

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Антюшин С.С.</i> Техничко-технологическая безопасность – необходимый параметр развития современного общества	5
<i>Волобуев О.В., Песоцкий В.А.</i> Проблема оценки качества произведения художественной литературы (социально-философский аспект)	10
<i>Мамедов Г.Г.</i> Подходы к определению предмета философии права.....	21
<i>Удальцов В.Г.</i> К вопросу об актуальности философского анализа истории.....	28

РАЗДЕЛ II.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Бузук Г.Л., Семаева И.И.</i> Энергичное обоснование единства мира в русской философии XX в.	35
<i>Неганов В.В.</i> К вопросу о познавательной способности человека в философской традиции Каппадокийской школы.....	46
<i>Шевцов А.В.</i> Проблема истины в философии М.И. Каринского.....	54

РАЗДЕЛ III.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Зимин О.И.</i> Чингисхан как символ этнической идентификации Монголии в глобализирующемся мире	60
<i>Ильина О.И.</i> Общественно-политическая культура молодёжи и её формирование средствами московского молодёжного парламентаризма.....	66
<i>Ильина О.И.</i> Совершенствование управления и инфраструктуры молодёжной политики....	73
НАШИ АВТОРЫ	76

CONTENTS

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

<i>S. Antyushin.</i> Technical and Technological Safety as a Required Parameter of Modern Social Development.....	5
<i>O. Volobuev, V. Pesotsky.</i> The Problem of Assessing the Quality of Literary Works (Socio-Philosophical Aspect)	10
<i>G. Mamedov.</i> The Approaches to the Definition of Philosophy of Law	21
<i>V. Udaltsov.</i> To the Urgency of Philosophical Analysis of History	28

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

<i>G. Buzuk, I. Semaeva.</i> Energy Substantiation of the World's Unity in Russian Philosophy of the 20 th Century.....	35
<i>V. Neganov.</i> To the Issue of Human Cognitive Abilities in the Philosophical Tradition of Cappadocian School.....	46
<i>A. Shevtsov.</i> The Problem of Truth in M.I. Karinsky's Philosophy	54

SECTION III. PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>O. Zimin.</i> Genghis Khan as a Symbol of Ethnic Identity of Mongolia in a Globalized World ...	60
<i>O. Ilina.</i> Young People's Social and Political Culture and its Forming by Means of Moscow Youth Parliamentarism	66
<i>O. Ilina.</i> Improvement of Administration and Infrastructure of Youth Policy	73
OUR AUTHORS	76

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

УДК 87.6

Антюшин С.С.

Московский государственный машиностроительный университет (МАМИ)

ТЕХНИКО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ – НЕОБХОДИМЫЙ ПАРАМЕТР РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

S. Antyushin

Moscow State University Of Mechanical Engineering (MAMI)

TECHNICAL AND TECHNOLOGICAL SAFETY AS A REQUIRED PARAMETER OF MODERN SOCIAL DEVELOPMENT

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы возникновения технико-технологической безопасности как необходимого параметра развития современного общества. Автор достаточно обоснованно раскрывает условия и причины возникновения и становление данного феномена в жизни людей, а также в научных исследованиях. Он убедительно показывает, что усложнение техники и технических систем явилось фактором появления угроз жизни и деятельности людей и, соответственно, основанием изучения технико-технологической безопасности.

Ключевые слова: безопасность, техника, технология, технико-технологическая безопасность.

Abstract. The article considers the emerging necessity of technical and technological safety as a requirement for the development of contemporary society. The author reveals the conditions and reasons for appearance and formation of this phenomenon in people's life and scientific studies. It is convincingly shown that the complication of technology and technical systems is a factor which threatens life and activity of people, and should become the object of scientific study.

Key words: safety, techniques, technology, engineering and technical safety.

Широко распространено мнение, что деятельность с использованием первых примитивных орудий стала для человека вехой эволюции, инструментом модернизации способа существования. Навыки и приёмы их использования, как своеобразная технология, от тысячелетия к тысячелетию совершенствующиеся и усложняющиеся, привели и к усложнению самих орудий труда, войны, научных исследований, образовали процесс становления культуры, историю человечества.

Впрочем, надо полагать, уже первое приготовление и использование каменных скребков и топоров, деревянных палок приводило не только к увеличению возможностей человека, но и к «производственным» травмам, внутрисемейным и внутриплеменным конфликтам, нарушению «баланса политических интересов».

Выходит, что проблема технической и технологической безопасности в «свёрнутом виде» возникла одновременно с использованием первых орудий труда. Вполне вероятно, что она была осознана – пусть не как системная проблема, не как зарождающееся серьёзное противоречие, а как вполне реальная (точечная по времени, месту, типу деятельности и т. д.) опасность или, точнее, как одна из опасностей.

Однако долгое время – практически на протяжении всей «предыстории» человечества – проблема технико-технологической безопасности не только не формулировалась, но и вообще не ставился вопрос о какой-то отдельной опасности. Опасности и угрозы представляли собой периодически возникающие в ходе жизнедеятельности человека ситуации, в которых он осознавал ту или иную меру своей уязвимости от внешних обстоятельств, сил природы и животных, конкурентов. Безопасность, как стремление избежать обострения наиболее болезненных противоречий и проблем, носила синкретичный ситуативный примитивно-эмпирический характер.

