией. Его волнует состояние отечественного баскетбола, свободы и права спортсменов, их статус в обществе и государстве. Пример показывает, что гражданская позиция спортсмена и потребность в ней – не одномерные явления духовного мира и практической активности. Потребность в твердой гражданской позиции тесно связана не только с правами и свободами, ответственностью и обязанностями личности, но и с успешностью или неуспешностью спортивной карьеры, состоянием семейных отношений, экономическим достатком. Потребности как элемент мировоззрения спортсмена активизируют осмысление гражданства и гражданской позиции, позволяют практически и рационально соотносить содержание гражданской позиции с другими показателями жизни спортсмена.

Можно сделать вывод о том, что потребность спортсмена в гражданской позиции,



как и любого гражданина страны, относится к разряду высших потребностей личности, так как она детерминирует обще-социальный и профессиональный статусы индивида. Потребность в гражданской позиции возвышает ценностное значение личностных качеств. Они приобретают социально-нравственный аспект и базовую политико-правовую основу.

Потребности как элемент мировоззрения личности близки по содержанию интересам. Их различие состоит в различной направленности. Вектор потребностей всегда направлен от объекта к субъекту. Он выражает, как отмечалось, нужду, желание субъекта в каких-либо объектах и их свойствах. Вектор *интереса* направлен от субъекта на объект. Человека всегда кто-то или что-то интересует. Соотношение потребностей и интересов личности характеризуется сложной динамикой. Индивид вначале может проявить интерес, обратить внимание на объект интереса, но не соотносит с какой-либо своей потребностью. А может исходно мотивировать свою внутреннюю активность потребностью и на ее основе актуализировать тот или иной интерес.

Интерес чаще проявляется формой значимой познавательной потребности, в то время как потребность (в пище, одежде, друзьях, коллегах и т. п.) может и не быть связанной с интересом. В других ситуациях интересный собеседник, видный спортсмен или политик, меценат спорта или просто товарищ вызывают потребность в общении, в обмене информацией, в установлении отношений доверия. Мировоззренческая позиция при этом в реализации интереса и потребности совпадает по содержанию, целям, задачам и другим показателям. Гражданская мировоззренческая позиция позволяет оптимизировать интересы и потребности спортсмена таким образом, когда они приобретают ценностную значимость применительно к осознанию принадлежно-

сти к своей стране, «малой Родине», патристическим чувствам и идеям.

Интересы активизируют в познании и духовном мире личности спортсмена любознательность, пытливость в отношении гражданства и гражданской позиции, способствуют сосредоточению внимания на конкретных показателях и значимости своего отношения к государству, личным правам и свободам, гарантированным государством, осмыслению обязанностей и ответственности перед страной. Поэтому интересы во многом определяют направленность личности спортсмена на осознание целей, задач и способов формирования гражданской позиции.

Общим для потребностей и интересов в мировоззрении личности спортсмена можно считать их высокий ценностный статус, возможное совпадение в гражданской позиции. Если возник и сохраняется устойчивый интерес к виду спорта, который культивируется в стране, имеет богатые традиции и достижения, то формируется не менее устойчивая потребность интенсивно и результативно заниматься этим видом спорта именно в своей стране. Если у спортсмена сложился интерес достойно защищать своей спортивной деятельностью честь и славу страны, то и потребность будет постоянно ориентировать его на достижение поставленной цели как достижимого идеала.

Таким образом, рассмотренные мировоззренческие основания гражданской позиции российского спортсмена аккумулируются в его убеждениях и мотивируют практическую активность.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Боровков М.И. Патриотизм как критерий ответственности элиты // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. – СПб., 2009. – № 2.
2. Бурков Ф.Е. Мировоззренческие универсалии Российской армии (социально-философский анализ): Автореф. дис. ... канд. философ. наук. – М., 2009.

3. Воропаева Т.С. Структурные и типологические особенности гражданской позиции как системообразующего фактора активности личности: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. – Киев, 1990.
4. Голубев С.В. Основания государственности: философский анализ. – Мн.: Изд. центр БГУ, 2005.
5. Государственная идея. – М.: МГО Союза писателей России, 2002.
6. Гранцев Д. Властелин кольца / Аргументы и факты. – 2011. – № 36.
7. Духовный потенциал российского общества: проблемы и перспективы. Научное издание. – М.: МГЭИ, 2002.
8. Каверин Б.И. Духовность, патриотизм и гражданственность: Великая Отечественная война и современная Россия / Безопасность Евразии. – 2006. – № 4.
9. Коннов А.Д. Государственность как основа формирования духовных ценностей офицерского корпуса Российских Вооруженных Сил: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. – М., 2011.
10. Морозов Б.В. Тысячелетие развития Русской цивилизации. – М.: Общество дружбы и развития сотрудничества с зарубежными странами, 2008.
11. Национальная идея. – М.: Современные тетради, 2004.
12. Психологический словарь. – М.: Высшее образование, 2010.
13. Россия в многообразии цивилизаций. – М.: Весь Мир, 2011.
14. Русская доктрина (Сергиевский проект). – М.: Яуза-пресс, 2007.
15. Тимошев Р.М. Уроки гражданственности / Духовный потенциал Великой Победы и современный патриотизм. – М.: Книга и бизнес, 2003.

УДК 11 02.15.21

**Сулейманов А.З.**

*Уфимский государственный авиационный технический университет*

## **ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ВОЗДЕЙСТВИЯ НА РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ**

**A. Suleimanov**

*Ufa State Aviation Technical University*

### **GLOBALIZATION AS A FACTOR OF INFLUENCE ON NATIONAL SELF-CONSCIOUSNESS DEVELOPMENT**

*Аннотация.* Статья посвящена проблемам соотношения глобального и национального, анализу роли национального самосознания в современных условиях, влияния национальных ценностей и национально-ценностноориентированного сознания на общие процессы глобализации. Этническое начало в условиях глобализации является одним из важнейших факторов, определяющих историческое будущее народа, и особенно – на переломных этапах социального прогресса. Особое значение приобретает формирование национальной духовности в контексте гуманизации образования как процесса трансформации общечеловеческих ценностей в образовании. Именно на почве защиты национальных интересов формируется феномен российского патриотизма.

*Ключевые слова:* национальное самосознание, глобализация, национальные ценности и национально-ценностноориентированное сознание, этноцентризм, этностатус, патриотизм, дестабилизирующий фактор.

*Abstract.* The article is concerned with the issues of global and national. It studies the role of national self-consciousness in modern conditions, the influence of national values and national value-oriented consciousness on common processes of globalization. In terms of globalization, ethnicity is one of the main factors determining people's historical future, especially at the crucial points of social progress. The formation of national spirituality acquires a special meaning in the context of humanization of education as a process of transforming universal values. It is on the soil of national interests protection where Russian patriotism is built.

*Key words:* national self-consciousness, globalization, national values and national value-oriented consciousness, ethnocentrism, ethnostatus, patriotism, destabilizing factor.

Изучение проблем глобализации в современных условиях, влияния национальных ценностей и национально-ценностноориентированного сознания на общие процессы глобализации является на сегодняшний день наиболее актуальным.

Масштабное движение различных цивилизаций, культур, национальных общностей навстречу друг другу, умножение и интенсификация связей между ними, активный взаимообмен материальными, духовными ценностями, формирование глобальной культуры и этики при одновременном усилении национальноориентированных норм серьезно актуализировали в целом проблему взаимоотношений глобального и национального. Результатом трансформирующего воздействия процессов глобализации является противоречивый, неоднозначный и конфликтный характер вызванных ею последствий,

воспринимаемых, в большей степени, как явления негативные и деструктивные [2, 149].

В диалектике «глобальное – национальное» для определения перспектив этнического важно понимание глобализации во всем многообразии составляющих ее компонентов. В таких условиях становится актуальной проблема глобального в контексте общего развития человечества и национального – в контексте глобального.

Этническое начало, закрепленное в культуре, языке, традициях, в сознании и психологии народа, передаваясь из поколение в поколение, является одним из важнейших факторов, определяющих историческое будущее народа, и особенно – на переломных этапах социального прогресса. Поэтому не случайно, что в условиях, когда наша страна переживает кризис, на передний план в национальных субъектах России вновь выдвинулись этнические ценности, ставшие важной основой сохранения суверенности национально-территориальных государственных образований и развития культуры [4, 83-119].

Национальные ценности и национально-ценностноориентированное сознание представляет собой не только явление психоэмоционального характера, но и материальные объекты, символы, знаки, признаваемые жизненно важными этнической общностью. Эти ценности признаются важными, так как в их основе лежат существенные интересы человека, представителя конкретного этноса: выживание, достижение целей и идеалов. Свое активное социальное значение национальные ценности приобретают в той мере, в какой становятся достоянием большинства представителей этноса и входят непосредственно в отношения людей этой нации, проникают в их сознание и чувства.

При этом необходимо отметить не только сохранение исторически сложившихся национальных ценностей, но и обеспече-

ние преемственности национально-ценностноориентированного мировоззрения поколений.

Национальное самосознание в условиях глобализации испытывает на себе мощное воздействие сложного комплекса разнородных связей, отношений, пластов – культурных, цивилизационных, идеологических, находящихся в постоянном движении. Но общеизвестно, что в таких ситуациях получает развитие явление этноцентризма (предпочтение “своего” “чужому” или общему), одной из самых архаичных черт самосознания индивида, группы, народа. При этом чем ниже этностатус, тем выше этноцентризм. В этом и заключается «глобализационный» парадокс: национальная специфика все более ослабевает, а ее субъективное выражение – национальное самосознание – все более усиливается. В целом же этот парадокс проявляется, с одной стороны, в провозглашении национального равенства и выработке путей развития, отвечающих интересам участников глобализационного процесса, а с другой стороны – в снижении роли и значения национального, ограничении сфер его применения, противопоставлении национального и универсального.

Воспроизводство и сохранение этносов, их культур через преемственность поколений, социальных и духовных отношений – задача первостепенной важности. Существование и развитие этносов во многом зависит от традиций этнической культуры, благодаря которым устанавливается связь между прошлым, настоящим и будущим. Характеризуясь особой устойчивостью, традиции и обычаи этнической культуры выполняют роль регуляторов поведения в нравственных отношениях.

Прогнозы относительно судеб двух основных функций национального самосознания – осознания национальной принадлежности (национальная идентификация) и обнаружения отличия себя от других

(национальная дифференциация) — в рамках глобализации различны и порой прямо противоположны [3, 16].

Одной из важнейших задач в современных условиях становится формирование национальной духовности и духовной личности с высоким интеллектуальным потенциалом. Особое значение в этом контексте приобретает задача гуманизации образования как процесса трансформации общечеловеческих ценностей в образовательный процесс, способствующий становлению личности как субъекта гуманитарной культуры, обладающего способностями выстраивать продуктивное взаимодействие с окружающим миром на основе лично принятых нравственных ценностей и смыслов. Большим потенциалом реализации гуманитарного содержания образовательного процесса обладают национальные традиции, духовно-нравственный опыт предшествующих поколений с рассмотрением различных элементов национальной культуры в качестве условий и средств гуманизации и гуманитаризации образования [1].

Совместное проживание разных народов на огромных пространствах, присущие российскому характеру любовь к родине, милосердие, бескорыстие, жертвенность, патриотизм, как основа геополитического и этнического единства, формируют феномен российского патриотизма, который состоит именно в том, что он национален в защите интересов отечества, и особенно — когда речь идет о национальных интересах его народов.

Все вышеназванные положения позволяют сделать вывод о том, что этническое объемлет глобальное в той же степени, как и глобальное — этническое, и все это не проходит бесследно для национального самосознания, которое, при всей своей консервативности, чутко реагирует на всякого рода несправедливости. Если национальное не подвергается каким-либо стеснениям, нет и почвы для националистических деформаций, проявлений этнических фобий. Но когда оно игнорируется, когда ущемляются национальное достоинство, национальные чувства, оно превращается в мощнейший дестабилизирующий фактор. Именно традиции способны стать в процессе глобализации мобилизующей преобразовательной силой, способной создавать живые творческие формы в диалоге цивилизаций.

Равноправие, равенство, баланс национальных интересов — основополагающие принципы, претворение в жизнь которых, безусловно, обеспечит единство национальных традиций и прогресса.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Асадуллин Р.М., Сулейманова З.Г. Национально-региональный компонент содержания образования (теория и практика). — Сибай, 1996.
2. Блинов А.С. Национальное государство в условиях глобализации: контуры построения политико-правовой модели формирующегося глобального порядка. — М.: МАКС Пресс, 2003.
3. Зелепухина И.В. Национальное в контексте глобализации: Автореф. дис. канд. филос. наук. — Ставрополь, 2004.
4. Файзуллин Ф.С., Зарипов А.Я., Асылгужин Р.Р. Этническое сознание и этническая идентичность. — Уфа: Гилем. — 2009. — 312 с.

УДК 340.11:1

**Чернавин Ю.А.**

*Институт мировых цивилизаций (г. Москва)*

**ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ:  
ПРОБЛЕМА СТАТУСА В НАУКЕ И УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ**

**Yu. Chernavin**

*Institute of World Civilizations (Moscow)*

**LEGAL PHILOSOPHY IN MODERN CONDITIONS: STATUS  
IN SCIENCE AND EDUCATION**

*Аннотация.* В статье рассматривается проблема научного статуса философии права, показано ее становление и развитие как самостоятельной отрасли философского знания, современное состояние в зарубежной и отечественной науке. Анализируются вопросы соотношения философии права и теории государства и права как самостоятельных, но взаимосвязанных и взаимопроникающих наук, разведения предметов, определения методологической роли первой и второй по отношению к конкретным юридическим наукам. Обосновывается подход к преподаванию философско-правовой теории в рамках юридического образования в современных условиях.

*Ключевые слова:* философия права как наука, философия права как учебная дисциплина, предмет философии права, философия права как общая методология юриспруденции.

*Abstract.* The article is devoted to the problem of scientific status of legal philosophy, its formation and development as an independent branch of philosophical knowledge: its current state in foreign and domestic science. It deals with the issues of a parity of legal philosophy and the theory of law and state as independent, but interconnected and interpenetrated disciplines. The definition of the subject matter and methodological role of the former and the latter in relation to specific legal sciences are analyzed. An approach is substantiated to teaching the course of philosophical and legal theory as a component of juridical education under modern conditions.

*Key words:* legal philosophy as a science, legal philosophy as a subject matter, legal philosophy as a discipline, legal philosophy as a general methodology of jurisprudence.

Актуальность темы, касающейся рассмотрения статуса философии права, для данной статьи определяется не только нерешенностью научных проблем, но и несовпадением статусных характеристик данной области знаний в целом в философии и в российском юридическом образовании. В одном случае она предстает как необходимый элемент социально-философского знания, в другом – как “падчерица”, претендующая на чужое законное место в теории и в учебном плане.

Сегодня в юридических вузах зачастую затрудняются развести те или иные проблемы и темы между *философией права и теорией государства и права, философией права и историей политических и правовых учений*; испытывают трудности в определении места философии права в логике учебного процесса – читать на младших курсах или в момент завершения обучения; наконец, не совсем понимают, по какой кафедре должна идти дисциплина – *философии либо теории государства и права*. Организаци-

онно-методические сложности приводят, в частности, к взаимному недоверию и в научном отношении. К примеру, профессор О.В. Мартышин в актуальной и глубокой статье, посвященной проблемам преподавания рассматриваемой дисциплины, считает, что положение философии права в качестве самостоятельной отрасли знания «не столь очевидно» [8, 18].

Таким образом, смысл статьи сводится к некоторому (ограниченному рамками статьи) рассмотрению проблемы соотношения философии права и теории государства и права как наук и отражению данного соотношения в современном юридическом образовательном процессе.

Начнем с того, что «философия права – самостоятельный раздел философии» [9, 635], история которой начинается с Аристотеля и Платона. В их трудах берут свое начало как рационалистическая линия, так и естественно-правовая точка зрения. Свое обоснование последняя получила в трудах Цицерона, а благодаря римским юристам, прежде всего Ульпиану, вошла в теорию права, как представляется, также находившуюся в данный исторический момент в стадии становления.

В зависимости от понимания сущности права выделяются две основные тенденции в философии права, берущие свое начало с античности. В одном случае речь идет об идее права как априорно данной и выражающей идеально организованное общество, в другом – об исследовании действующего или исторически существующего права. В первом случае речь идет о праве как «правде» или «справедливости», а существующее право рассматривается с точки зрения его соответствия вечному и неизменному идеалу. Во втором случае право лишается своего сверхреального бытия и понимается как исторически возникшее и, следовательно, имеющее относительное содержание. Различные варианты философии права, сложившиеся в истории и современности,

являются либо отражением этих крайних позиций, либо располагаются где-то между ними.