Для «созревания» проблемы технико-технологической безопасности было необходимо, с одной стороны, развитие техники и технологий до определённого уровня, а с другой – теоретическое осмысление самой техники и технологий, проблемы угроз и опасностей. Таким толчком к развитию этого направления была промышленная революция, которая являлась следствием научно-технического прогресса.

Научный и технический прогресс впервые проявился в единстве обоих этих ком-

понентов в XVI-XVIII вв., когда развитие мануфактурного производства, торговли, мореплавания потребовало теоретического и экспериментального решения практических задач. С конца XVIII в. наука и техника окончательно сближаются, что определяет их взаимосвязанное, взаимозависимое дальнейшее развитие [3, с. 753]. Таким образом, техника и технологии наиболее активно стали развиваться после окончательного сближения их с наукой. Это повлекло за собой необходимость в исследовании техники и технологий, в их философском осмыслении, и, в конечном счёте, появление философии техники.

Мало создать (изобрести) техническое средство, необходимо обладать технологиями, которые позволят использовать это техническое средство. Так, паровая машина была изобретена задолго до того времени, когда она стала постоянно применяться на практике. Общество было не готово к использованию данного технического средства и, вполне возможно, на тот момент просто не нуждалось в нём. Иными словами, пока техническое средство не нашло применения, оно не является реальной ценностью. Для применения технического средства необходима технология, позволяющая частично или полностью раскрыть его потенциал.

Также важно, чтобы применение технических средств и технологий было экономически выгодно. КПД технического средства и технологии должен быть достаточно высоким для их применения. Возьмём, к примеру, двигатели, работающие на водородном топливе. Они имеют множество преимуществ перед обычными двигателями внутреннего сгорания, но процесс получения водорода – на сегодняшний момент дорогостоящий и энергозатратный – перечёркивает все экологические и экономические показатели водородных двигателей.

Начало промышленной революции связывают с изобретением эффективного

парового двигателя в Великобритании во второй половине XVII в. Хотя подобное изобретение само по себе и не было так значимо, необходимые технические решения были известны и раньше, но в тот период английское общество было подготовлено к использованию инноваций в широких масштабах. Кроме того, Англия располагала достаточными финансовыми ресурсами, так как была мировым торговым лидером, владела колониями и обладала воспитанным в традициях протестантской трудовой этики населением и либеральной политикой государства, не подавлявшей экономическую активность.

Таким образом, техника тесно связана с развитостью общества, причём в широком смысле этого понятия: в культурном, экономическом, нравственном, научном и, в конце концов, в технологическом. Достигая определённого уровня развития, общество обретает новые возможности, с одной стороны, новые потребности – с другой, и новые проблемы – с третьей.

Растущие потребности требуют всё новых технических средств. Чем сложнее становится техника, тем опаснее она оказывается для человека. Решая задачу оптимизации того или иного процесса, облегчения своего труда, человек сам создавал себе дополнительные трудности, с которыми приходилось мириться и искать способы – технологии, позволяющие преодолеть полностью или частично эту трудность. На решение многих из этих трудностей уходят сотни лет.

Так, с появлением сначала парового двигателя, а затем двигателя внутреннего сгорания, электродвигателей и т. д., возросли скорости перемещения человека в пространстве; возникла проблема безопасности передвижения транспортных средств. Сначала появились простые пассивные средства безопасности – бамперы, ремни безопасности, затем технически сложные – подушки безопасности; сейчас появляются

активные интеллектуальные средства безопасности – электронные системы помощи при вождении и даже автопилоты.

Однако как и любое усложнение технических средств, системы управления с автопилотами порождают новые проблемы и угрозы. Поэтому получается, что развиваясь и решая одни проблемы, общество создаёт себе новые, и их количество с каждым этапом развития растёт.

Техника и технологии влияют буквально на все аспекты жизнедеятельности общества в целом и человека в частности.

Техника и технологии влияют на природу – воздействие на экологию, загрязнение окружающей среды, образование озоновых дыр, загрязнение атмосферы, воды, истощение восстанавливаемых и невозстанавливаемых ресурсов. Техногенные катастрофы приводят к необратимым (в краткосрочном периоде) последствиям. Всё это, в конце концов, приводит к изменению климата, природным катаклизмам (наводнениям, цунами, землетрясениям). Век человечества относительно существования планеты или даже Вселенной ничтожен, тем значительнее для человечества оказываются изменения, происходящие в природе благодаря деятельности человечества с использованием техники и технологий.

Тем не менее присутствует и обратный процесс, хотя и несоизмеримо в меньших размерах, а именно влияние природы на технику и технологии. В первую очередь речь идёт о косвенном влиянии. В связи с этим, заботясь о своём будущем, о здоровье и безопасности людей, общество разрабатывает технику и технологии, позволяющие существенно снизить давление на природу, вызванное своей деятельностью.