В философской традиции философия права рассматривалась прежде всего как естественное право – подготовленный отдельными софистами, Сократом, Платоном, киниками и выдвинутый стоиками такой взгляд на право, согласно которому право существует уже в природе, т. е. заложено в самой сущности человека. Чуждое церковному толкованию схоластики и неосхоластики учение о естественном праве особенно бурно развивалось в XVII–XVIII вв. Главные представители естественно-правовой теории этого периода – Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Ж.-Ж. Руссо.

В XIX в. понимание права как естественного отступило на второй план, в частности, в результате соперничества с исторической школой права (Г. Гуго, Ф.К. Савиньи, Г.Ф. Пухта) – направлением философии права, в соответствии с которым право складывается исторически, на основе обычаев. Юриспруденция лишь раскрывает и формулирует то, что заключает в себе народное сознание и что еще не получило ясного выражения в законах и обычаях.

Впоследствии на смену исторической школе приходит юридический позитивизм – философско-правовое направление, трактующее право как совокупность норм или правил поведения, установленных и обеспеченных принуждением со стороны власти. Первыми представителями юридического позитивизма были И. Бентам и Дж. Остин, работавшие в первой половине XIX в., труды которых и сегодня признаются авторитетнейшими источниками.

На вторую половину XIX – начало XX вв. приходится расцвет как русской философии права, так и русской юридической теории. Основное развитие в первом случае получают теория естественного права, во втором – юридический позитивизм, пере-

шедший с рельсов философского осмысления проблем на пути преимущественно юридического по характеру исследования. В русской философии естественного права понятие «право» мыслится в неразрывной связи с понятиями «нравственность», «благо», «свобода». Развитие данного направления осуществляется в концепциях Л.И. Петражицкого (с опорой на достижения психологии), П.И. Новгородцева, Б.И. Кистяковского, В.И. Гессена (в рамках развития идей неокантианства), Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьева. Юридический позитивизм как элемент теории права в России этого периода представлен трудами Н.М. Киркунова, А.Ф. Шершеневича, А.Д. Градовского, Д.И. Кавелина.

В мировой философии права XX столетие характеризуется разнообразием подходов – феноменологическим (А. Райнах), экзистенциальным (В. Майкофер, Э. Фехнер), социологическим (М. Вебер, Р. Паунд), неотомистским (Ж. Маритен, Дж. Финнис), юридического реализма (К.Н. Ллевеллин, М. Радэн). В работах Г. Райнера, Г. Роммена находит дальнейшее развитие концепция естественного права. Правовой теорией, определившей собственно юридическое мышление и юридическую практику XX в., становится юридический позитивизм, представленный в работах Г. Кельзена, Г.Л.А. Харта и др.

Итак, философия права на протяжении длительного исторического периода конституировалась как область философии, направленная на осмысление вполне определенного объекта – правовой реальности. Она складывалась как особая отрасль философского знания в едином процессе дифференциации философии на специализированные дисциплины – философию бытия и познания, этику, эстетику, социальную философию, философию истории, историю философии, философию религии, политическую философию, затем философию науки и техники, искусства и др.

Вместе с тем именно в праве сложилась особенная познавательная ситуация, при которой, наряду с философией права и неразрывно с ней, развивается область научных знаний, именуемая сегодня *теорией права (теорией государства и права)*. По-видимому, теория права выделилась из философии права и превратилась в самостоятельную область научного знания уже на ранней стадии исследования данного общественного явления. Причем их совместное развитие, растянувшееся на всю многовековую историю философии и юриспруденции, имело не параллельный, а взаимопроникающий характер, обобщение исследуемых проблем приобретало различный уровень, «гуляя» от мировоззренческого, философского до теоретико-правового. Не случайно честь выработки термина «философия права» принадлежит не философу, а юристу – профессору Геттингенского университета Г. Гуго (1764-1844).

Как показывает в своей статье О.В. Мартышин, русские юристы широко пользовались термином «философия права». Б.Н. Чичерин написал свою «Философию права» (1900), Н.Н. Алексеев «Основы философии права» (1924), П.И. Новгородцев предпослал титулу своей известной работы «Кризис современного правосознания» (1909) слова «Введение в философию права», а в 1912 г. опубликовал лекции по истории философии права, в которых рассматривался тот же предмет, что и в «Истории политических учений» Б.Н. Чичерина. В то же время распространены названия «общая теория права», «теория права и государства» (М.Н. Коркунов, Л.И. Петражицкий, Г.Ф. Шершеневич и др.) [8, 18].

Возможно, в процессе дифференциации и интеграции наук на их неклассической стадии развития в XX в. философия права и теория государства и права нашли бы свои научные ниши и место в образовательном процессе, разведя предметы в науке и во-



просы в учебном плане. Ведь в западных университетах развитие философии права в учебном и научном отношении не прерывается вот уже много веков.

Однако в советском государстве философия права рассматривалась как классово чуждый продукт буржуазного общества, поэтому традиция ее развития была нарушена, она исчезла из вузовских программ и планов научных исследований и возродилась лишь в 1980-90-е гг. Место философии права в научном и образовательном пространстве на протяжении советского периода нашей истории занимает теория государства и права как общетеоретическая юридическая дисциплина. Попытки некоторых юристов (Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц, В.А. Туманов) вычленив в юридическом знании философскую составляющую привели к тому, что философия права стала конституироваться как часть юридической теории, как наиболее общий уровень учения о праве.

В подобной ситуации, возникнув в учебных планах юридического образования последнего 15-летия, философия права, естественно, привела к определенному дублированию учебных смысловых блоков, характеризовалась собственной предметной и содержательной аморфностью, изложением материала в том ракурсе, на который способен тот или иной лектор. Кроме того, если иметь в виду исторический аспект теории государства и права, то возникает третий «участник» ситуации, еще более ее усложняющий, – история политических и правовых учений.

В соответствующих проблеме публикациях, касающихся преподавания двух рассматриваемых учебных дисциплин, появляются полярные предложения – с одной стороны, как считает И.Ю. Козлихин, исключить из теории государства и права все философские и социологические проблемы и разделить ее на философию права, социологию права, догму права [6, 40],

с другой, как предлагает О.В. Мартышин, – ввести специальные курсы лекций и семинаров по мировоззренческим проблемам теории государства и права [8, 28], отказавшись, таким образом, от философии права в качестве самостоятельной учебной дисциплины.

Разрыв философско-правовой традиции, произошедший в СССР, конечно же, нанес большой ущерб развитию этой научной отрасли. С одной стороны, в отечественной науке отсутствует философское осмысление современных правовых реалий (вернее, оно только складывается), с другой – сказываются последствия многолетней изоляции от мирового научного сообщества. Многие проблемы, концепции, разработанные в западной философии права, все еще плохо известны в нашей стране.

Вследствие этого философия права в настоящий момент не имеет четкого научного и учебного статуса. Далека от решения проблема предмета данной науки. С одной стороны, его понимание в ряде научных и учебных трудов совпадает с предметом теории государства и права. Судите сами – философская трактовка: «Философия права – самостоятельный раздел философии, предметом которого является сущность права, его роль и место в истории и культуре человечества» [10, 635]; теоретико-правовое определение: «Предмет теории государства и права – это общие закономерности возникновения, функционирования и развития государства и права, их сущность, структура, основные элементы, принципы и институты» [11, 12].

С другой стороны, в понимании предмета философии права, представленном в современных философских исследованиях, нет однозначности. Так, Ю.Я. Баскин считает, что философия права – это «история формирования и развития понятий, отражающих реальные общественные отношения» [3, 4]. И.П. Малинова понимает под

ней «форму самосознания правовой культуры» [7, 3]. В третьем случае «предмет философии права как науки (отдельной самостоятельной научной дисциплины) – это право как сущность и право как явление в их различении, соотношении (совпадении или несовпадении) и искомом единстве» [9, 2]. По мнению В.Н. Жукова, предмет – это предельные основания и смысл государства и права, их ценностные свойства и методология познания [4, 25]. С точки зрения С.С. Алексеева, философия права выступает как научная дисциплина, призванная «дать мировоззренческое объяснение права, его смысла и предназначения, обосновать его под углом зрения сути человеческого бытия, существующей в ней системы ценностей» [2, 2].

При этом общим рефреном во всех исследованиях проходит мысль: *философия права – юридическая дисциплина, предметное поле которой определяется сферой права*. При таком подходе современная философия права никогда не решит проблему научного самоопределения.

Проведем аналогию с другими философскими приложениями. Например, философия медицины – это философия, а не медицина; философская антропология – это философия, а не антропология, философия истории – это философия, а не история и т. д. Другими словами, от того, что исследует философия, она не перестает быть философией, если *уровень* рассмотрения остается философским [5, 6].

Таким образом, философия права не может вырабатываться юриспруденцией. Философско-правовая проблематика шире познавательных, методологических и иных возможностей юридической науки. В то же время философия права несводима только к гносеологии, аксиологии или культурологии.

С точки зрения Г.И. Иконниковой и В.П. Ляшенко, философия права – самостоятельная философская дисциплина, со-

ставная часть социальной философии. Ее объект – правовая реальность, возникающая как результат взаимодействия человека с системным миром, т. е. с миром норм, законов, установлений, предписаний, ожиданий, требований. Предмет философии права – наиболее общие принципы взаимодействия повседневного мира человека с системным миром, всеобщие принципы существования, познания и преобразования правовой реальности [5, 6-7].

Подобный подход к решению проблемы научного самоопределения философии права, оставляющий данную науку в смысловом поле философии, разводящий предметы философии права и теории государства и права, представляется наиболее перспективным. На путях его реализации при исследовании истории философии права и теории философии права следует анализировать соответствующие концепции не с точки зрения законов развития политических и правовых систем, а с точки зрения законов существования *человека* в рамках политических и правовых систем. Именно в этом случае проявляется мировоззренческий и методологический контекст – собственно философский.

Суждения относительно разведения философско-правового и теоретико-правового знания (т. е. *философии права и теории государства и права*), в том числе применительно к историческому процессу развития соответствующих концепций, звучат и в работах юристов, правда, со своей – юридической – позиции. Так, Н.М. Азаркин в своем фундаментальном труде, посвященном исследованию истории юриспруденции, пишет: «Из общественных наук у курса (всеобщей истории юриспруденции – прим. авт. – Ю. Ч.) особое родство с историей зарубежной философии. В их арсенале зачастую одни и те же ученые, развивающие как философские, так и юридические идеи. Но всегда помните о своеобразии последних, их специфике как особой право-

вой действительности, самостоятельных предметах исследования. Всеобщая история юриспруденции освещает концепции Платона, Цицерона, Канта (на первый взгляд, философов) юридическим языком с помощью юридического инструментария, через призму познания своего, а не философского мира. В таком случае даже закоренелый философ неизбежно становится юристом. Примеры сему – Фома Аквинский, Гегель, Маркс, Ницше» [1, 10-11].

Итак, отечественной философии права предстоит решать многочисленные и сложные научные задачи, связанные с поддержанием традиций, а также ее возрождением и развитием, определением места в системе современного социального и гуманитарного знания, отвечающего параметрам неклассической науки. Ситуация, к сожалению, как подчеркивает В.Н. Жуков, осложняется известным равнодушием философского сообщества к философии права [4, 22].

Какими в перспективе видятся взаимоотношения между философией права и теорией государства и права, юридической наукой в целом? Может быть, как иногда предлагается, философию права оставить философии и философскому образованию? – Тогда, мол, она наряду с философскими началами даст философам необходимую сумму общих сведений о праве. В этом и есть назначение философии права у философов [8, 23-24].

Представляется, что в данном случае оставлять философию права только философам будет непродуктивно. Следует вспомнить о философии как методологии. К примеру, по большому счету категории, применяемые в юриспруденции, – *общество, человек, индивид, личность, государство, закон, свобода, равенство, справедливость* и др. – заимствованы у философской системы знаний – у социальной философии, философии права, политической философии, аксиологии, этики, а не наобо-

рот. Кроме того, в философии права, как и в философии в целом, особую роль играют *ценности*. Это не просто “строительные леса” для возведения теории, а неотъемлемые структурные элементы данной науки, зачастую конструируемые в ее рамках. Философия права, исследуя закономерности существования человека в правовых и политических системах, должна содействовать рационализации и эффективности правовой деятельности, прояснять ее цели и перспективы, что невозможно без введения и обоснования определенных ценностей. Но при этом философия права не устанавливает предписывающих норм, она содержит ценности в виде двойственных описательно-оценочных положений или в форме отнесения к ценностям, о котором говорил в свое время Вебер.

Философия права, таким образом, призвана выступать *общей* методологией юриспруденции, теории государства и права – методологией *непосредственной*. В совокупности они составят надежную методологическую основу для конкретных (частных) юридических наук.

Что касается философии права как учебной дисциплины, то известно: между наукой и учебной дисциплиной существует определенная дистанция, преодолеваемая посредством соответствующих трансформаций содержания, проблем, исключения многообразия точек зрения и т. д. Учебники, отражающие суть, содержание, функции той или иной науки, появляются в случае научной зрелости последней, устоявшейся трактовки проблем, согласия научного сообщества касательно ее существующего научного статуса и др. Как показано выше, подобные задачи философии права еще предстоит решать. Вследствие этого предложение об отказе от учебной дисциплины «Философия права» и введении в учебные планы юридического образования специальных курсов лекций и семинаров по методологическим и миро-

воззренческим проблемам теории государства и права в настоящий момент является оправданным и необходимым. В дальнейшем – по мере развития философии права – к этому вопросу можно будет вернуться.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Азаркин Н.М. Всеобщая история юриспруденции: курс лекций. – М.: Юрид. лит., 2003.
2. Алексеев С.С. Философия права. – М.: НОРМА, 1997.
3. Баскин Ю.Я. Очерки философии права. – Сыктывкар, 1996.
4. Жуков В.Н. Философия права (теоретико-методологический аспект) // Государство и право. – 2009. – № 3. – С. 21-30.
5. Иконникова Г.И., Ляшенко В.П. Основы философии права. – М.: ИНФРА-М; Изд-во «Весь мир», 2001.
6. Козлихин И.Ю. О нетрадиционных подходах к праву // Правоведение. – 2006. – № 1. – С. 31-40.
7. Малинова И.П. Философия права / От метафизики к герменевтике. – Екатеринбург, 1995.
8. Мартышин О.В. Нужна ли философия права как самостоятельная юридическая дисциплина? / Государство и право. – 2009. – № 11. – С. 18-28.
9. Нерсесянц В.С. Философия права: Учебник для вузов. – М.: Изд-во НОРМА, 2006.
10. Словарь философских терминов. – М.: ИНФРА-М, 2007.
11. Теория государства и права / Под ред. В.К. Бабаева. – М.: Юристъ, 2004.

## **РАЗДЕЛ III.**

# **ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН**

УДК 86.39

*Аникеева Е.Н.*

*Российский университет дружбы народов (г. Москва)*

### **ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОЧЕРК ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА**

*Ye. Anikeyeva*

*Peoples` Friendship University of Russia (Moscow)*

#### **INDIAN THEISM FROM HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES**

*Аннотация.* Статья посвящена анализу индийской философии, метафизике индийских религий в свете категорий «теизм», «пантеизм», «панентеизм». Индийское понятие и концепция «ишвара-вада» (от «Ишвара» – личный Бог, «вада» – учение), соотносимое с категорией «теизм», рассмотрено в историко-философском аспекте. Автор приходит к заключению, что история ишвара-вады не показывает характеристики абсолютного теизма, который составляет метафизическую основу монотеистической религиозности, поскольку ишвара-вада соседствует с пантеизмом, панентеизмом и учением о безличном Абсолюте (Брахман среднего рода, нирвана) в индийской мысли.

*Ключевые слова:* теизм, панентеизм, Ишвара, ишвара-вада, ниришвара-вада, абсолютный теизм, функциональный теизм.

*Abstract.* This article studies Indian philosophy and the metaphysics of Indian religions in the light of the categories "theism", "pantheism" and "panentheism". The Indian concept *īṣvara-vāda* (from "*īṣvara*" – personal deity and "*vāda*" – study) correlating with the concept "theism" is considered in its historical and philosophical aspects. Since the metaphysical basis of Indian religiosity is essentially impersonal, pantheistic and panentheistic in contrast to the absolute-theist basis of monotheism, it has been concluded that the status, place and role of *īṣvara-vāda* is functional theistic and not absolute theistic (the terms "functional conception of personality", "absolute-substantial conception of personality" were suggested by A.F. Losev).

*Key words:* theism, panentheism, *īṣvara*, *īṣvara-vāda*, *nirīṣvara-vāda*, absolute theism, functional theism.

Историко-философский ракурс индийского теизма как целостного явления в индийской мысли нечасто становится предметом специального анализа ни в индийской, ни в западной литературе. Понятию «индийский теизм» соответствует термин, выработанный

ный в самой индийской традиции – ишвара-вада, или учение об Ишваре. Термин «Ишвара» («Господь», «Владыка», *санскр.* *Īṣvara* – «господин», «хозяин») является эквивалентом имен Господа, Пантократора (Вседержителя), Адонаи в других религиях. Ишвару можно интерпретировать как личного Бога создателя космоса, его хранителя и Промыслителя, пекущегося о спасении разумных существ. Ишвара-вада находит отражение в ряде систем индийской философии, одни активно становятся на ее защиту (ишвара-вадины), другие оказываются непримиримыми ее критиками (ниришвара-вадинами), в иных ишвара-вада проходит в виде тенденции.

Можно указать ряд произведений по индийскому теизму, из общих – это книга Дж. Карпентера [12] и труд Джорджа Маклина [17]. По философии ньяи-вайшешики в ракурсе теизма вышли исследования К. Балк [11] и Висвешвари [18]. Этой же системе посвящен ряд статей Дж. Чемпаратхи [13], Ж. Бронкхорста [10] и др. Важными для понимания ишвара-вады являются части фундаментальных трудов классиков индийской философии С.Н. Дасгупты [14] и С. Радхакришнана [7]. Несомненно, метафизика индийского теизма нуждается в более всестороннем и глубоком анализе.

Большинство исследователей, например, К. Балк [11, 19], соглашаясь с Г. Якоби и С. Радхакришнаном, сходятся на том, что теизм не является характерным течением для индийской философии, и большинство ее систем: чарвака-локаята, джайнизм, буддистские школы, миманса и санкхья – не теистичны. Напротив, сознательно в защиту Ишвары выступают йога, поздние ньяи и вайшешика, отдельные течения веданты (вишишта-адвайта и двайта). Разумеется, чарвака-локаята – последовательный атеизм не только в качестве отрицания Бога и сверхъестественного как такового, но отрицания религии вообще. В джайнизме также на всем протяжении его развития

не было идеи божественной субстанции, и джайнские философы были известными ниришвара-вадинами. И философия буддизма также относится к ниришвара-ваде, потому что она отрицает всякую, в том числе и божественную субстанцию, а также душу; тем не менее в махаянистской ветви буддизма, как считает ряд авторов, все-таки имеются теистические тенденции [5, 28; 18, 60].

Мимансаки, которые аргументированно выступали против теизма ньяи-вайшешики, почти на всем протяжении истории своей школы относились к ниришвара-ваде. Но в завершающей стадии развития системы, в позднем средневековье, ее представители (в лице Веданта Дешики и Ападевы) основательно выстроили сешвара мимансу (мимансу с Богом). Однако сешвара миманса признается маргинальным для этой школы явлением. Если в мимансе теизм не имеет большого удельного веса, то вся история системы санкхья показывает систематическое вторжение теистического принципа внутрь нее: в древний период, при всем разнообразии вариантов санкхьи, много ее течений, прежде всего, зафиксированных в эпосе, теистичны. Дальнейшее развитие санкхьи в классический период, начиная с «Санкхья-карики», определяется как *ниришвара санкхья*. Однако на завершающем этапе этой системе опять не удается избежать теизма – это Виджняна Бхикшу и его комментариев на так называемую «Санкхья-сутру». Несмотря на такие серьезные теистические модификации в системе санкхья, современные исследователи считают, что подлинный дух ее – ниришвара-вада.

Итак, чисто количественный расклад показывает, что большое число учений и течений в школах индийской философии, кроме чарваки-локаяты и джайнизма, частично или полностью являются теистическими. Почему же складывается такая картина в индийской философии, что не

теистические по духу системы все же так или иначе вводят концепт *Ишвары* или обращаются к нему, приобретая при этом теистический если не характер, то “налет”? Напрашивается предположение, что теизм в индийской истории философии, будь то в школах астика или настика, строится по некоторым единым законам.

С одной стороны, нет оснований для радикальной переоценки всей индийской философии как теистической, но с другой – необходимо объяснить, почему сложился такой баланс между теистическими и нетеистическими учениями в индийской философии. Данный баланс представляется нам в диалектической перспективе [3]. Историческая “задача” индийского теизма видится в том, чтобы диалектически восполнить недостаток ишвара-вады в индийской религиозной метафизике, ядро которой строится на учении о безличном начале, на пантеистических и панентеистических основах. На первый взгляд, история с санкхьей и мимансой в позднейший период их развития в виде принятия этими школами теистических “одежд” обнаруживает некую религиозно-философскую моду на теизм в позднем средневековье. Но, думается, причины этой теизации лежат глубже, в самой индийской метафизике, в законах религиозно-философского сознания, определивших диалектическое единство и противостояние ишвара- и ниришвара-вады в истории индийской философии и религиозности.

Парадокс заключается в том, что у современных исследователей и крупных специалистов в области индийской философии обнаруживается, мы бы сказали, определенное замешательство по поводу объяснения источника идеи личного Бога в ней, в трактовке ее теистического потенциала. Происхождению концепции *Ишвары* даются порой замысловатые объяснения. Так, в сутрах признанных индийских теистов вайшешиков идеи *Ишвары* нет во-

все, а в сутрах найяиков она упоминается как бы вскользь. Индологи поэтому связывают происхождение концепции *Ишвары* в ньяе-вайшешике с влиянием на нее «Йога-сутры» Патанджали и «Йога-бхашьи» Вьясы. Значит, внутренние потребности и внутренняя логика школ ньяи и вайшешики (объединившихся позже в единую ньяю-вайшешику), приводящие их к теизму, остаются при этом в тени.

Более того, одной из общепринятых точек зрения, выраженной еще Р. Гарбе, является та, что и в йоге ишвара-вада носит искусственный для данной системы характер, и поэтому она несовместима с подлинным духом философии йоги. Р. Гарбе аргументирует это тем, что генезис концепта *Ишвары* в йоге имеет «техническое» происхождение – как средство медитации, а космогоническая функция Бога не органически вытекает из основ философии йоги, а чисто механически прилагается к ней [15, 831-832]. Я.В. Васильков также отмечает, что «исследователи индийской мысли не раз задавались вопросом, зачем Патанджали ввел в свою сильно «санкхьяизированную» философскую систему *йога Ишвару*, который по логике вещей там как бы и не нужен?» [4, 249]. Получается, теизм даже в главных теистических системах Индии объявляется внешним и даже случайным.

Но может ли являться случайным или искусственным концепт и идея *Ишвары*, появившиеся в индийской религиозности в “дошкольный” и *досистематический* период индийской философии: в упанишадах [2] и в «Бхагавадгите» [1]? – Конечно, нет; если основы теизма были заложены уже в индийских священных текстах, то это обнаруживает глубинную метафизическую, проявленную впоследствии в истории индийской философии потребность в ишвара-ваде. Эта потребность заставляла воспроизводить теизм в необходимой пропорции в индийской мысли открытым способом в ишвара-ваде и подспудно давала о

себе знать в нетеистических (ниришвара) школах (в санкхье, мимансе и др.).

В то же время совершенно справедливо утверждают, например, С. Радхакришнан [7, 74], К. Балк [11,19], что индийской религиозной метафизике чужд принцип в абсолютном смысле личного Бога, Творца и Правителя мира по типу монотеистической религиозности и метафизики. Действительно, идея такого Бога Творца является ядром монотеистической парадигмы религиозного сознания и философии и не может быть просто перенесена на индийскую почву, где религиозно-философское сознание разворачивается на совершенно других основаниях: пантеистических, панентеистических, безличностных. Прояснение вопроса о том, как появляется идея личного Бога в индийской философии, представляется возможным через обращение к лосевскому разделению концепций субстанциальной (монотеизм, христианство) и функциональной (пантеизм, античность) концепций личности [6, 357]. Теизм, который сделался необходимым для развития индийской философии, является, подобно мировоззрению античной культуры, концепцией не *абсолютно* личного Бога, как в монотеизме, а метафизикой относительно- и функционально-личного Божества, формирующей индийское религиозное сознание в совокупности с учением о безличном Абсолюте. Таким образом, параметры ишвара-вады – относительный теизм. И две формы религиозной метафизики: безличностная и пан(ен)теистическая, с одной стороны, и ограниченно-личностная, с другой, – диалектически противостоят друг другу и в то же время взаимообуславливают одна другую.

Адвайта-веданта, в целом, не теистична (хотя в ней имеется ряд теистических составляющих), поскольку абсолютно недуалистический и, разумеется, *безличный в себе* Брахман не является субстанцией феноменального мира, Он трансценден-

тен ему. Другие школы индийской философии группы ниришвара также имеют одно общее свойство – признание первоначала или сотериологического идеала безличным. Школы ниришвары вместе с адвайтой и буддизмом образуют один полюс индийской религиозной метафизики – безличностный. Другой же ее полюс – ограниченно теистический, или ишвара-ваду, составляют ньяя-вайшешика, йога, теистическая санкхья и сешвара миманса. Обе эти балансирующие между собой тенденции и образуют то диалектическое единство, комплементарность и взаимоотрицание, о котором говорилось выше. Историко-философский смысл индийского теизма состоял в том, чтобы быть одной из сторон этого диалектического противоречия и диалектической взаимообусловленности.

На самом деле пан(ен)теистическая, безличностная основа метафизики не предполагает всего существующего тоже безличным, но подчиняет личное бытие безличному бытию, что делает личное бытие зависимым от этой безличностной основы. Идея личного Бога Ишвары (или других личных богов, понимаемых зачастую как Его эманации) в индийской философии – не *абсолютно* личностна, но она ограничена, ибо нечто безличное имеется в самом Ишваре или *совечно* Ему. И все же Ишвара в индийском теизме – личный *в большой степени* Бог, поскольку он наделен всемогущей волей и совершенным знанием, состраданием и милосердием, промышляет о мире, открывает людям священные тексты, организует и упорядочивает физический мир. Но, по сравнению с Богом монотеистической религиозности, в параметрах и атрибутах Ишвары нет всех качеств абсолютной личности. Эманация Ишвары в мир, который таким образом становится единичным Богу, коррелирует с устойчивой мифологемой (или архетипом) индийского (и иного политеистического) сознания о космогонической жертве Бога.



Ведь космогоническое самопожертвование Богом самого себя пан(ен)теистично, поскольку порождает единосущный Богу космос. Ишвара в индийской метафизике, как правило, *становятся*, космогоническим образом развертываются из высшего безличного Абсолюта (Брахмана), что и говорит о зависимости первого от второго.

Принципиально безличным качеством Ишвары, например в ньяе-вайшешике, является его привязанность к адриште (карме), также и несотворенность вечных атомов, которые найяик Удайна предпочитает называть «телом Бога». Хотя это «тело» совсем не похоже на обусловленное кармой тело человека, оно тоже обезличивает Ишвару. Ограничивает личность Ишвары и способ снисхождения его к людям для их научения откровению вед и другим премудростям. Для индийского религиозного сознания как сама собой разумеющаяся характерна мифологема *аватара / воплощение* [8, 77-78]. Согласно ей, это снисхождение высшего Бога, являясь временным принятием внешней телесной оболочки, служит в первую очередь воспитательным целям и далеко от *воипостазирования* человеческой природы, известного, например, в христианстве; тем более что некоторые из аватар являются зверьми (не личностями).

Теизм мог проявляться и развиваться в индийской философии, скорее всего, только благодаря диалектическому синтезу, сочетанию, союзу, балансу этих двух составляющих: метафизики безличного и ограниченно-личного абсолюта. С одной стороны, если преобладало одно начало и философы учили о безличной субстанции и субстанциях, как локаятики, санкхьяики, то здесь была опасная тенденция перерастания в материализм и чистый атеизм (такой и стала, в сущности, локаята). И локаятиков объявляли еретиками, изгоями, а санкхью старались всячески «причесать» теизмом; теизмом тоже разбавлены махаянистский буддизм и миманса. С другой

стороны, принятие учений о личном Боге в преобладающем числе доктрин угрожало бы разрушением самой безличностной основы индийской метафизики и религиозности. Не удивительно, что идеология адвайты, относя личного Ишвару на уровень мнимой реальности (вьяхарика-сатья), была как бы ограничением всех теистических возможностей индийской философии, а также «гарантом» сохранения ее самой. Потому, возможно, именно адвайта поныне считается высшим проявлением и даже своеобразным синтезом индийской мысли и духовности. Ведь не случайно то, что современная индийская философия проникнута так называемым *адвайтоцентризмом* (термин В. Шохина [9]). Теистические же ньяя, вайшешика, йога считаются более низкими ступенями индийской духовности.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Анিকেева Е.Н. Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново: Сб. научн. ст. – М.: РУДН, 2011. – С. 388-399.
2. Анিকেева Е.Н. Генезис концепта Ишвары в Упанишадах // В Индию духа... : Сб. статей, посв. 70-летию Р.Б. Рыбакова / Сост. И.В. Зайцев и др. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 58-64.
3. Анিকেева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. – М.: РУДН, 2010. – 256 с.
4. Васильков Я.В. «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте теории санкхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 212-261.
5. Жуковская Н.Л. Авалокитешвара // Буддизм. Словарь. – М.: Республика, 1992. – С. 27.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 1. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
7. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. – С. 442-497.
8. Шохин В.К. Аватара // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т. 1. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С. 77-78.
9. Шохин В.К. Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию? // Живая традиция. К 75-летию Индийского фи-

- лософского конгресса. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 114–134.
10. Bronkhorst J. God's Arrival in the Vaiṣeṣika System // Journal of Indian Philosophy. – 1996. – Vol. 24. – P. 281-294.
11. Bulcke Camille. The Theism of Nyaya-vaiesika, its Origin & Early Development. – Delhi – Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1968. – 58 p.
12. Carpenter J. Estlin. Theism in medieval India. – N.Y. – L.: Garland Publishing Inc., 1980. – 552 p.
13. Chemparathy G. The Īśvara Doctrene of Praśastapāda // Vishveshvaranand Indological Journal. – 1968. – Vol. VI. – P. 65-87.
14. Dasgupta S.N. History of Indian Philosophy. In 5 Vls. Vol. 1. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. – 416 p.
15. Garbe R. The Philosophy of Yoga // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. by S. Hastings. – Edinburg, 1900–1918. – Vol. XII. – 864 p.
16. Kogen Mizuno. Essentials of Buddhism. Basic Terminology and concepts of Buddhist Philosophy and Practice. – Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1996. – 291 p.
17. Mclean George F. Ways to God, personal and social, at the turn of Millennia. – Washington, D.C.: CRVP, 1999. – 416 p.
18. Visveswari Amma. Udayana and his Philosophy. – Delhi: Nag Pbls., 1985. – 168 p.

УДК 141.78:141.82

**Кондрашов П.Н.**

Уральский федеральный университет (г. Екатеринбург)

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ МОДУС ИСТОРИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ КАРЛА МАРКСА

**P. Kondrashov**

Ural Federal University (Yekaterinburg)

## THE EXISTENTIAL MODUS OF HISTORICITY IN K. MARX'S PHILOSOPHY

*Аннотация.* В статье делается попытка экспликации экзистенциального модуса истории в философии Карла Маркса. Автор показывает, что в материалистическом понимании исторического процесса, помимо социально-экономического модуса истории, имеется ещё и экзистенциальная сторона, охватывающая момент личностного, эмоционального, равнодушного отношения человека к миру (природе, вещам, другим людям, самому себе). Эти экзистенциальные отношения-к также оказываются историчными, так как представляют собой душевные корреляты конкретно-исторического бытия.

*Ключевые слова:* философия Маркса, материалистическое понимание истории, историчность, экзистенция, экзистенциальный модус исторического процесса, социальный характер, равнодушие, историчность экзистенциальных отношений.