Впрочем, воздействие природы на технику присутствует и в прямом смысле. Так, коррозия технических средств влечёт разработку новой техники и технологий, позволяющих работать в агрессивных средах.

Будучи созданной человеком, техника и технология способна как позитивно, так и негативно влиять на него самого.

Разумеется, на первом плане – позитивные смыслы технического прогресса. Увеличиваются возможности развития личностных качеств каждого индивида, облегчается его физический труд, расширяются возможности медицины и т. д. Увеличивается сфера влияния во всех аспектах жизнедеятельности человека, причём так широко, что человек уже возомнил себя царём природы.

Однако есть и другая сторона повышения технической оснащённости общества. Так, техника и несовершенные технологии воздействуют на физическое и психологическое состояние человека. Как ни тривиально звучит мысль, но особенно пагубно злоупотребление техникой. Например, полезнейшая и необходимая сегодня всем сеть *Интернет* порождает тысячи “моральных уродов”.

Конечно, под действием техники и технологий стремительно развивается социум. Уровень образования растёт, поднимается уровень культуры общества. Но техника и технологии влияют на общество не только положительно. Большие возможности, которые дала техника, породили «развращающий эффект» и превратили общество в общество потребления. Словом, до определённого момента использование технологий и техники было во благо человечества, но с переходом к обществу потребления стремительное наращивание производства привело к резкому изменению экологии, и, судя по всему, не в лучшую сторону для человека.

Таким образом, техника предстаёт как многогранное, многоаспектное явление. Сегодня можно выделить *пять* важнейших аспектов техники.

1. Инструментально-технологическое измерение (*техника – технология*), составляющее предмет изучения техниче-

ских наук, когда во внимание берётся онтологическая природа технического объекта, его внутренняя технологическая «логика».

2. Естественное (природное) измерение, которое акцентирует внимание на взаимоотношении «техника – природа».

3. Индивидуальное человеческое измерение, которое сосредоточивается на предметной области «техника – человек».

4. Социальное измерение в рамках отношения «техника – социум», предметная область которого есть взаимоотношение техники и общества, техники и мирового цивилизационного процесса. Техника рассматривается как целенаправленное приложение технических знаний для решения практических задач в различных сферах производства и жизнедеятельности.

5. Культурное измерение в рамках отношения «техника – культура» [1, с. 203-209].

В конечном счёте, все эти отношения сводятся к отношению: «техника – общество – человек».

Каждое из этих отношений техники затрагивает большое количество разнородных проблем, требующих глубокого анализа и эффективных решений. Наибольший интерес представляет аспект технико-технологической безопасности.

В такой постановке проблема изучена слабо, но о необходимости изысканий в данной области говорят многие современные учёные. Например, немецкий учёный Грунвальд Ар в своей статье «Роль социально-гуманитарного познания в междисциплинарной оценке научно-технического развития» настаивает на необходимости исследования техники и технологий с философской точки зрения для понимания способов противодействия отрицательным влияниям техники на человека, общество и природу.

По мере развития техники и технологий всё острее встаёт вопрос технико-технологической безопасности. Научно-техническая революция (результат развития науки

и техники) не просто изменила общество, придала ему новые качественные и количественные параметры. Заданы новые темпы и развитию технико-технологической сферы, изменения в которой стали осуществляться по экспоненциальному закону.

Однако также стремительно растут и проблемы, связанные с использованием техники и технологий, решение которых также требует развития технико-технологической сферы. Сами темпы и результаты общественного развития во многом детерминированы этими проблемами.

Так, если процесс «впитывания» и использования социальной системой новых технологий по какой-то причине замедляется, темпы и качество общественного развития снижаются: сначала происходит стагнация общества, а вследствие её – замедление развития науки, техники и технологий, что тормозит все процессы в социальной эволюции. При этом растут проблемы, связанные с технико-технологической безопасностью.

Технико-технологическая безопасность как понятие может включать несколько составляющих.

Прежде всего, технико-технологическая безопасность – не простая сумма технической и технологической безопасности, и не параметр исключительно производственно-технических процессов. Она, с одной стороны, проявляется в экологической, экономической, военной, информационной и других видах безопасности. С другой стороны, она не может не включать в себя параметры общественных отношений.

Нельзя отрицать того факта, что, как правило, разрабатывая техническое средство, создатель редко задумывается об отрицательных последствиях его использования или задумывается достаточно поверхностно, если это, конечно, не «машина смерти» [2, с. 645]. В большинстве случаев проблемы технико-технологической безопасности решают по мере их поступле-

ния, то есть сначала возникает опасность, и только после этого пытаются создать возможность защититься от этой опасности, обезвредить её.

Причём чаще всего эти проблемы решаются однобоко, в одном из аспектов. Например, сегодня мы наблюдаем такую ситуацию в экологической или информационной безопасности, что в корне неверно, так как необходим комплексный подход к решению проблемы. И это легко доказать на примере простой системы управления с использованием П-, ПИ- или ПИД-регулирования (а общество, по сути, и есть система управления).

Не будем вдаваться в технические подробности, отметим лишь, что система управления выходит на рабочий режим с наименьшими переходными процессами при использовании всех трёх коэффициентов усиления пропорционального (П), интегрального (И) и дифференциального (Д), т. е. при комплексном подходе к решению проблемы.

Поэтому чтобы эффективнее решать проблему технико-технологической безопасности, необходимо иметь комплексное представление о сути вопроса. Важно своевременно выявлять, а лучше – предугадывать, тип опасности, чтобы оперативно предлагать способ увеличения безопасности. Для этого необходимо чёткое понимание, что такое *технико-технологическая безопасность*.

Работа в этом направлении только начинается, но она необходима и, без сомнения, полезна в разных аспектах общественного развития.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Михалкин Н.В., Михалкин С.Н. История и философия науки и техники. – М., 2012.
2. Новая философская энциклопедия / Под ред. Стёпина В.С. – М., 2001. – Т. 3.
3. Российская социологическая энциклопедия / Под общей ред. акад. РАН Г.В. Осипова. – М.: Норма-Инфра-М, 1998.

УДК 316.334:82

Волобуев О.В., Песоцкий В.А.

Московский государственный областной университет

**ПРОБЛЕМА ОЦЕНКИ КАЧЕСТВА ПРОИЗВЕДЕНИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)**

O. Volobuev, V. Pesotsky

Moscow State Regional University

**THE PROBLEM OF ASSESSING THE QUALITY OF LITERARY WORKS
(SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECT)**

Аннотация. В предлагаемой статье художественная литература характеризуется как социальное явление, представляющее собой относительно самостоятельный элемент духовной сферы жизни общества. Основой исследования стал разнообразный материал, описывающий художественную литературу с позиций различных отраслей социально-гуманитарного знания. Рассматривая художественную литературу как элемент духовной сферы жизни общества, авторы делают попытку решения проблемы её оценки в названном качестве через систему взаимодействий данного феномена с другими элементами духовной сферы. Представлен опыт проведения такого исследования с применением философской методологии. Это является реализацией на практике идей интеграции социально-гуманитарного знания и расширения рациональности познавательного процесса за счёт использования методологических возможностей взаимодействия его элементов (в данном случае – художественного познания).

Ключевые слова: гносеология, духовная сфера жизни общества, идеология, история, культурология, логика, мировоззрение, методология, нравственность, художественная литература, эстетика.

Как известно, познавательное отношение человека к миру носит социально-опосредованные, исторически изменённые, развивающиеся формы, а сам процесс познания представляет собой сложное диалектическое взаимодействие объекта и субъекта. Содержание знания субъект черпает не из собственных глубин. Оно произвольно, зависит от самой действительности, в силу чего познание, мыслительная деятельность человека и общества есть процесс отражения этой действительности в сознании.

Abstract. In this paper literature is characterized as a social phenomenon, which is a relatively independent element of the spiritual aspects of society. The study is based on versatile material describing the fiction from the standpoint of various branches of social sciences and humanities. Considering fiction as an element of the spiritual aspects of society, the authors make an attempt to solve the problem of its evaluation through the interactions with other elements of the spiritual realm. The studies are conducted with the use of philosophical methodology thus putting into practice the ideas of integration of social-humanitarian knowledge with rational development of the cognitive process through the combination of its elements (in the present case – artistic cognition).

Key words: epistemology, the spiritual sphere of public life, ideology, history, culture, logic, philosophy, methodology, ethics, literature, aesthetics.

Однако это не пассивное, зеркальное отражение. Оно предполагает активное отношение человека к миру уже потому, что человечество познаёт действительность не ради знания самого по себе, а в целях её осознанного преобразования. Объект познания в силу этого не представляет собой что-то неизменное. Сказать, что объектом познания является природа – значит сказать и мало, и много. Это мало, поскольку объектом познания является не только природа, но и общество, более того, сам человек и его сознание. Но это и много, так как в каждую историческую эпоху объект познания конкретен, он включает лишь часть, лишь определённые фрагменты природных и социальных процессов.

С одной стороны, объектом познания становятся те природные и социальные явления, которые так или иначе вовлечены в круг практической деятельности общества и в силу этого стали предметом его познавательного интереса. С другой стороны, те или иные явления превращаются в составляющие объекта познания в меру достигнутого к данному времени уровня знаний. Иными словами, в формировании объекта познания велика роль не только социальной практики, но и достигнутого уровня знаний о мире.

Художественная литература, как отражение окружающей действительности в художественных образах, давно включена в познавательный процесс и является объектом познания. В истории развития науки сформировались специальные отрасли знания, предметом изучения которых она является. Вместе с тем отношение общества к этому сложному социокультурному феномену не остаётся неизменным. Это продиктовано, прежде всего, изменением значения художественной литературы в системе общественных отношений, возрастанием её влияния на социокультурную среду и изменением самой социокультурной среды с точки зрения принятия и осозна-

ния художественной литературы и другими процессами, характеризующими жизнь современного общества. Сегодня она продолжает оставаться объектом познания, но исследуется, в том числе, и под иным углом зрения, в силу иных общественных потребностей и на базе иного уровня знаний.