*Abstract.* This article makes an attempt to explain the existential modus of history in K. Marx's philosophy. The author shows that besides social and economic modus of history materialistic interpretation of historical process also contains the existential side encompassing personal, emotional, not indifferent attitude of human beings to the world (nature, things, other people, themselves). These existential attitudes are also historical as they are spiritual cognates of concrete historical being.

*Key words:* Marx's philosophy, materialistic understanding of history, historicity, existentials, existential modus of historical process, social character, absence of indifference, historicity of existential attitudes.

Несмотря на широкое распространение идей К. Маркса в мире и бурный рост интереса к его творчеству, начавшийся вместе с мировым экономическим кризисом 2008-2011 гг., тем не менее его идеи до сих пор большей частью в силу самых разных причин понимаются *неадекватно* [2; 4; 7; 31]. При этом основной причиной непонимания Марксовых теоретических построений является тот простой факт, что его работы фактически *не читают*. Отсюда и такие неверные его восприятия в массовом интеллектуальном сознании в качестве экономического редуccionиста, проповедника самого вульгарного бытового материализма и даже тоталитаризма с его массовыми репрессиями и расстрелами.

Многие из этих мифов о Марксе были подвергнуты справедливой критике зарубежными [21; 23; 25; 26; 27; 28; 30] и отечественными [3; 11; 12; 19; 20] авторами, в том числе и нами [8; 9; 10]. Однако до сих пор упорно держится (даже среди профессиональных философов) мнение о том, что основное открытие Маркса (вместе с Ф. Энгельсом) – *материалистическое понимание истории* – представляет собой только лишь «большую теорию»,

согласно которой исторический процесс определяется диалектикой производительных сил и производственных отношений и объективно протекающей сменой общественно-экономических формаций, т. е. как теория, фиксирующая только *внешние, объективно обнаруживаемые* модусы социально-исторического процесса, в которых полностью элиминируется конкретный человек с его индивидуальными потребностями, ожиданиями, целеполаганиями, эмоциями, внутренними конфликтами и переживаниями.

Но соответствует ли *такое* понимание истории *целостным представлениям самого Маркса об истории?* Действительно, Маркс рассматривал производство в качестве онтологического базиса (*Unterbau*) человеческого общества. И именно на его анализе он сосредоточил своё основное внимание. Но это, на наш взгляд, только *внешний, объективный* срез, модус исторического процесса, который диалектически предполагает наличие модуса *внутреннего, субъективного*. И связано это с тем, что Маркс рассматривал социальную реальность как *развёртывание человеческой деятельности во времени*, а деятельность (праксис) включает в себя и *материальные* (природу, предметность, орудия труда, организм человека), и *идеальные* (целеполагание, установки, мотивы, мысли, эмоции) моменты. В силу этого внешние обнаружения историчности (смена способов производства, социальной структуры, динамика общественных формаций) с необходимостью не только пассивно отражаются, репрезентируются индивидами, но и активно эмоционально *переживаются* ими во *внутренних, экзистенциальных* структурах психики.

Более того, как показывает тщательный анализ текстов Маркса, эти внутренние аспекты социально-исторического процесса, фундируясь в производстве и воспроизводстве общественного бытия, через

структуры повседневности оказывают на последнее существенное влияние [8]. Поэтому экономическая, производственная интерпретация истории у Маркса дополняется антропологической и экзистенциальной интерпретациями.

В предлагаемой статье мы попытаемся рассмотреть *экзистенциальный модус исторического процесса*, в свете которого философия Маркса предстаёт в совершенно иной – *гуманистической* – перспективе, а материалистическое понимание истории перестаёт выглядеть как «экономический детерминизм» и, тем более, как «теоретический антигуманизм».

В философской антропологии Маркса человек не сводится только к системному комплексу тела и протекающим в нём психическим процессам. Ибо, коль скоро сущностью человека является *преобразующая природу деятельность (праксис)*, то, значит, человек всегда трансцендирует себя за свои собственные телесные границы и вступает в *необходимую связь с миром (die Welt)*, который, втягиваясь в сферу человеческого праксиса, становится *человеческим миром (die Umwelt)*, без которого и вне которого человеческое существо абсолютно немислимо, ибо этот внешний мир представляет собой, как выражается Маркс, «неорганическое тело человека» [16, 565].

В процессе своей деятельности человек *опредмечивает* в создаваемой предметности содержание своего сознания, «вкладывает в предмет свою жизнь» [16, 561], т. е. *переносит, трансцендирует* себя самого, своё «внутреннее» в предмет. Другие люди, пользуясь этим предметом, *распредмечивают* вложенное в него «внутреннее Другого», делая его содержанием своей собственной психики. И только в этом интересубъективном интенционально-рефлексивном процессе опредмечивания / распредмечивания конституируется *самость (Selbstheit)*, которая «схватывает» в себе весь комплекс взаимоотношений («совокупность обще-

ственных отношений») с миром предметов и миром других людей как *своё внутреннее* [17, 160-161].

Весь этот процесс можно хорошо передать с помощью терминологии, предложенной Л. Бинсвангером [5, 255], но включённой в марксистский контекст деятельности парадигмы. Так, в процессе реализации праксиса человек вступает в отношения с предметностью, данной ему в его непосредственном окружении, преобразует эту предметность и тем самым конституирует свою *окружающую предметную среду (Umwelt)*. Но праксис всегда осуществляется совместно с Другими, отношения с которыми формируют *мир людей (Mitwelt)*, который, будучи интериоризирован в психике индивида, образует его *собственный внутренний мир (Eigenwelt)*.

Поскольку в процессе практической деятельности «внутреннее» человека *переходит* в объективную реальность, то, значит, человек каким-то образом *схватывает* и *переживает* этот переход, что обнаруживает себя в форме *неравнодушного отношения-к-миру*, взаимной эмоциональной *захваченности* человека миром и мира – человеком. Древние греки подобное отношение называли термином *συμπάθεια*, который переводится как *со-страдание, неравнодушие*. «Существовать (быть в смысле *existentia*) – это страдать» [22, 303], – пишет С.Л. Рубинштейн, комментируя философско-антропологические идеи молодого Маркса. В силу этого человек в своей деятельности, в своём чувственно-практическом отношении-к-миру, оказывается существом *экзистенциально страдающим (неравнодушным, сопереживающим)* [16, 631-632].

Сугубо человеческим способом реализации *неравнодушной (συμπαιτικός)* связи с миром является *отношение-к-другому. Другое* (будь то предмет нашей простой потребности, животное, подручная вещь или другой человек) – это то, что диалек-

тически выражает меня самого во внешней предметности: только *практическая связь Я и Другого* является действительным основанием возникновения того, что Маркс называет «*отношением*». «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня, животное не “относится” ни к чему и вообще не “относится”; для животного его отношение к другим не существует как отношение» [18, 29].

Таким образом, человек принципиально есть реализуемое в практике трансцендирующее единство *внутреннего* (тело и психика, которые для марксистов неразрывны) и *внешнего* (мир природы, предметов, других людей, культуры, социальный универсум). Перефразируя известное положение Маркса из «Немецкой идеологии», можно сказать, что *Umwelt* есть реализованное в практике сознание человека, а сознание, в свою очередь, есть репрезентированный в психике *Umwelt* (субъект и объект даны в человеческой практике в своём неразрывном диалектическом, взаимно конституирующем единстве как некоторая тотальность: так как взаимодействие-с-Другими в предметной деятельности – основное условие конституирования Я, то, соответственно, в зависимости от того, в структуре *каких* социальных отношений оказывается бытийствующий индивид, таковыми же, как правило, оказываются и его переживания, встроенные в коннотативный механизм его апперцепции (седиментированного прошлого опыта)).

Поэтому внутренние, эмоциональные переживания, сколь глубокими и интимными они ни были бы, тем не менее представляют собой *результат бытийного взаимодействия субъекта и объекта*, человека и мира, которое обнаруживает себя в *целостности бытия-человека-в-мире* [17, 119]. Однако при этом не следует понимать единство субъекта и объекта в смысле хайдеггеровского *in-der-Welt-sein*, ибо у Маркса речь всегда идёт не о замкнутом

субъекте-в-себе, а о *практическом единстве человека и мира* [16, 564-566]. «Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек. Каждое из его *человеческих* отношений к миру... являются в своем *предметном* отношении, или в своем отношении к предмету, присвоением последнего. Присвоение *человеческой* действительности, ее отношение к предмету, это – *осуществление на деле человеческой действительности*, человеческая *действенность* и человеческое *страдание*, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть самопотребление человека» [17, 120].

*Эмоциональное переживание тотальности предметно-деятельностного индивидуального бытия-в-мире, переживание своих отношений к миру* и есть экзистенция, т. е. интимно-внутреннее существование человека<sup>1</sup>.

Но всякое «*моё*» есть результат активно интериоризированного *социального*, которое, преломляясь сквозь призму личного опыта, наполняется индивидуальными коннотациями. Поэтому когда речь заходит об *экзистенциальном* плане человеческого бытия, всегда следует ориентироваться на это диалектическое и тотализирующее понимание человека Марксом [16, 591; 8, 31-56; 10, 34-59].

Но в силу индивидуального характера экзистенции, не позволяющего применять генерализующие методы исследования, мы в нижеследующем разыскании будем анализировать не *индивидуальную глубинную (интимную) сторону экзистенции*,

<sup>1</sup> Сам Маркс слово Existenz употреблял для обозначения всякого человеческого существования, а то, что мы здесь понимаем под «экзистенцией», он передавал в разных контекстах такими понятиями и конструкциями, как страсть, субъективное переживание своего бытия, сущностные силы человека, чуждость или наслаждение, отношение-к, равнодушие, бездушность, свобода или принуждение, подлинность или отчужденность, отупляющая работа или самодеятельность, подлинность и неподлинность бытия.

а её *социальный* аспект. Если собственно *экзистенция есть моё уникальное, эмоционально переживаемое отношение к различным сторонам моего собственного бытия-в-мире*, то *социальная* («трансцендентальная») сторона экзистенции – это совокупность идентичных структур экзистенциальных *отношений-к* у индивидов, живущих в идентичных социальных условиях, в которых и посредством которых реализуется глубинная сторона экзистенции. И если экзистенцию как *таковую* можно исследовать только на уровне психоаналитической биографии, то её *интерсубъективный* аспект вполне доступен анализу с помощью *номотетических* методов социальной науки.

Таким образом, в отличие от экзистенциализма, мы считаем, что в рамках Марксовой философии представляется возможным научно: 1) показать, каким образом эта экзистенция конституируется; 2) эксплицировать её содержание (с известными, разумеется, оговорками, ибо индивидуальное всегда, так или иначе, в той или иной форме оставляет за собой специфичные только для него коннотации); 3) выявить её историчность. Если экзистенция есть *глубина* человеческого индивидуального бытия, то в процессах преобразующей творческой деятельности именно она, по выражению Гегеля, «*вкладывает свою сущность в произведённое*» [6, 170]. Б.Г. Ананьев прямо в противоположность экзистенциалистской установке о непознаваемости экзистенциального плана личности пишет: «Думается, что именно в явлениях экстерииоризации внутреннего мира человека, его объективации в процессах практической деятельности можно найти возможности объективного исследования человеческой индивидуальности» [1, 275].

Итак, *экзистенциальный план* присутствия-человека-в-мире – это внутреннее эмоционально-ценностное переживание индивидом внешнего мира, в

структуры которого он погружён. Обратная сторона этого *Existenz-схватывания* внешнего бытия – переживание *самого себя*, бытия *своего Я* в мире.

Каким же образом экзистенциальное *отношение-к* оказывается историчным? С точки зрения Маркса, всякий процесс изменений, лежащих в основе историчности, *начинается* в повседневности, *вызывается* к жизни обыденными непосредственными материальными интересами и потребностями, *протекает* через повседневные структуры человеческого бытия и, наконец, *оседает* в структурах повседневной деятельности и обыденного сознания, в структурах конкретного живого человеческого *отношения-к*. Феноменологически это *отношение-к* развёртывается следующим образом: 1) сначала способ производства через структуры производства и воспроизводства непосредственного бытия задаёт общую модель, «парадигму» взаимоотношений, интеракций, которая господствует в данном типе социальной структуры в форме социального характера; 2) затем этот господствующий тип отношений реализуется в отношениях с вещами; 3) отношение-к-вещам, *непосредственно* фундированное в механизмах способа производства, постепенно «распространяется» на отношения между людьми; 4) и, наконец, на фундаменте всего предыдущего формируется определённый тип отношения-к-самому-себе.

Базисом, на котором вырастают эти *отношения-к*, является способ наложения праксиса на природу, т. е. механизм формирования *Umwelt*, окружающего природно-предметного мира. То, как производится этот предметный мир, с необходимостью накладывает отпечаток на отношение к самой этой произведённой предметности. Почему? – Потому что в предметности экзтериоризированы сами люди: предметы – это зеркала, в которых отражаются люди, схваченные в своих собственных потребностях.

Но производство предметного мира с необходимостью детерминирует и возникновение конкретных взаимосвязей, отношений между совместно действующими индивидами, т. е. производство формирует совместный-мир-с-другими, *Mitwelt*. Содержание этих связей-с-другими определяется именно структурами производства и уже произведённой предметности, т. е. цепочками имманентного функционирования *отсыланий-к* в структурах *Umwelt*. Маркс прямо пишет, что «экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд» [13, 191]. Эти средства – *орудия труда*, а также уровень их развития играют фундаментальную роль в процессе конституирования социальной реальности и её специфических черт. То, каким образом люди производят и воспроизводят свою собственную жизнь посредством совместной деятельности, детерминирует «их определённый *образ жизни*». «Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» [18, 19].

Так, например, охота и собирательство в эпоху палеолита дают нам один тип взаимоотношений между людьми; появление рыболовства в постледниковый период в мезолите серьёзно изменяет первобытную «экономику» (материальное производство), а вместе с ней – и соответствующий образ жизни, и тип общения между людьми; ещё более радикально изменяет все эти структуры переход от присваивающего типа хозяйства к хозяйству произво-

дядшему в эпоху неолита, что в структурах *Mitwelt* находит своё выражение в появлении разделения труда и т. д. Именно в этом смысле мы говорим, что деятельность по производству и воспроизводству бытия в конкретных условиях определяет сначала отношения с природой и производимой предметностью, а затем (вернее – параллельно с ними) – взаимоотношения между индивидами, участвующими в этом производстве, что в итоге конституирует и отношение к самому себе.

Нечто подобное можно увидеть в том, что Э. Фромм назвал *социальным характером* (совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной социальной группы, возникающая в результате общих для них переживаний и общего образа жизни) [24; 29]. Однако если Фромм подчёркивает *функциональный* момент социального характера (он определяет нормативность поведения большинства

индивидов для поддержания *status quo*), то для Маркса важен момент *эмоционального самопереживания*.

В силу того, что *отношения-к* являются душевными коррелятами социальных процессов, их модальность (качественная определённость) обуславливается конкретно-историческими бытийными обстоятельствами (личными, классовыми, культурными, производственными, формационными). Так, например, Маркс в «Капитале» и подготовительных материалах к нему (а не только в ранних работах) много места уделяет анализу переживаний рабочими своего бытия в форме отношения к работе [13, 660; 16, 562-563], условиям жизни [13, 562, 694-698, 710], другим рабочим, капиталистам, детей – к родителям, родителей – к детям [13, 684]. С другой стороны, он также развёртывает модальную феноменологию отношений и капиталиста к миру [13, 254, 605-608, 697]. У Маркса мы находим много мест, в которых

Таблица 1

**Экзистенциальные отношения-к в различные исторические эпохи**

Вид отношения-к	Первобытность	Феодализм	Капитализм
Отношение-к-вещам	Природа и вещи священны, так как мы зависим от них, не осознавая самого механизма зависимости, поэтому и отношение к ним мистическое, как к чему-то таинственному	Вещи уникальны, так как сделаны вручную ремесленником именно <i>для меня</i> , поэтому отношение к ним бережное и интимное, ибо они хранят в себе тепло рук не только мастера, но и всех тех, кто десятилетиями пользовался ими	Вещи одинаковы, так как производятся конвейерным способом; в них нет души, поэтому я равнодушен к ним. Они для меня – всего лишь предметы для использования
Отношение-к-другим	Племя (Мы) – это <i>всё</i> , тотальность, являющаяся частью природы, поэтому и отношение к ней соответствующее. Имманентная сплочённость <i>Мы</i> полагается господством механической солидарности	Нравнодушное отношение к другим вне зависимости от того, дружба это или ненависть	Другой – это вещь, которую я использую, поэтому между нами могут быть только утилитарные или деловые отношения, вне которых я к нему равнодушен
Отношение-к-себе	«Я» ещё не существует, так как индивид слит с «Мы», следовательно, человек отождествляет себя напрямую с родом и, тем самым, с природой	<i>Я</i> – часть иерархии, и поэтому не воспринимаю себя вне своего статуса. Если я феодал, то только <i>как</i> хозяин поместья; если крестьянин – то только <i>как</i> принадлежность земли (как скот), а значит, и принадлежность феодала. Но не человек как личность	<i>Я</i> – товар и ощущаю себя только лишь мёртвой пассивной вещью среди других вещей. Опустошённость как экзистенциальное самоощущение



он подробно рассматривает исторически обусловленные различия между эмоциональной жизнью средневекового человека и человека буржуазной эпохи [13, 49, 757-758; 14, 226-229; 16, 554-555].

Если попытаться в самых общих чертах (без предварительной аналитики) дать феноменологию экзистенциальных отношений-к в их исторической перспективе, как они представлены у Маркса, то мы получим следующую картину (для примера мы здесь ограничимся первобытным, феодальным и капиталистическим обществами) [13, 242-311, 663-724, 728-744; 14, 258-583; 15, 461-508] – см. табл. 1.

В результате проведённого анализа мы видим, что в философии истории Маркса имеет место не только «внешнее» (экономическое, производственное, собственно материалистическое) объяснение развёртывания исторического процесса, но и «внутреннее», экзистенциальное «схватывание» и описание того, каким образом эти внешние для индивидов исторические изменения переживаются ими и как они сами эмоционально относятся к ним.

Более того, как показывает Маркс, эти эмоциональные отношения индивидов к миру природы, вещей, другим и к самим себе так же, как и экономические, социальные, политические и духовные институты и структуры, носят исторический характер, ибо, в конечном счёте, представляют собой экзистенциальные репрезентации конкретно-исторического бытия-в-мире конкретных живых индивидов. И, как нам представляется, этот экзистенциальный модус историчности социального бытия для самого Маркса был не менее важен, чем модус социально-производственный (особенно в свете гуманистической проблематики борьбы с отчуждением).

К сожалению, фактически никто из исследователей творчества Маркса на этот экзистенциальный момент материалистического понимания истории не обращал

должного внимания, что значительно обедняло и искажало философию истории Маркса. Думается, что более детальный, уже идеологически не ангажированный, анализ Марксовых текстов позволит будущим исследователям выявить экзистенциально-гуманистические черты философии немецкого мыслителя и через них взглянуть на настоящее и будущее человечества.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – СПб.: Питер, 2002. – 282 с.
2. Аттали Ж. Карл Маркс. Мировой дух. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 406 с.
3. Баллаев А.Б. Философия истории Маркса: реконструкция и надежды // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 63-81.
4. Бергман Дж. Дарвинизм как основа коммунизма. – [Электронный ресурс] // – URL: <http://www.creationism.org/crimea/text/116.htm> (дата обращения: 27.07.2011).
5. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. ~«КСП+». – М.: Ювента; СПб. (при участии психологического центра «Ленато», СПб.), 1999. – 300 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Собр. соч. Т. 4. – М.: Соцэкгиз, 1959. – 440 с.
7. Грицанов А.А. Маркс // Новейший философский словарь. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 598-599.
8. Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход. – Екатеринбург: УрГУ – ИФиП УрО РАН – РФО, 2007. – 295 с.
9. Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Наслаждение как конститутивный принцип историчности в философии К. Маркса // Известия Уральского государственного университета. Серия «Общественные науки». – 2009. – № 3. – С. 177-189.
10. Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Философская антропология Карла Маркса. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. – 240 с.
11. Майданский А.Д. Логика исторической теории Маркса: реформация формаций // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 113-150.
12. Мареев С.Н. Методология исторического исследования: социальная философия и материалистическое понимание истории // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 98-112.
13. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – М.: Политиздат, 1960. – 907 с.
14. Маркс К. Рукописи 1861-1863 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. – М.: Политиздат, 1973. – 660 с.

15. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. – 560 с.
16. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. – С. 517-642.
17. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. – М.: Политиздат, 1974. – С. 47-174.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 7-544.
19. Научное наследие К. Маркса и современные социальные процессы: Материалы международной научной конференции (Киев, 5-6 мая 2004 г.) / Под ред. Л.А. Риффена и др. – Киев: ЭКМО, 2004. – 304 с.
20. Плетников Ю.К. Материалистическое понимание истории и проблемы теории социализма. – М.: Альфа-М, 2008. – 368 с.
21. Претель М.Д. От «философии марксизма» к философии Маркса. – Изд. 2-е, испр. – М.: Едиториал УРСС. – М., 2003. – 176 с.
22. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2003. – 512 с.
23. Стевенсон Л., Хаберман Д. Десять теорий о природе человека. – М.: СЛОВО/SLOVO, 2004. – 232 с.
24. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – Минск, 2000. – 571 с.
25. Фромм Э. Концепция человека у Карла Маркса // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 376-377.
26. Callinicos, Alex. Marx: Hit and Myth // Socialist Review, № 227, February 1999.
27. Cohen, Gerald A. Karl Marx's Theory of History: a Defence. – Oxford: Clarendon Press, 1978. – XVI + 369 pp.
28. Fetscher, Iring. Marx, Karl // Neue Deutsche Biographie. Bd. 16. – Berlin: Duncker & Humblot, 1990. – S. 328-344.
29. Fromm, Erich. The Influence of Social Factors in Child Development (1958) // Yearbook of the International Erich Fromm Society, Vol. 3. – Münster: LIT-Verlag, 1992. – P. 163-167.
30. Tucker, Robert C. Philosophy and Myth in Karl Marx. – Cambridge University Press, 1961. – 263 pp.
31. Wolff, Jonathan. Karl Marx // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – [Электронный ресурс] // – URL: <http://plato.stanford.edu/entries/marx/> (дата обращения: 17.08.2011).

УДК 008

**Шарипов А.М.**

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

**СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СВЕТЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ  
И.А. ИЛЬИНА**

**A. Sharipov**

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

**MODERN CIVILIZATION IN I.A. ILYIN'S CULTUROLOGICAL  
PERSPECTIVE**

*Аннотация.* В статье раскрывается видение И.А. Ильиным важнейших принципов развития культуры и цивилизации. Культура как творческое начало цивилизации является её сердцевинной, смыслом существования. Субъект культуротворческого процесса – самоопределяющаяся личность, нация – формообразующее начало культуры. Задача культурной политики, ведущего культурного слоя нации – вести народ к высшим свершениям культуры через неповторимый творческий акт, сложившийся в лоне этого народа. Периферийное же отношение к культуре, оскудение культурного ядра губительно для цивилизации.

*Ключевые слова:* Российская цивилизация, культура, нация, ведущий культурный слой, интеллигенция, И.А. Ильин.

*Abstract.* The article considers I.A. Ilyin's views on the crucial principles of culture and civilization development. Being a creative source of civilization culture is its core and sense of existence. The subject of culturally creative process is a self-identifying personality whereas nation is a molding source of culture. The task of a cultural policy and cultural elite is to lead its people to the highest cultural achievements through a unique cultural act performed in the midst of the nation. The impoverishment of cultural core is threatening for civilization.

*Key words:* Russian civilization, culture, nation, cultural elite, intelligentsia, I.A. Ilyin.

Кризис, охвативший в XX в. не только Европу, но и цивилизацию в целом, заставил философские умы наций обратить свой исследовательский взор на изучение «организма» цивилизации, её сущностных основ. Среди выдающихся исследователей культурно-цивилизационных процессов профессору права И.А. Ильину принадлежит особое место. Воочию наблюдая пиковые события в Российской империи (до 1922 г.), Германии (до 1938 г.), Европы в целом, русский философ в своих многочисленных трудах по методологии, философии права, теории культуры и творчества, истории и теории цивилизации смог преодолеть давление политической конъюнктуры и раскрыть глубину многих социокультурных процессов. В программной речи декана юридического факультета профессора Ильина на открытии Русского научного института в Берлине (17 февраля 1923 г.) главной причиной мировых потрясений было названо вырождение духовной культуры, а текущий исторический момент определен как «эпоха великого духовного разоблачения» [12, 445].

В научно-философском творчестве Ильина ключевые понятия «культуры» и «цивилизации» ясно разграничены. Для культуры главный вопрос «что?» – что есть бытие

и в чём его *смысл*. Этим определяется её творческая целенаправленность, а значит и первичность. Иное содержание цивилизации, которая выражает развитие внешнего, полезного, материального: «цивилизация есть забота земного «как?» – инструмента, сосуда, материального техницизма и душевной формы», и к духовным ценностям она индифферентна. То есть цивилизация «*технична, вторична, размножаема, механистична, вещественно* и инструментально создаваема» [17, 590-592]. При таких сущностных различиях цивилизация не всегда есть признак культуры, как, впрочем, и культура – не всегда признак цивилизации.

В процессе культуротворчества Ильиным выделяются две важнейших составляющие: **личный дух** и **качество** (ценность).

Каждый человек есть «самодеятельный волевой центр», который «должен строить себя сам, владеть собою, управлять собою и отвечать за себя» [6, 229]. Как бы ни было велико значение материального фактора в жизни, культуре не возникнуть из внешнего чувственного опыта, и дух человека никогда не превратится в пассивную, недеятельную среду, покорную материальным влияниям и телесным зовам: «его призвание – власть над материей; его задача – подчинить её и организовать её служение духовным целям» [12, 445-446]. Аксиомой культуры является то, что внутреннее, сокровенное, духовное решает вопрос о достоинстве внешнего, явного, вещественного. Хотя культура и есть внешнее – материальное и деятельное – проявление, выражает она внутреннее (духовное, идейно-нравственное) состояние человека, общества [5, 310]. Культура не ограничивается сферой искусства: оно – важная, но всё же часть её. Созидание культуры – это путь самореализации человека, нации и человечества во всех аспектах их земной жизни, всесторонняя деятельность людей – творчески-созерцательная, государственно-

правовая, вплоть до повседневно-бытовой. И творится культура не только сознанием, не только волей, но *целостным, длительным и вдохновенным напряжением всего человеческого существа*, отыскивающего прекрасную форму для глубокого содержания.

Человеческая культура – *много-лика* по субъекту: в каждом человеке творческая сила возникает из личной духовности, из этой «первичной ячейки Духа, которая именуется *духовной личностью*» [5]. Но по своей ценности культура *сверх-лична*: «Сила, которая хочет творить в нас, – не от нас» [9, 44]. Творческая сила в человеке – его дух, связанный с Абсолютным Духом. Опять же, духовная жизнь человека – это не только религиозная вера, но широкий спектр жизнедеятельности: познание, нравственность, искусство, правосознание, труд, хозяйственная деятельность [13, 192]. Поэтому истинное культуротворчество предъявляет высокие требования ко всей жизнедеятельности человека, в особенности же к искусству, воспитывающему человека как духовную личность, призванную гармонизировать окружающий хаос. И задача эта по силам только духовной личности, хранящей в душе идеалы. «Только духовный опыт – опыт, открывающий человеку доступ к любви, совести и чувству долга, к праву, правосознанию и государственности, к искусству и художественной красоте, к очевидности и науке, к молитве и религии, – только он может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в его жизни; дать ему нечто такое, чем стоит жить» [13]. Так Ильиным открывается «аксиома жизни»: «Жизнь вообще имеет смысл и может совершенствоваться только тогда, когда бережётся и растится качество; нет его – и гибель становится неминуемой. А качество творится и обеспечивается прежде всего и больше всего *культурой личного духа*» [14].

Жизнь человека – вовсе не игра природных сил, не беспринципная борьба за

существование, но «творческий процесс, протекающий пред лицом Божиим, и при участии божественных сил, живущих в человеке». И личный дух каждого человека должен осознать свою причастность вечности, призван «вчувствоваться» в тот «единственный источник света», который осветит ему путь жизни и придаст ей осмысленность, сделает его сотворцом культуры [14, 434]. «Жить значит сочетать, соединять подлинную ценность с подлинной силою; придавать объективно-ценному природе силы и сообщать силе значение объективной ценности и правоты; иными словами: осуществлять ценность, как побуждающую силу, и осуществлять силу, как духовную ценность» [15, 55]. В этом смысл жизни всех и каждого: преодолевать «хаотическую пыль случайных единичностей», проникать к «субстанцииальной ткани», строить гармонию окружающего миропорядка, возвращать качество, т. е. творить культуру [14, 434]. Уже человеческий инстинкт стремится «держат и творить форму, вынашивать глубокие замыслы, вдохновлять», но для верного целеполагания он должен быть «приобщён духовности в порядке любви и веры» [5, 290].

Искусству принадлежит особое значение в культуре: оно и выражает, и формирует систему культурных ценностей и идеалов. Художник принимает созерцаемый предмет в свою душу с тем, чтобы увидеть и показать его другим [1, 272]. За оболочкой материи и чувством образа скрывается дух произведения, несущий его смысловую нагрузку, и эстетический предмет есть то, что поэты и писатели предлагают людям для медитации. Каждое произведение искусства «медитирует тою святостью и мудростью или греховностью и мерзостью, которые художественно осуществились и развернулись в читаемом произведении» [7, 203]. *Художественное искусство всегда есть проявление духовности; а «недуховное искусство вовсе не заслуживает*

*этого имени*», поэтому недуховный, духовно слепой, подход к искусству приводит к его снижению и вырождению культуры в целом, а значит – цивилизации [8, 88].

Таким образом, только личный дух, творчески, волевым напряжением созидющий качество своей индивидуальности, – единственный творец культуры. Сущность же культуры – в творении качества. Преодолевающая разнужданность страстей, личный дух созидает культуру и орудия оформления и хранения её достижений – цивилизацию: технику и хозяйство, здоровую государственность и право. При этом важной составляющей культурного строительства является личностное правосознание, с его ответственностью за гармонизацию окружающей сферы жизнедеятельности и её сохранность.

Основным формообразующим началом культуры, по определению Ильина, является **нация**. Учёный указывает на закон человеческой природы и культуры: «Всё великое может быть сказано человеком или народом только по-своему, и всё гениальное рождается именно в лоне *национального опыта, духа и уклада*» [8]. «То, что выговаривает большой национальный художник, есть его творческое слово и его созидание; но оно произносится им за весь народ и от его лица, – отмечает Ильин. – Он сам становится *органом национального самоопределения, живогласною трубою своей родины*» [10, 124]. Ильин вовсе не сторонник коллективного творчества «коллективной души». Более того, он уверен, что зрелое выражение народного духа происходит в творчестве национального гения и вождя [10]. Тем не менее, духовный опыт гения нуждается в национальной лаборатории и возрастает лишь в атмосфере всенародных достижений. Необходимо ясно сознавать, что философ, поэт, художник, учёный, политик сознательно или бессознательно питаются духовным опытом своего народа. Индивидуальный дух складывается в националь-

ной духовной культуре, которая питает его личный опыт и его личное познавательное творчество. Но, независимо от личной одарённости и социального положения, участником национального философского и метафизического дела, творцом национальной культуры становится каждый человек, поскольку «он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия или самопожертвования, молится Богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический смысл или даже просто борется со своими уничижающими дух слабостями». Во всенародном творении национальной культуры нет ни одного усилия, ни одного достижения, которое пропало бы даром, ибо «всякое усовершенствование, всякое просветление в человеческой душевной ткани незаметно живёт и размножается и передаётся во все стороны, никогда не исчезая бесследно. Здесь драгоценно каждое личное состояние» [15].

Исходя из метафизического бытия нации и духовных корней культуры, философ считал отсутствие национального чувства, патриотизма в душе человека проявлением духовного кризиса: «Безнациональность есть духовная беспочвенность и бесплодность; интернационализм есть духовная болезнь и источник соблазнов» [5, 327]. Отрицающий своеобразно-национальной акт культуры интернационализм желает сразу стать «сверхчеловеком». Однако денационализируясь, человек теряет доступ к «священным огням жизни», от которых творится культура, обезличивается и становится «историческим песком» духовной пустыни, «мусором» культуры. Путём интернационалистической ассимиляции теряется национальный творческий дух и постепенно создаётся «безнациональный и бездуховный тип международного беспочвенника», скатывающегося к потребительско-животной низине [13].