Понятно, что в конкретном познавательном акте объектом познания будет тот или иной фрагмент действительности. Естественно, что применительно к социальным явлениям он всегда будет исторически обусловлен. Поэтому если вести речь об объекте познания общества в определённую эпоху, то его (познания) границы заданы практическими потребностями времени и достигнутым уровнем знаний о мире.

Приведённые суждения были бы неполными без акцентирования внимания на том, что познавательное отношение с необходимостью включает и субъект познания. Что же он представляет собой вообще и в данном конкретном случае?

Ещё основоположник немецкой классической философии И. Кант, возведя теорию познания в ранг основного и первого элемента теоретической философии, в качестве одного из основных её принципов полагал движение от субстанции к субъекту, от бытия к деятельности [1, т. 3]. Материалист Л. Фейербах справедливо писал, что субъект познания – не чистый дух, не чистое сознание, а человек как живое, природное существо, наделённое сознанием [3, с. 201, 234, 320]. Но для Л. Фейербаха человек как субъект познания – это биологическое, антропологическое существо, человек вообще. А это уже неточно.

В действительности в качестве субъекта познания человек выступает как общественное, социальное существо. Как известно, он становится субъектом познания, лишь освоив в обществе язык, овладев ранее добытыми знаниями, будучи включённым в практическую деятельность, усвоив

существующие в данное время средства и методы познания и т. д.

Можно сказать, что подлинным субъектом познания в каждую эпоху является человечество, а отдельный человек выступает в роли субъекта познания как его представитель. Рассмотрение человечества в качестве субъекта познания акцентирует внимание на всеобщности этого процесса. Выделение индивидов как субъектов познания выявляет неповторимое в реальном развитии познания.

Сам индивид как субъект познания, во-первых, формируется в определённой системе социальных связей, отражает мир в зависимости от уровня своей теоретической подготовки и от характера своих потребностей и ценностных ориентаций. При всей специфике его познавательной деятельности он остаётся сыном своего времени, общества, своей эпохи. Во-вторых, как мы уже отмечали, субъект познания исторически конкретен:

- он обладает определённым объёмом знаний (известным интеллектуальным потенциалом), в силу чего конкретный характер носят его познавательные возможности;

- уровень развития общественной практики и то, что выше обозначено как интеллектуальный потенциал общества, в большей или меньшей степени детерминируют круг его познавательных интересов в тот или иной исторический период.

Определение общества как субъекта познания применительно к художественной литературе имеет принципиальное значение и с точки зрения специфики объекта исследования, и с точки зрения определения критериев оценки его содержания.

В контексте сказанного следует отметить, что в новую историческую эпоху серьёзные изменения претерпели и объект, и субъект познания. Значительно расширились границы объекта познания, а вместе с тем и круг познавательных интересов, существенно вырос интеллектуальный

потенциал человечества, а значит, и его познавательные возможности. Сегодня можно говорить о возникшей в обществе потребности в анализе художественной литературы не только на уровне текстуальных особенностей и возможностей, что, безусловно, не теряет своей непреходящей ценности, но и обратиться к философскому осмыслению данного феномена: исследовать среду его развития, определить содержание и сущность, осуществить функциональный анализ, вскрыть основные направления его взаимодействия с другими социальными феноменами, разработать критерии возможной оценки художественного произведения, ориентируясь на его социальный статус.

Развитие познания определяется, в конечном счёте, потребностями общества в целом и общим уровнем интеллектуального потенциала социума. При этом реализация этих потребностей, в свою очередь, создаёт фон и базу для новых потребностей и дальнейшего наращивания знаний о мире, а значит, и для продвижения познания вперёд. В основе движения познания лежит, таким образом, разрушение и возникновение (всё вновь и вновь) противоречия между достигнутым уровнем знаний и уровнем общественных потребностей. Динамичное развитие современного мира выдвинуло целый ряд проблем, нуждающихся в философском осмыслении или в новых подходах к раскрытию их сущности в изменившихся исторических условиях. Решение этих задач философской наукой выступает как диалектический процесс активного целенаправленного воспроизведения в системе идеальных образов сущности вещей, явлений объективного мира, включая человека и жизнь общества во всём богатстве её проявления.

Следует подчеркнуть, что обращение к художественной литературе в этом аспекте особенно интересно. Достаточно отметить, что из самой читающей страны мира

мы постепенно превращаемся в общество, индифферентное к художественному слову. Эпицентр внимания представителей молодого поколения граждан России неуклонно перемещается из зоны постижения прекрасного и интеллектуально значимого в зону массовой культуры и обыденных представлений, безусловно имеющих достаточный вес в бытийном отношении и необходимых для каждого человека, но только в том случае, если они не превращаются в самодовлеющий фактор, деформирующий и индивидуальное, и общественное сознание. Изменяется и сам процесс познания. Утверждение Ф. Бэкона о том, что любая наука, в том числе и философия, должна носить прежде всего практический характер, а там, где она остаётся умозрительной, она не истинна, находит сегодня последователей, извращающих его смысл и считающих, что наука должна быть самокупаемой. Такой подход ориентирует познание на сиюминутные проблемы в ущерб фундаментальным, обедняет его содержание, искажает целостность. В такой же степени, но более зримо, изменяется художественная литература. Коммерциализация лишает её духовности, перенацеливает на потребности массовой культуры в ущерб художественным идеалам и исторической традиции, выхолащивает познавательные элементы.