По убеждению Ильина, необходимо раз и навсегда провести отчётливую грань между *интернационализмом* и *сверхнационализмом*. Человек может найти общечеловеческое, только «углубив своё духовно-национальное лоно до того уровня, где живет духовность, внятная всем векам и народам» [13]. Только окрепнув в лоне своей культуры, национальный дух сможет найти доступ к созданиям чужого национального духа, и человеку откроется *всечеловеческое братство*, но это братство будет не *интернациональным*, а *сверхнациональным*. Духовно-национальное самосознание открыто для «сверхнациональной вселенскости», и только тот, кто «сумел найти свою родину, усвоить её дух и слить с нею свою судьбу», может «нелицемерно говорить о “братстве народов”» [13].

Любовь к своему народу не есть неизбежно ненависть к другим народам, как утверждение личного начала не есть уничтожение иной личности, как отстаивание своего – не означает завоевание чужого. Более того, Ильин считал, что настоящий патриот не способен ненавидеть и презирать другие народы, потому что он знает, что такое дух, и умеет обретать его дары и проявления у чужих народов: он видит их духовную силу и их духовные достижения. В жизни и культуре всякого народа есть духовное и есть земное. Можно и нужно любить у чужих народов духовность их национального характера, но не обязательно любить национальный характер их духовной культуры. В своей же, родной, культуре человек любит всё: не только её духовность, но и её национальность [13].

Сверхнационализм вырастает из патриотизма, имеющего оплодотворяющее национальное русло, духовный акт своеобразно-национального строения. Человек приемлет и дух своей семьи, и дух своего народа, из них растёт и зреет. Именно это даёт ему возможность подняться на ту высоту, с которой ему открывается всечеловеческий духов-

ный горизонт. Истинные духовные достижения, которые всегда национальны, в то же время всегда выходят и за национальные подразделения людей, отмечает учёный: достижения высокой духовной культуры показывают своё общее родство, открывают «подлинное единство рода человеческого» [13]. Каждый народ и каждая страна есть «живая индивидуальность», «каждый народ есть по духу своему некая прекрасная самосиянность, которая сияет всем людям и всем народам» [2, 48]. И потому каждый народ идёт к сверхнационализму по-своему, исходя из своего духовного творческого акта, своей культуры, создавая драгоценное своеобразие [13]. «Словом, – заключает Ильин, – у каждого народа иной и особый душевный уклад и духовно-творческий акт. И у каждого народа особая, национально зарождённая, национально выношенная и национально выстраданная культура. Так обстоит от природы и истории. Так обстоит в инстинкте и в духе, и во всём культурном творчестве. Так нам всем дано от Бога» [5, 324]. При всём этом многообразии – «все народы перед лицом Божиим по-своему хороши, и сильны, и богаты; и по-своему плохи, и слабы, и грешны, и скудны» [16, 199]. И каждый народ призван к тому, чтобы принять свою природу и историческую «данность» и духовно её проработать, «одолеть её, одухотворить её по-своему, пребывая в своём, своеобразном национально-творческом акте» – это его «неотъемлемое, естественное, священное право и в то же время его историческая, общечеловеческая и, что самое главное, – религиозная обязанность», отказавшись от которой, он «духовно разложится и погибнет; исторически сойдёт с лица земли» [13, 195].

Таким образом, нация есть та форма, без которой нет содержания, удерживающий живительную “влагу” культуры сосуд. При этом Ильин провозглашал открытость национальных культур для взаимообогащения: мир «великих источников духов-

ного опыта» – не только «человеческий мир родного народа», но и «мир других народов» [11, 44].

Несмотря на то, что цивилизационные и культурные процессы идут параллельно, их историческая скорость зачастую не совпадает. В XIX–XX вв., в эпоху промышленного, научно-технического переворота, развитие цивилизации так ускорилося, что культурно-политические элиты некоторых локальных цивилизаций не смогли дать адекватный ответ на исторический вызов. В результате произошла смена политической элиты, причём в сторону резкого падения её культурного уровня, что сказалось и на состоянии наций в целом. Фактически произошёл отрыв цивилизации от культуры. Это и послужило причиной вхождения локальных цивилизаций в глубокий кризис.

Оскудение культурного ядра губельно для цивилизации: когда в душах исчезает духовная очевидность, верное восприятие и переживание духовных предметов – истины, добра, красоты, права, тогда в обществе не остаётся безусловных основ, охраняющих его существование [3, 444]. Душа, поработанная поверхностно-материалистическим взглядом на мир, не может увидеть смысл ни своей жизни, ни культуры, ни цивилизации в целом. И если в предыдущие эпохи культура творилась благодаря постоянному саморазвитию ведущего национального слоя каждой цивилизации, то в настоящее время эта ведущая культурная роль национальных «элит», особенно на постсоветском пространстве, в забвении. Увлеченные политической борьбой, национальные «элиты» в редких исключениях поднимаются до понимания своей исторической государственно-политической задачи – созидание и защита культуры одухотворения человека. Одной из главных причин такого положения является культурный уровень большинства политических «элит» постсоветского пространства.

Это говорит о том, что кризис «постсоветской цивилизации» не только не преодолен, но и не зафиксированы его основные причины.

История мировой цивилизации достаточно ясно показывает стратегическое значение одухотворенной высокими идеалами культуры в жизнениности, перспективности цивилизации. Об этом свидетельствует и современность: одухотворенный «национальный инстинкт» сегодня помогает китайской цивилизации преодолевать наследие противокультурной «культурной революции» и выходить в мировые индустриальные лидеры. Живущая культуротворческим созданием цивилизация (лишь при этом она и является живущей, а не умирающей) так называемое «светское» искусство – архитектуру, скульптуру, живопись, поэзию, музыку – всегда наполняла священным содержанием, духовным видением. Насыщенное пророчески-водительным светом высшей гармонии светское искусство пробуждало отклик в чистом сердце, правом духе мудрецов и простецов и вело нации к свершениям [8, 176]. Когда же культура отдельной цивилизации приходила в упадок, ее национальное пространство превращалось в “перегной” для инородных перспектив. Поэтому всегда существовали и существуют охранные орудия цивилизации – строгость и исполнение законов, чтобы микроскопическая в доле отношение низина нации, “дно”, не претыхкала путь ведущему культурному слою в его деле взращивания здорового организма цивилизации, чтобы основная масса нации могла плодотворно трудиться над созданием общекультурного поля цивилизации.

Культура народа не есть его почётное кладбище, не музей его лучших свершений, «она живёт и творится и в нас, его сынах, связанных со своею родиной любовью, молитвою и творчеством; она живёт незримо в каждом из нас, и каждый из нас то бережёт и творит её в себе, то пренебрегает ею и запускает её» [4, 8]. Ильин по-гегелевски

отмечает: в национально-патриотическом слиянии людей «незаметно преодолевается то душевное распыление (психический «атомизм»), в котором людям приходится жить на земле» [13, 199]. «Преодоление «атомизма» вовсе не лишает человека самостоятельности – он остаётся «монадой», но «возникает могучее творческое единение людей в *обще и сообща творимом* лоне – в *национальной духовной культуре*» [13, 199]. И задача ведущего культуротворческого слоя (в числе которого и государственно-политические лидеры) – уметь созерцать богатство и силу векового поля культуры, чтобы вести свой народ к высшим свершениям культуры через неповторимый творческий акт, исторически сложившийся в лоне народа, а не заглушать его пропагандой безликого интернационализма или натравливать на иные «цветы Божьего сада». Когда живительная влага культуры питает и очищает сознание вождей и граждан, тогда цивилизации обеспечена стабильность, творческое развитие, миролюбие.

Конечно, как и всякий иной, культурологический подход Ильина имеет свои незавершённости. Поэтому современные отечественные учёные и стремятся к научно-методологическому синтезу. На этом пути активно задействуется научное наследие русских учёных-эмигрантов, сохранивших за пределами отечества плюрализм научных подходов. Методологические принципы Ильина и его единомышленников развиваются при изучении проблем цивилизации и культуры в работах современных российских философов, культурологов, историков Л.А. Бойко, Т.Г. Богатырёвой, Я.В. Бондаревой, И.И. Евлампиева, А.И. Зимина, Б.Г. Могильницкого, А.С. Панарина и других. И сегодня можно говорить о том, что культурологический подход к цивилизационным процессам, одним из разработчиков которого был И.А. Ильин, ныне востребован научным сообществом.



ЛИТЕРАТУРА:

1. Ильин И.А. Искусство (1930–1933). Феноменология произведений искусства // Ильин И.А. Собр. соч.: Письма. Мемуары (1939–1954). – М.: Русская книга, 1999. – С. 230-293.
2. Ильин И.А. О государственной форме // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 2. Кн. I. – М.: Русская книга, 1994. – С. 43-50.
3. Ильин И.А. О монархии // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 4. – М.: Русская книга, 1994. – С. 433-463.
4. Ильин И.А. О России // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. – М.: Русская книга, 1996. – С. 6-35.
5. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. – М.: Русская книга, 1993. – С. 285-330.
6. Ильин И.А. О свободной лояльности // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 2. Кн. I. – М.: Русская книга, 1994. – С. 228-233.
7. Ильин И.А. О тьме и просветлении // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. I. – М.: Русская книга, 1996. – С. 183-406.
8. Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. I. – М.: Русская книга, 1996. – С. 51-181.
9. Ильин И.А. Письмо к Л.Я. Гуревич 15.02.1911 // Ильин И.А. Собр. соч. Дневник. Письма. Документы. – М.: Русская книга, 1999. – С. 44-48.
10. Ильин И.А. Православная Русь // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. – М.: Русская книга, 1996. – С. 123-136.
11. Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. – М.: Русская книга, 1996. – С. 43-53.
12. Ильин И.А. Проблема современного православия // Ильин И.А. Собр. соч.: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). – М.: Русская книга, 2001. – С. 423-453.
13. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. – М.: Русская книга, 1993. – С. 120-203.
14. Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 3. – М.: Русская книга, 1994. – С. 313-465.
15. Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 3. – М.: Русская книга, 1994. – С. 25-73.
16. Ильин И.А. Россия в русской поэзии // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. – М.: Русская книга, 1996. – С. 193-201.
17. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры // Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. – М.: Русская книга, 1996. – С. 203-592.

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

УДК 1 (091) «20»

*Диденко К.В.*

*Московский государственный областной университет*

### **ФИЛОСОФСКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.**

*K. Didenko*

*Moscow State Regional University*

### **PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL THOUGHT OF THE EARLY 20<sup>TH</sup> CENTURY RUSSIAN EMIGRATION**

*Аннотация.* Статья посвящена анализу развития философско-образовательной мысли первой половины XX в. Рассмотрены философско-образовательные воззрения виднейших ученых-философов русского Зарубежья, проанализирован вектор развития философской мысли философов русского Зарубежья об образовании и воспитании. В центре внимания автора – взгляды мыслителей на проблемы духовно-нравственного воспитания личности, этики и образования, критериев образованности.

*Ключевые слова:* философия образования, философско-образовательная мысль русского Зарубежья, философская мысль русской эмиграции, отечественная философия образования, воспитание, русское Зарубежье.

*Abstract.* This article analyzes the development of Russian philosophical and educational thought of the first half of the 20th century. The author considers the philosophical and educational views of prominent Russian emigrant philosophers and traces the vector of Russian philosophical ideas about education and training. The focus is made on the problems of spiritual and moral upbringing of the individual, as well as on ethics, education and its criteria.

*Key words:* philosophy of education, philosophical and educational thought of the Russian Diaspora of philosophers, the philosophical idea of Russian emigration, Russian philosophy of education and upbringing, the Russian Diaspora of philosophers.

В первой половине XX в., точнее – в 20-50-е гг., развитие отечественной философии образования осуществлялось преимущественно вне пределов России. Многие русские философы, покидавшие страну в течение нескольких лет, начиная со времени поражения Белого движения до 1924-1925 гг., перенесли за рубеж, сохранили и обогатили тот духовный, идейно-нравственный потенциал, который был накоплен в дореволюционной России.

Тема философии образования становится одной из важнейших в философской мысли русского Зарубежья. Философско-образовательное направление было связано с именами крупнейших русских философов-эмигрантов Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, С.И. Гессена, В.В. Зеньковского, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, С.Л. Франка. Теоретический фундамент их рассуждений составляют идеи христианства, отличные, однако, от своего ортодоксального варианта. Еще в России они подвергли пересмотру идейный багаж ортодоксально-христианского подхода к воспитанию, с его мотивами покорности и послушания, смирения и духовной немощи отдельной человеческой личности.

Философская мысль Зарубежной России своими корнями уходила в напряжённую и стужённую атмосферу начала XX в., которую многие деятели русской культуры того времени считали благоприятной основой для великого духовного подъёма. Философ и общественный деятель Н. Бердяев называл это время русским культурным Ренессансом, сравнивая его по силе и мощи влияния на последующую историю с итальянским Возрождением. Многие из творческого подъёма того времени вошло в дальнейшее развитие культуры и сейчас есть достояние всякого культурного человека. Культурный ренессанс совпал с предреволюционной эпохой и сопровождался острым чувством гибели старой России, которое усугублялось трагедией трёх войн и революции, выпавших на долю России начала XX в. Это чувство в то же время сопровождалось ростом национального самосознания во всех сферах общественной жизни. Оказавшим за пределами родины, выдающиеся русские умы мысленно пребывали в России, пытались разглядеть в культуре её прошлого причины драматических катаклизмов. Эти факторы заложили общий гуманистический фундамент оригинальных философских си-

стем, озабоченных прежде всего судьбой человека, лицом к лицу поставленного перед угрозой потери своих корней.

В 20-40-е г. уже за рубежом получают развитие идеи воспитания в духе христианской антропологии, проблемы синтеза православия и культуры, проблема истоков национального образования личности, необходимости диалога национальных приоритетов образования и общечеловеческих ценностей. Н.О. Лосский, сожалея, что «современная педагогика так и не создала разумной системы национального воспитания», подчеркивал, что его главным средством является «интеллектуальное и эмоционально-волевое вживание в само конкретное содержание национального творчества, как оно выразилось в религии, истории, литературе, искусстве, вообще культуре народа» [6, 44-45]. При этом Н.О. Лосский подчеркивал необходимость органической взаимосвязи национальных и универсальных ценностей, отмечая, что «еще труднее, но также необходимо дополнять постижение индивидуальности своего народа сочувственным вживанием в культуру других народов» [6, 45].

Философы-эмигранты восприняли сложившийся на рубеже XIX – начала XX вв. оригинальный облик русской философии. В.В. Зеньковский видел главное отличие русской философии в антропоцентризме философских исканий, увлеченности проблемой человека, смысла его жизни и судьбы, моральных императивов, в ее «панморализме». Она глубоко социальна в своих связях с реалиями народной жизни [3, 15]. Антропологизм и социальность русской философской мысли предопределили ее внимание к «вечным» и актуальным проблемам культуры, образования, воспитания, самопознания и самосовершенствования личности, духовной жизни в эмиграции и России и оказали большое влияние на развитие отечественной философии образования.

Зеньковский продолжил в эмиграции религиозную линию отечественной философии образования. Важной вехой в становлении отечественной философии образования стала его книга «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», первое издание которой вышло в Париже в 1934 г. Он подчёркивает, что обоснование образования лежит не столько в сфере философии, сколько в сфере религии.

Зеньковский разделяет всё многообразие воспитательных концепций на три вида в зависимости типа мировоззрения, положенного в их основу: натуралистические, трансцендентальные и супранатуралистические, или религиозные. Только религиозная воспитательная теория способна дать человеку объяснение своих и высших сил и целей [4, 12-17]. Зеньковский обосновывает мысль о необходимости возводить фундамент воспитания на началах христианской антропологии. В соответствии с этими началами определяется и цель воспитания. Зеньковский пишет: «цель воспитания в свете православия есть помощь детям в освобождении от власти греха через благодатное восполнение, находимое в Церкви, помощь в раскрытии образа Божия, <...> раскрытие пути вечной жизни» [4, 152].

Размышляя о свободном воспитании, Зеньковский акцентирует внимание на проблеме соотношения внешней и внутренней свободы. Проблема современной воспитательной практики, по мнению философа, состоит в том, что она обращена к свободе формальной, выраженной во внешнем поведении человека. В образовательной и воспитательной деятельности отсутствует ориентация на развитие духовных способностей ребёнка. Современная система образования и воспитания не видит в человеке его внутренней сущности, истоки которой в Боге. Проявлением божественной сущности личности

являются разумность, духовность, нравственность (совесть), свобода, творчество, бессмертие, любовь. Зеньковский формулирует главную задачу воспитания, которая «заключается в том, чтобы вызвать к жизни духовные силы, духовные запросы у детей и подростков, дать им окрепнуть и созреть. Это духовное созревание не может быть регулировано извне, оно определяется свободным устремлением души к Богу, к Вечности. Этой главной задаче религиозного воспитания должны быть подчинены все остальные» [4, 152].

Воспитание должно быть обращено к эмпирической стороне личности. Но необходимо помнить, что это есть только инструмент к духовному оздоровлению личности, что вовсе не означает разрыва между эмпирией и духом. Воспитание должно избегать как крайностей чистого натурализма, так и крайностей супранатурализма.

В философских взглядах В.В. Зеньковским были сформулированы идеи и поставлены вопросы, в существенной мере сохранившие свою актуальность и для современной философии образования. К их числу можно отнести неприятие национальной изолированности, диалог различных учений, опора на духовные, этические ценности, обоснование путей достижения взаимосвязи религиозного и светского образования.

Религиозные мотивы нашли отражение в философии образования И.А. Ильина. Ильин настаивает на необходимости духовно-нравственного воспитания, которое должно реализоваться как в семье, так и в обществе. Только одухотворённое мышление может направить научный поиск в конструктивное русло. Духовные идеалы должны быть ориентирами в научных исканиях. Любое открытие должно быть соотносено с духовно-нравственными аспектами. Ильин рассматривает духовность как основу человеческой личности. Духов-

ность не совпадает с сознанием, мышлением. Она бесконечно глубже этих вторичных по сути феноменов.

По мысли Ильина, воспитание должно отталкиваться от тех лучших качеств человеческой души, которые независимы от человеческого произвола. Обнаружение этих качеств осуществляется посредством разума. Но сам разум нуждается в воспитании, которое выведет его из ограниченных рамок формально-логического мышления. Постигание лучших сторон человеческой души и воспитание разума должны основываться на любви. Человека прежде всего надлежит учить любви. Эта философско-образовательная идея Ильина раздвигает горизонт воспитания, ставя перед ним труднейшую задачу выращивать в человеке любовь к окружающему миру. Именно способность к любви делает человека человеком во всей свойственной ему полноте его проявлений.

В основе философско-образовательной концепции Ильина положены идеи христианской антропологии, которая поднимает проблему свободы воли, ответственности, духовности. В соответствии с принципами христианской антропологии, Ильин видит основание целостности человеческой личности в духе. Именно дух иерархически организует разумную и телесную части человека, задавая нравственную вертикаль и новое качество жизни, обращённой к богу. Эта мысль созвучна принципам православного воспитания Зеньковского. «Начало духовности есть <...> начало цельности и органической иерархичности в человеке...», – писал Зеньковский [4, 46].

Неотъемлемой частью философии образования русского Зарубежья является творчество С.И. Гессена, с именем которого связывают становление философии образования как науки. Он одним из первых осуществил задачу рассмотрения философских основ педагогики.

В фундаментальной работе «Основы педагогики» Гессен развивает собствен-

ную концепцию образования и воспитания. Гессен высоко оценивал деятельность Ж.Ж. Руссо и Л.Н. Толстого. Наиболее ценным в их философско-образовательных концепциях он считал идею свободного воспитания. Идеал гуманизма, унаследованный от эпохи Просвещения, может быть реализован только в свете идеи свободного воспитания человека. Рационализированная образовательная практика, нацеленная на прививание научного знания, подавляет человеческую свободу, давит на него массивом культуры. Содержание культуры представляется человеку внешним образом как необъятный горизонт социального, исторического опыта человечества. Образование, понятое как средство трансляции научного знания, норм общественной нравственности, гражданского законодательства, оборачивается несвободой, закабалением человека в плену культуры. Причём корень проблемы связан с тем, что культура, усвоенная через внешнее приобщение к ней, не только лишает человека свободы, но и подрывает свои жизненные силы. Человек лишается способности своим творчеством преумножать духовное богатство культуры. Творчество, основания которого лежат в свободе, невозможно для того, кто находится в «рабстве у культуры» (Н.А. Бердяев). Творчество заменяется воспроизводством культуры.

Гессен критикует системы образования, преследующие только задачи просвещения. Общественное воспитание и образование преподносят человеку рафинированную духовную пищу, усваивая которую, человек всё больше обретает привычку подчиняться. Поэтому идеал свободного воспитания, по словам Гессена, «в своей критической части неувядаем, им обновлялась и будет вечно обновляться педагогическая мысль» [2, 62].

Гессен признаёт, что образование и воспитание является принудительным «по природной необходимости», но должно

быть свободным по осуществляемому в нем заданию: «Человек рождается рабом окружающей его действительности, и освобождение от власти бытия есть только задание жизни и, в частности, образования» [2, 61]. Но свободу, по мысли Гессена, неверно понимать в отрицательном смысле как отсутствие гнёта. Истолкованная подобным образом свобода оборачивается своеволием, закабальющим человека более, чем какие-либо внешние границы. Гессен пишет, что «великолепный и увлекательный замысел свободного воспитания обращается в конце концов в свою полную противоположность» [2, 53].

Философ критикует натуралистическое понимание свободы, свойственное философии образования Руссо и Толстого. Они полагали, что свобода есть природное, прирожденное качество человека. Это присущее ему от природы качество ограничивается и подавляется по мере принудительного усвоения человеком массива культуры. Поэтому прерывание пагубного действия среды является одним из важнейших условий сохранения естественного совершенства человека. Гессен говорит, что свобода не может быть прирожденным качеством человека. В естественной природе человека нет ничего, что бы смогло гарантировать человеческую свободу.

Опираясь на мысль И. Канта о невозможности выведения свободы из того, что не является ей самою, Гессен считает, что свобода безосновна по своей сути, не укоренена в человеческой природе, поэтому она легко может быть утрачена. В философии образования Гессена свобода полагается скорее как внутренняя потенция человека, которая может быть реализована в действительной жизни, но может быть и подавлена. Освоение внешней действительности всегда сопряжено с элементами принуждения и самоограничения, которые накладываются на человека.

Свобода обретается личностью в процессе творческой деятельности, в процес-

се сотворения того, чего ранее не существовало. Однако действительный смысл творчества состоит в том, что оно является духовным пространством развития человеческой индивидуальности. Индивидуальность измеряется, согласно С.И. Гессену, не отстраненностью от общества и культуры, а ее участием в общем культуротворческом и жизнесозидательном деле. В таком случае культура предстает перед личностью уже в совершенно новом виде. Приобщение к культуре, составляющее задачу образования, теперь следует понимать как включение ребенка в непрерывающийся процесс творчества, в котором богатство, созданное прежними поколениями, включает в себе незавершенные дела, неосуществленные замыслы, несделанные открытия, но самое главное – культура содержит духовное завещание осуществления идеи свободной личности. Следовательно, образование должно служить целям культурной эстафеты, где преемственность и отрицание являются равноправными элементами целостного творческого потока.

В образовательном процессе не должно быть места догматизму при передаче духовных ценностей от поколения к поколению. Школа должна формировать активную творческую личность, способную к самостоятельному культурному творчеству, нестереотипному свободному мышлению. Гессен предлагал реализовать особый подход к передаче знания. Трансляция культурного опыта человечества должна побуждать человека к саморазвитию, в процессе которого он вступает в диалог с культурой. Образованность личности измеряется её способностью быть не просто потребителем культуры, но её творцом. По утверждению С.И. Гессена, «подлинное образование заключается не в передаче новому поколению того готового культурного содержания, которое составляет особенность поколения образовывающего, но лишь в сообщении ему того движения,

продолжая которое оно могло выработать свое собственное новое содержание культуры» [2, 366].

Образование преследует цель формирования личности, способной воспринять богатство мировой культуры и стать источником её развития, – личности, способной обладать «могуществом индивидуальности, которая коренится не в ней самой, не в природной мощи ее психофизического организма, но в тех духовных ценностях, которыми проникаются ее тело и душа... и которые просвечивают в них, как задания для творческих устремлений» [2, 365]. Целью должно стать образование «рыцарей духа», богатых в своей целостности, ярких в своей индивидуальности, свободных и творческих личностей; образование «к свободе», воспитание личности, способной жить в свободном демократическом обществе, приобщенной к творчеству и владеющей методами научного исследования.

С.И. Гессен, определяя образование как культуру индивида, считает, что «задача всякого образования – приобщение человека к культурным ценностям науки, искусства, нравственности, права, хозяйства, превращение природного человека в культурного» [2, 36-37]. «Деление культуры определяет и деление образования на виды. Соответственно этому и педагогика как общая теория образования распадается на соответственное число отделов: теорию нравственного, научного, художественного, религиозного, хозяйственного образования. <...> Следовательно, каждой философской дисциплине соответствует особый отдел педагогики в виде как бы прикладной ее части: логике – теория научного образования, то, что многими не особенно удачно называется дидактикой; этике – теория нравственного образования; эстетике – теория художественного образования и т. д. Нормы, устанавливаемые педагогией, конечно, не могут основываться на одних этих философских дисциплинах, но предполага-

ют также привлечение психологического и физиологического материала» [2, 36-37].

Зеньковский в работе «Русская педагогика в XX веке», подводя итог анализа системы педагогики Гессена, заключает, что она связана с *великой идеей личности как носителя духовной жизни – и всё, что может сделать школа, и заключается в том, чтобы помочь личности углубить и осознать внутренний («диалектической») закон, которому она подчинена в своём созревании.*

Таким образом, в философии образования русского Зарубежья наметился ряд тем, органически связанных с таковыми в дореволюционной России, но обретших иное звучание в иноземной среде. В свете острейших социальных кризисов, пережитых Россией в годы революции и Гражданской войны, возникла проблема пересмотра традиционных представлений о российской цивилизации и ее месте в мире. Интеллектуальная русская элита Зарубежья задавалась вопросом поиска скрытых потенциалов отечественной культуры, способных дать надёжные ориентиры, смыслы и ценности в новой исторической ситуации.

В русской философии образования за рубежом особое внимание уделялось проблеме этики и образования. В этом смысле зарубежная мысль шла по пути, обозначенному в творчестве отечественных философов XIX – начала XX вв.: Н.И. Пирогова, К.Д. Ушинского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьёва и др. Но зарубежный этап развития отечественной философии образования не был простым продолжением дореволюционных идей. Наметился целый ряд расхождений с прежними теоретическими направлениями, обозначилась собственная специфика зарубежной философии образования.

Так, в одной из первых своих работ в эмиграции Зеньковский провозгласил необходимость отказа от традиционных ценностей эпохи Просвещения и выработки новой парадигмальной установки.

С мыслью философов зарубежной России в русскую философию входят идеи неклассической философии. Они, по сути, осуществили пересмотр установок классического рационализма, когда разум является единственным определением человеческой подлинности, а сам человек ощущает себя частью мировой необходимости. Уже трагическое начало XX в. поколебало эту иллюзию мировой гармонии. И русским философам, прошедшим испытания войн, революции, изгнания, как никому другому, становилась очевидной действительная роль в культурно-историческом процессе человеческой свободы со всеми её противоречиями, взлётами и тупиками своеволия. В их творчестве наметилась смена мировоззренческой ориентации, а вместе с этим менялся и сам рационализм, обретая новое измерение, восходящее к человеку во всей его сложности – к человеку в единстве разума, воли, эмоций. Поэтому не случайно в мысли Зеньковского появляется требование замены “педагогического интеллектуализма” “педагогическим эмоционализмом”. В философии образования осуществлялся решительный переход от установки на стимулирование познавательной активности личности к развитию такой эмоционально-интеллектуальной ценности, как “творческая основа души”.

Тем самым формировались новые взгляды на острую проблему, наиболее полно тематизированную в творчестве славянофилов, – проблему соотношения личности и коллектива, индивидуального и всеобщего. «Новая гуманистическая философия образования» основывалась на неприятии включения личности в тотальное коллективное целое, подчинения личности коллективному бытию. Таким образом, преодолевался и традиционный для свободного воспитания подход к личности как «автономной», уже потому, что включение человека в превышающее его «целое» не только не исключает начала личности, но, напро-

тив, предполагает их, в особенности на высших ступенях образования. Другое дело, что под «целым» С.И. Гессеном понимался обнаруженный им внутри феномена образования «слой совершенной нравственной общины, имеющей своим основанием начало любви, в смысле деятельной любви к ближним» [7, 162].

Мотивы почвенничества и традиционализма на зарубежной почве тоже приобрели новые смысловые оттенки. На передний план выдвигалось православие как высшая национальная ценность, опосредующая все остальные сферы жизни, и как средство личной идентификации. Движущей силой теоретического поиска было стремление «сохранить русскость» в иной культурной среде и отстоять духовно-религиозную жизнь, которая переживала в самой России если и не полное неприятие, то, по крайней мере, игнорирование. Общим становилось понимание фундаментального значения нравственных категорий и религиозное обоснование их универсальности. На фоне угасших надежд на возвращение на родину русские философы становились на позицию интеграции в общемировую культуру как полноправные её представители.

В этой связи возникла необходимость аккумуляции и актуализации культурного, интеллектуального потенциала России, с последующим её вхождением в мировой интеллектуальный процесс. Русские философы за рубежом, по сути, выполнили завет К.Н. Леонтьева, Ф.М. Достоевского, К.Д. Ушинского поднять уровень знаний о России, чтобы стать русскими в полной мере. Тем самым должны быть устранены все предпосылки для замещения национального образования чужими элементами. В 40-е гг. философия образования за рубежом постепенно угасает. Но та метафизическая глубина освоения жизни, которая была достигнута в творчестве классиков русской зарубежной мысли в антропологической проблематике, может и



должна послужить основой современного теоретического поиска.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Богуславский М.В. Национальные ценностные приоритеты образования и воспитания в наследии философов Русского Зарубежья (1920-1950-е гг.) // Национальные ценностные приоритеты сферы образования и воспитания. Вторая. пол. XIX – 90-е гг. XX вв. / Под ред. З.И. Равкина. – М.: ИТОиП РАО, 1997. – С. 61-95.
2. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию: Учебн. пособие для вузов / Отв. ред. и сост. П.В. Алексеев – М.: Школа-Пресс, 1995. – 448 с.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. – Л.: Эго, 1991.
4. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Свято-Владимирское братство, 1993. – 223 с.
5. Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 томах. – М.: Русская книга, 1993-1999.
6. Лосский Н.О. Характер русского народа. – Кн. 1-2.– М.: Политиздат, 1990.
7. Российское зарубежье: образование, педагогика, культура. 20-50-е гг. XX века / Под ред. Е.Г. Осовского. – Саранск, 1998. – 175 с.

УДК 009  
261.7

**Минаков С. В.**

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

## ПРАВОСЛАВНЫЕ ОСНОВЫ ПРОМОДЕРНИЗАЦИОННЫХ КУЛЬТУРНЫХ УСТАНОВОК

**S. Minakov**

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

### ORTHODOX BASES OF PRO-MODERNIZATION CULTURAL FACILITIES

*Аннотация.* В статье рассматривается проблема зависимости социально-экономического становления современного российского государства от культурного фактора в контексте решения задачи модернизации. Одним из аспектов проблемы является формирование нравственной личности как гаранта эффективной экономики. Доступным и оправданным с точки зрения культурно-исторической традиции России средством формирования таковой личности могут служить институционализированные формы православного воспитания. Теоретические позиции автора конкретизируются на примере деятельности Православной классической гимназии во имя преподобного Сергия Радонежского г. Перми.

*Ключевые слова:* модернизация, культурный фактор развития, православная культура, культура современной России, православная церковь и государство, православная классическая гимназия.

*Abstract.* The article considers the problem of socio-economic development of modern Russian State depending on cultural factor in the context of modernization. One aspect of the problem is the formation of a moral person as a guarantor of efficient economy. The institutionalized forms of Orthodox upbringing may serve the means of forming such a person, which is reasonable and justified viewing cultural and historical traditions of Russia. The author's theory is specified by example of The Orthodox Classical Gymnasium named after St. Sergius of Radonezh in the City of Perm.

*Key words:* modernization, cultural development factor, Orthodox culture, culture of modern Russia, the Orthodox Church and the State, Orthodox classical gymnasium.

Дальнейшая судьба России во многом зависит от развития её экономики, курс на модернизацию которой взят в стране. Но успех её проведения, как ни парадоксально это звучит, зависит от культуры. Именно культура составляет стратегический ресурс модернизации. К концу XX в. стало очевидным значение культуры как фактора развития. От тех установок и ценностей, которые доминируют в обществе, зависит, способствует ли культура социальному и экономическому прогрессу [1, 10].