Познание как разновидность духовной деятельности существует в обществе с момента его возникновения, проходя вместе с ним определённые этапы развития. На каждом из них процесс познания протекает в многообразных и взаимосвязанных социально-культурных формах. Поэтому познание как целостный феномен нельзя сводить к какой-либо форме, хотя бы и такой важной, как научная. Гносеология не может делать выводы, черпая материал для обобщений из одной только сферы – научной, в том числе из «высокоразвитого естествознания».

Наряду с научными методами познания существуют различные виды ненаучного. Оно отражает непосредственные условия существования человека – природная среда, быт, государственные процессы. Основой обыденного познания являются элементарные верные сведения о мире, что называется здравым смыслом. Этот вид включает в себя и убеждения, идеалы человека, его верования, фольклор как сконцентрированное знание о мире.

Одним из важнейших видов познания выступает художественное познание. Художественное познание представляет собой образное мышление человека, воплощённое в различных формах искусства, в том числе в художественной литературе. Его назначение заключается в выражении эстетического отношения к миру.

Искусство является особым способом познания и отражения действительности посредством художественных образов. Оно представлено в художественной деятельности человека, призванной удовлетворять потребности людей в наслаждении красотой.

Специфика искусства как формы познания мира заключается в эмоционально-чувственном постижении бытия и, следовательно, эмоциональной регуляции взаимоотношений человека с окружающим миром. Несмотря на значимость рационального опыта мировосприятия для жизнедеятельности человека, чувственно-эмоциональное отражение действительности, выражающееся в эстетической реакции на неё, не утрачивает своего значения.

Эстетическое мировосприятие человека проявляется в соответствующих образах, впечатлениях и затем воспроизводится в процессе функционирования актуальной культуры. В качестве таких материализованных объектов выступают произведения искусства.

Искусство является сложным объектом и может быть представлено различны-

ми видами, каждый из которых обладает своими художественно-выразительными средствами (художественным языком). Вид искусства – это конкретный способ художественного представления мира, воплощающий свои образы в определённом материале (в слове, звуке, камне, металле, телодвижениях и т. п.). Виды искусства дополняют друг друга, и ни один из них не обладает преимуществом перед другим. К основным видам искусства относят художественную литературу, живопись, графику, скульптуру, архитектуру, декоративно-прикладное искусство, музыку, театр, балет, танец, кино, цирк, фотоискусство.

У искусства, как и у культуры вообще, имеются устойчивая, «консервативная», и развивающаяся, новаторская, стороны. Устойчивая сторона — это традиция в искусстве, благодаря которой происходит накопление и передача человеческого опыта в истории, создаётся преемственность произведений искусства разных эпох, их вневременная ценность. Традиция в искусстве, отражая объективные стандарты, устойчивые требования к произведениям искусства, ограничивает и упорядочивает многообразие художественных проявлений: художественные стили, направления, вкусы, пристрастия, оригинальные художественные находки.

Однако любой деятель культуры, искусства всегда стремится привнести в создаваемое им произведение что-то новое, оригинальное, неповторимое, отражающее его индивидуальное мировосприятие и, в то же время, актуальное, интересное для других. Он стремится сказать новое слово в искусстве. Реализация этих стремлений и есть творчество в культуре, искусстве.

Таким образом, художник всегда как бы раздваивается: он стремится соответствовать вневременным канонам искусства – вечным критериям прекрасного, и вместе с тем старается добавить что-то своё, неповторимое в сокровищницу мировой культуры.

Однако при всей своей специфичности художественное познание обладает всеми свойствами познавательной деятельности, а следовательно, подчинено принципам и законам познания. Мы читаем книги, смотрим фильмы, слушаем музыку, восхищаемся грандиозными архитектурными сооружениями и тем самым расширяем наши знания о мире и о человеке, его чувствах и мировоззрении. Русский литературный критик В.Г. Белинский отмечал, что истина открылась человечеству впервые в искусстве, а немецкий философ Ф. Шеллинг считал искусство высшей формой познания. Следовательно, анализируя эту форму познания применительно к конкретному виду искусства – художественной литературе, правомерно ставить вопросы о достоверности полученных в процессе познания знаний, т. е. об их истинности, а следовательно, о её критериях.

Традиционно утверждается, что основным, главным критерием истины является практика. Это доказано всем длительным процессом жизнедеятельности людей. Наиболее обоснованный и доказательный ответ на вопрос о критерии истины дал К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе»: «... Обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос» [2, с. 1-2].