В данной статье рассматривается один из аспектов культурных предпосылок модернизации, в частности проблема формирования личностного типа, нравственные качества которого как работника делают для него неприемлемыми противозаконные и безнравственные формы и средства экономической, предпринимательской, хозяйственной деятельности [3; 4, 25].

В обозначенном аспекте культура предстает в таких сугубо субъективных терминах, как *ценности, установки, верования, ориентации и убеждения*, превалирующие среди

членов общества, формирование которых является результатом как целенаправленного формирования посредством образования и воспитания, так и воздействия культуры в целом. А в культуре общества запечатлено всё его историческое наследие, в духовном комплексе которого религия занимает уникальное место. Религия – не единственный фактор, формирующий самобытность культуры, но, по всеобщему убеждению исследователей, религиозные традиции оказывают долгосрочное воздействие, в том числе на современные системы ценностей.

В связи с этим возрастает внимание к церкви как социальному институту, издревле ориентированному на формирование нравственности человека. Гипотетически представляется, что формирование востребованной обществом нравственной личности может осуществляться в учебных учреждениях, в основу деятельности которых положена православная культура. Одним из таких является Православная классическая гимназия во имя преподобного Сергия Радонежского в г. Перми.

Концепция учебного заведения, как определенной культурной среды, связана с пониманием процесса образования как приобщения к культуре, формирования целостного культурного облика человека. В этом процессе создается система отношений личности (к обществу в целом и общностям, к которым она принадлежит, к труду, людям, самой себе), а также система установок и мотивов, которыми она руководствуется в своей деятельности, целей и ценностей, на которые направлена деятельность.

Гимназия, осуществляя стандартизированный процесс обучения, включающий государственные требования к культурному, интеллектуальному и физическому развитию детей, нацелена на формирование православного миропонимания, ключевыми понятиями которого являются *любовь*,

*добро, уважение, целомудрие, истина, вера, надежда, красота, соборность* и др., при этом воспитывая учеников как свободных и ответственных граждан России [5, 103].

С этой целью в учебном плане гимназии важное место занимают такие учебные курсы, как *Закон Божий, введение в византийскую культуру* с изучением *древнегреческого языка*. В комплекс гимназических предметов гуманитарного цикла органично входят *церковнославянский, латинский и греческий языки, церковное пение*. Гимназия реализует комплекс программ, непосредственно связанных с обучением труду, пению, изобразительному искусству, основам хореографии, сопрягая их с прикладными видами искусств, концертной деятельностью гимназии. Комплексный подход в сочетании с непрерывным образовательным и внеурочным процессом (гимназия включает в себя: детский сад, школу будущего гимназиста, прогимназию (начальную школу) и собственно гимназию), создают для учеников эффект постоянного пребывания в определенной духовно-нравственной среде, погружения их в полнокровный мир православной культуры.

Таким образом, гимназия, осуществляя свою деятельность в едином образовательном пространстве с другими учебными учреждениями города Перми, обладает своей особенной православной духовно-нравственной атмосферой. Здесь создается культурная среда, необходимая для духовной, нравственной жизни, понимаемая как «духовная оседлость» (Д.С. Лихачев), привязанность к родным местам, следование заветам предков, усвоение нравственной самодисциплины и социальности в общем процессе культурной преемственности поколений.

Из программных предметов собственно только *Закон Божий* предполагает непосредственную нацеленность на нравственное воспитание, имея в виду развитие тех общих человеческих свойств, которые не

зависят от случайных условий. Изучение курса имеет основополагающее значение в процессе духовно-нравственного развития детей, поскольку православие, сохранившее в чистоте святоотеческое предание, открывает возможность проявления высших потенций человека, таких, как свободная стихия духа, устремленность к творчеству.

Другие предметы, в частности точные и естественнонаучные, по природе своей не содержат в себе нравственной силы и могут стать орудием нравственного воспитания только благодаря усилиям людей, которым вверено обучение.

Уникальным инструментом внутренней самоорганизации как духовно-нравственного становления личности является общение детей и родителей с духовником гимназии. Систематическое обращение к нему принимается как норма духовного здоровья, забота о душе, которая становится ядром воспитания способности к самоограничению и готовности к борьбе со страстями, что актуально в современном мире, где порывы к свободе не знают меры, поскольку все движения страстей считаются позволенными.

Противостоя безудержному раскрепощению постмодернистского состояния цивилизации, в гимназии стремятся к тому, чтобы были насаждены и развиты семена христианской жизни, чтобы воспитанники прониклись ясным осознанием христианских обязанностей [2, 120]. Поэтому в гимназии стремятся использовать все доступные приемлемые способы, посредством которых учение веры может и должно быть применено ко вседневной жизни, так, чтобы нравственные понятия сроднились с образом мыслей учащихся, укрепились в их сердцах и перешли в самую

жизнь. В связи с этим одним из важнейших направлений является внеучебная воспитательная работа. Духовно-нравственное воспитание в аспекте усвоения принятых в семье и обществе норм общения, таких отношений, как почтительность к старшим, взаимопомощь, гостеприимство, милосердие, раскрывается в процессе активного сотрудничества в разнообразных формах с родителями учащихся. Важным инструментом формирования православной среды гимназии служит сопряжение программного материала с церковным календарем.

Таким образом, работа гимназии нацелена на воспитание определенного типа личности, где православная культура представляется как некоторое свойство личности, проявляющееся в способности к самоконтролю, творческой реализации своей деятельности, мыслей, чувств, готовой к использованию своих творческих сил и способностей в конкретной деятельности, производимой с точки зрения общественной значимости.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Аузан А.А., Архангельский А.Н., Лунгин П.С. и др. Культурные факторы модернизации. – Ульяновск, 2011. – 200 с.
2. Булгаков С.Н. Христианство и социализм / Героизм и подвижничество. – М.: Русская книга, 1992. – 528 с.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Избранные произведения. – М.: Прогресс, 808 с.
4. Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. – М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 320 с.
5. Филиппов Т.И. Русское воспитание. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 448 с.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

### ИТОГИ РАБОТЫ ДИССЕРТАЦИОННОГО СОВЕТА Д 212.155.08 ПО ФИЛОСОФСКИМ НАУКАМ В 2011 Г.

Диссертационный совет Д 212.155.08 утвержден при Московском государственном областном университете (г. Москва) приказом Высшей аттестационной комиссии от 25.01.2008 г. № 1-130. В ноябре 2010 г. работа совета была прервана и возобновилась в апреле 2011 г. после утверждения ВАК изменений, произошедших в его составе.

Диссертационному совету нового состава разрешено принимать к защите диссертации по специальностям:

09.00.03 – история философии (по философским наукам);

09.00.11 – социальная философия (по философским наукам)

В 2011 г. проведено 12 заседаний диссертационного совета. Все заседания совета проводились в строгом соответствии с «Положением о порядке присуждения ученых степеней». Защиты диссертаций проходили в обстановке высокой требовательности к соискателям, носили характер научных дискуссий. Оппонентами приглашались ведущие специалисты в соответствующих отраслях философского знания.

В течение 2011 г. были рассмотрены:

**Кандидатские диссертации:** 6 по специальности 09.00.11 – социальная философия:

1. Кузьменкова Татьяна Леонидовна «Социально-ценностный статус работника железнодорожного транспорта: социально-философский анализ».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что она восполняет пробел, существующий в изучении современной структуры и содержания социально-ценностного статуса работника ж/д транспорта, который трактуется как соотносительное положение индивида или группы в социальной системе общества, проявляющееся в самоидентификации и формах ценностного освоения бытия, имеющего объективный и субъективный характер. Обоснованы приоритетные направления развития социально-ценностного статуса работника российского ж/д транспорта, Материалы исследования могут быть использованы в преподавании философии, политологии и других социально-философских дисциплин;

2. Андрейчук Николай Иванович «Техногенные ситуации как объект социально-философского анализа».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что она раскрывает содержание исходных категорий «техника», «техническая реальность», «техногенные ситуации» и отношения между ними, исследует феномен техногенных ситуаций и опре-

деляет присущие ему признаки, что позволяет рассматривать его как относительно самостоятельное социально-техническое явление, определяет социально-философский статус понятия «техногенная ситуация», представляет типологию техногенных ситуаций и исследует специфику элементного, локального и глобального типов, а также различные виды техногенных чрезвычайных ситуаций, вводит в научный оборот понятие «техноген». Материалы диссертации могут быть использованы в разработке критериев измерения техногенных ситуаций, позволяющих определить индекс опасности, а также в преподавании философии, политологии и других социально-философских дисциплин;

3. Королёва Юлия Михайловна «Взаимодействие общества и государства как фактор укрепления системы национальной безопасности России (социально-философский анализ)».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что в ней раскрыты проявления взаимодействия государства и общества как фактора трансформации государственной безопасности России в систему национальной безопасности страны, а также как фактора укрепления системы национальной безопасности страны, уточнены формулировки понятий, важных для осмысления проблем национальной безопасности России, определена и сформулирована социальная структура нашего общества по критерию отношения социальных слоев к участию в процессе укрепления системы национальной безопасности страны, обоснованы и сформулированы пути и способы оптимального и эффективного разрешения противоречий в развитии отношений между государством и обществом, формы и приемы укрепления системы национальной безопасности страны. Практическое значение полученных результатов заключается в возможности их применения в де-

ятельности государственных органов страны, в учебных заведениях, в деятельности общественных организаций, в частности – в проведении административно-территориальной реформы по упрочению вертикали власти при одновременном усилении самостоятельности и финансовой базы органов местного самоуправления, что способствовало бы их участию в решении задач по укреплению безопасности страны; в совершенствовании законодательной базы по приданию субъектам РФ равной ответственности за реализацию программ по укреплению системы национальной безопасности страны;

4. Науменко Александр Петрович «Проблемы социальных рисков в управлении в современной России (социально-философский анализ)».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что в ней вскрываются основные условия и причины возникновения социального риска в управлении - многообразии социальных противоречий в развитии российского общества, а также отсутствие чётких границ проявления сознательной активности субъектов управленческой деятельности при достижении ими поставленных целей. Социальный риск, как феномен жизни человека в обществе, раскрывается как сложное развивающееся социальное образование, представляющее собой опасность нежелательных отклонений от ожидаемых состояний в будущем, из учёта которых принимаются решения в настоящем. Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования заключается в возможности использования ряда положений, сформулированных в рамках междисциплинарного подхода к изучению проблематики социальных рисков российского общества с позиций социальной философии и других гуманитарных наук. В диссертационном исследовании предлагается образование при органах высшей государственной власти и на уровне субъ-

ектов федерации экспертных групп, занимающихся вопросами прогнозирования и предупреждения социальных рисков, разработкой мер по коррекции негативных последствий проявления социального риска;

5. Картавец Владимир Владимирович «Философема как объект социально-философского анализа».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что в ней разработана концепция философемы как средства интеграции философского и художественного знания на материале художественной литературы, определены содержательно-сущностные признаки философемы как средства интеграции философского и художественного знания, уточнено определение философемы, определены функции философемы как структурного элемента культуры и как неотъемлемой части художественной литературы. Главное значение работы состоит в том, что в ней проанализированы содержание, сущность и функции философемы как структурного элемента культуры и, как следствие, разработана концепция философемы как средства интеграции философского и художественного знания. Работа является одним из первых опытов исследования философемы с применением методологических возможностей философского анализа. В работе задана теоретико-методологическая основа для возможных исследований различных феноменов культуры, призванных выявить в последних особенности взаимодействия философского и нефилософского содержания;

6. Боков Денис Юрьевич «Социально-правовые основания формирования и развития информационного общества в России (социально-философский анализ)».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что в ней сформулированы социально-философские признаки процесса становления информационного общества в России на совре-

менном этапе развития, проведен социально-философский анализ его особенностей в контексте взаимодействия социальных и правовых аспектов, периоды становления; исследована социально-философская характеристика взаимодействия социальных и правовых аспектов в процессе становления российского информационного общества, его специфика, выявлены тенденции, актуальные проблемы, сформулированы принципы подхода к их разрешению; определены основные направления совершенствования взаимодействия социальных и правовых аспектов процесса становления информационного общества в России на теоретико-методологическом и праксиологическом уровнях. Практическая значимость исследования состоит в том, что содержащиеся в нём выводы могут найти применение в правотворческой и правоприменительной деятельности, в частности, быть использованы при внесении изменений и дополнений в Стратегию развития информационного общества в России (2008) на период после 2015 г., Государственную программу «Информационное общество (2011–2020)», при разработке интернет-портала о состоянии законодательства Российской Федерации и правоприменения. Полученные результаты могут применяться в учебных курсах по социальной философии и философии права, спецкурсах, посвящённых проблемам развития информационного общества.

**Докторские диссертации:** 2 – по специальности 09.00.03 – история философии:

1. Бондарева Яна Васильевна «Теоретико-методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что в ней выявлены теоретико-методологические элементы русской религиозной философии (принципы трансцендентности, единства веры и знания, христоцентризма) и осу-

ществлен историко-философский анализ их идейных истоков, дана обобщенная характеристика теоретико-методологического развития русской религиозной философии на разных этапах отечественной культуры, осуществлен сравнительный анализ методологии всеединства и православного энергетизма, их возможностей в обосновании онтологической целостности, исследованы особенности становления и развития принципа единства веры и знания как базового гносеологического принципа русской религиозной философии, обосновано его генетическое родство с традицией восточно-христианского гнозиса, определено содержание христианских принципов свободы и синергии как модулов принципа христоцентризма. Научные результаты исследования служат основой для дальнейшего совершенствования профессионального обучения студентов и аспирантов гуманитарных факультетов, использования сделанных выводов в учебных курсах по философии, культурологии, религиоведению, а также спецкурсах.

2. Виноградов Андрей Иванович «Проблема субъекта истории в русской

философии последней трети XIX – первой трети XX века: историко-философский анализ».

Научная и практическая значимость диссертации состоит в том, что в ней обоснована методология изучения вариантов понимания субъекта истории в творчестве русских мыслителей последней трети XIX – первой трети XX в. Созданная на основе сочетания классического принципа диалектики общего, единичного и особенного и неклассического принципа дополнительности, она позволила получить целостное концептуальное представление о субъекте истории, непротиворечиво учитывающее его сложность и многоаспектность. Выявлены общеполитические тенденции в понимании субъекта истории, свойственные и западноевропейской, и русской философии. Научные результаты исследования служат основой для дальнейшего совершенствования профессионального обучения студентов и аспирантов гуманитарных направлений подготовки, использования сделанных выводов в учебных курсах и спецкурсах.



## НАШИ АВТОРЫ

**Аникеева Елена Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов; e-mail: anikeeva.elena@rambler.ru.

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

**Голубева Наталья Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Всероссийского заочного финансово-экономического института; e-mail: sofoklis@yandex.ru.

**Диденко Карина Валерьевна** – соискатель кафедры философии Московского государственного областного университета, специалист по продвижению ООО «Монстер Юроп»; e-mail: kara\_2001@rambler.ru.

**Клименко Иван Иванович** – докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; e-mail: midk2008@yandex.ru.

**Кондрашов Пётр Николаевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральского федерального университета им. Первого Президента России Б.Н. Ельцина; e-mail: stif.lo@rambler.ru.

**Матвеева Алла Ивановна** – кандидат социологических наук, соискатель кафедры философии Российского профессионально-педагогического университета; e-mail: ecretary@ceninauku.ru.

**Минаков Сергей Викторович** – аспирант кафедры гуманитарных наук Академии переподготовки работников искусства, культуры и туризма; e-mail: nmsimmin@mail.ru.

**Мурейко Лариса Валерьевна** – кандидат философских наук, докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; e-mail: lamureiko@mail.ru.

**Скобрев Иван Александрович** – соискатель кафедры философии Военного университета Министерства обороны Российской Федерации, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета.

**Стожко Дмитрий Константинович** – аспирант кафедры общей и экономической истории Уральского государственного экономического университета; e-mail: secretary@ceninauku.ru.

**Сулейманов Азамат Закирович** – аспирант кафедры философии Уфимского государственного авиационного технического университета, зав. сектором аппарата Исполкома Всемирного курултая башкир; e-mail: kurultay-ufa@mail.ru.

**Чернавин Юрий Александрович** – доктор философских наук, профессор, проректор по научной и инновационной работе Института мировых цивилизаций; e-mail: uchernavin@yandex.ru.

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