В практической деятельности мы соизмеряем, сопоставляем знание с объектом, опредмечиваем его и тем самым устанавливаем, насколько оно соответствует объекту. Практика выше теории, поскольку она обладает достоинством не только всеобщности, но и непосредственной действительности, так как в практике воплощено знание, а вместе с тем она предметна.

Между тем утверждение о том, что практика – это высший критерий истины, даёт нам право предполагать, что наряду с

ней существуют и другие критерии. Для их выявления необходимо конкретизировать само понятие *практики*, т. е. обратиться к его содержанию.

Практика часто рассматривается как процесс жизнедеятельности людей, имеющих определённые результаты, выраженные в изменении явлений действительности, т. е. это деятельность людей и её результаты.

Вместе с тем, принимая это положение, следует подчеркнуть, что практика включает в себя не только материальную, но и духовную составляющую, т. е. духовную деятельность людей и её результаты. Выделение этих составляющих имеет, на наш взгляд, главным образом гносеологическое, познавательное значение. В подтверждение этого следует подчеркнуть, что люди осознанно преобразуют действительность, обогащая свою духовную практику каждым материальным действием. Словом, исходя из сказанного, можно утверждать, что практика – это единство материального и духовного, в котором материальное выполняет роль главного критерия истинности действия людей. При этом нельзя отрицать существования других критериев, формирующихся как в духовной сфере их жизнедеятельности, так и в сфере интеграции материальной и духовной составляющих их жизни.

Таким образом, понимая практику как единство материальной и духовной деятельности людей и её результаты, правомерно сделать следующие выводы.

Во-первых, главным критерием истины, безусловно, является материальная деятельность людей и её результаты.

Во-вторых, наряду с этим критерием существуют другие, формирующиеся в духовной сфере. Они дополняют, конкретизируют понимание истины. Их нельзя недооценивать.

В-третьих, в силу того, что деятельность людей – это интеграция материальной и

духовной её составляющих, правомерно вести речь о существовании высшего критерия истины. Этот критерий интегрирует как материальную, так и духовную составляющие жизнедеятельности людей.

Попробуем конкретизировать вышесказанное. Прежде всего, обратим внимание на духовную практику как специфический критерий или совокупность критериев истины.

В этом аспекте обратим внимание на **исторический критерий оценки литературы** как процесса творческого отражения людьми действительности в художественных образах с использованием печатного слова (если мы говорим о современной литературе), ориентированный на широкий круг читателей. Что мы имеем в виду?

Каждое литературное произведение по своему содержанию должно соответствовать определённой исторической традиции (преимущественно прогрессивной), т. е. исторически сложившимся и передаваемым от поколения к поколению обычаям, обрядам, общественным установлениям, идеям и ценностям, нравственным нормам и т. п.; элементам социально-культурного наследия, сохраняющимся в обществе или в отдельных его социальных группах в течение длительного времени. Следуя прогрессивной традиции, оно должно наращивать эти элементы.

Исходя из этого, у нас есть возможность к оценке каждого литературного произведения подойти, используя исторический опыт и определяя его направленность с позиции принадлежности к прогрессивной или регрессивной традиции.

Далее следует обратить внимание на **гносеологический индикатор литературы**. Право на выделение такого индикатора обусловлено тем, что в процессе своей жизнедеятельности люди постоянно познают явления действительности. В ходе бесконечного процесса познания у них накапливается опыт изучения окружающих их феноменов. Этот духовный опыт имеет

свои законы, принципы, нарушение которых неизбежно уводит субъект социального действия от истины.

Художественная литература активно участвует в процессе познания. Содержащиеся в ней знания затрагивают и теоретический, и обыденный уровни сознания. В ходе социализации личности теоретический уровень её знаний нарастает, но это не умаляет гносеологического значения художественной литературы, особенно в той части, которая не находит достаточно освещения в специальной литературе, с одной стороны, а с другой стороны, значительная часть общества по ряду причин ориентирована именно на знания, полученные посредством художественной литературы. Другими словами, в нашем распоряжении есть гносеологический индикатор оценки литературного произведения.

Наряду с гносеологическим (познавательным) критерием оценки литературного произведения, правомерно выделить **логический критерий**.

Познавая и воспроизводя в образах явления действительности, накапливая знания о них, люди выработали принципы, законы, которые определяют работу их сознания в ходе оперирования ими информацией о феноменах окружающего мира. Они отражают связанность фрагментов информации о явлениях действительности в их сознании. Это принципы, законы как формальной, так и диалектической логики. Первые обычно представляют четыре закона: тождества, противоречия, исключённого третьего и достаточного основания. Свод вторых более разнообразен: это законы единства и борьбы противоположностей, перехода количества в качество, диалектического отрицания, содержания и сущности, организации и структуры, причины и следствия, необходимости и случайности, содержания и формы, сущности и явления, качества и функций, возможности и действительности и др. Опираясь

на требования этих законов, можно проводить индикацию истинности тех или иных наблюдений, сделанных писателем в разных сферах общественного бытия и отображённых в произведении художественными средствами. Следование указанным законам позволяет оценить логику текстовых построений в отдельных фрагментах произведения и реализацию литературного замысла в целом.

Нельзя недооценивать **мировоззренческую составляющую** в оценке литературного произведения. **Мировоззрение** есть не что иное, как система взглядов людей на мир, определяющая их отношение к действительности и направление их деятельности. Каждый человек оценивает любое явление действительности сквозь призму своего мировоззрения. В зависимости от того, насколько объективно его мировоззрение, – настолько объективно он может оценить то или иное явление действительности.

В формировании мировоззрения в процессе социализации личности участвуют многие факторы. В предыдущих разделах мы определили, что художественная литература тоже выполняет мировоззренческую функцию, участвуя в построении картины мира своими художественными средствами. В качестве системообразующего начала в этом случае выступает художественный тип героя. В процессе типизации писатель в соответствии с идейным замыслом произведения, своим мировоззрением и субъективными особенностями своей **литературной манеры** выделяет и отбирает наиболее характерные черты данного феномена, действующего или наблюдаемого в различных своеобразных обстоятельствах. Цельность созданных творческим воображением писателя самобытных характеров (образов), их мировоззренческая заданность и ценностная поведенческая ориентированность выступают мировоззренческим индикатором произведения.

Знания людей, закреплённые в их мировоззрении – это не просто набор информации о явлениях действительности. Соединяясь с практикой, с деятельностью людей, они превращаются в **методологические средства**, с помощью которых люди решают практические задачи. Словом, знания, опыт людей трансформируются в определённые методологические средства.

Определив художественную литературу как процесс творческого отражения людьми действительности в художественных образах, мы вправе констатировать наличие у людей способности к деятельности по созданию качественно новых духовных ценностей. Такая способность возникает в духовной деятельности людей по созиданию новой реальности на основе преобразования полученных от действительности впечатлений – деятельности, удовлетворяющей определённые общественные потребности.

Правомерность включения в практику духовной составляющей – духовной деятельности людей и её результатов – нами обоснована. Это допущение позволяет говорить о характерных для названной деятельности методологических средствах, а значит, и о методологическом индикаторе литературной деятельности как одного из видов духовной деятельности людей. В пользу такой постановки вопроса говорит и наличие специальных методов, которые в философской литературе получили название *художественных методов*.

Художественный метод – исторически обусловленный, специфический способ отражения бытия, реальности и выражения эстетических отношений человека к миру, способ осмысления и переработки действительности в образы искусства.

Художественный метод является средством воплощения и утверждения определённого эстетического идеала. Характер и направление того или иного художественного метода, способность и возможность отразить, применяя его, в художествен-

ных образах жизнь людей, взаимоотношения личности и общества и т. п. зависят от социально-политических и духовных условий развития человечества в каждый конкретный исторический момент, от объективной роли того или иного класса в жизни общества. Всякий художественный метод находится в тесной связи с мировоззрением, которое оказывает положительное или отрицательное воздействие на художественное творчество.

Используя методологический критерий, можно оценить литературное произведение с точки зрения его соответствия требованиям методологии, сформировавшейся в обществе к моменту его оценки.

Наряду с методологическим критерием оценки художественного произведения, мы можем рассматривать его **идеологическую направленность**. Под *идеологией* обычно понимают систему взглядов, мыслей, выражающих главные, коренные интересы определённых социальных групп, институтов, наций, классов, государств, союзов государств и т. д. Такое понимание идеологии позволяет увидеть её взаимосвязь с художественной литературой. Она выражается в следующем.

Во-первых, каждый человек осознаёт свою принадлежность к той или иной социальной группе и является носителем её интересов. В художественной литературе эти интересы находят своё воплощение в художественных типах героев, действия и размышления которых соответствуют потребностям этой социальной группы.

Во-вторых, художественная литература, являясь значимым средством социализации личности и закладывая в художественные типы идеологический потенциал, оказывает соответствующее влияние на формирование личности и, опосредованно, на идеологическое состояние общественного сознания.

В-третьих, в истории художественной литературы накоплен опыт её целена-

правленного использования в интересах достижения определённых идеологических целей. Примером может служить литературная деятельность французских просветителей, которые идеологически подготовили Великую французскую буржуазную революцию, активно используя в этих целях художественную литературу. В процессе этой деятельности они создали новые литературные жанры – философский роман и политический памфлет, которые в большей степени соответствовали их целям.

Понимая, таким образом, взаимодействие художественной литературы и идеологии, можно прийти к выводу о том, что наряду с другими критериями оценки художественного произведения правомерно выделить **идеологический**. Его суть состоит в следующем: по уровню развития, по содержанию и качеству идеологии, нашедшей отражение в соответствующих художественных типажах, можно оценить литературное произведение в этом ракурсе.

В обществе бытует мнение, что подобная оценка возвращает нас во времена цензуры. Это мнение, на наш взгляд, не может быть объективным по ряду причин, и прежде всего потому, что предлагаемая оценка не имеет запрещающего характера. Хотя, не включаясь в полемику, следует отметить, что всякий общественный организм по мере сил старается оградить себя от разрушительных процессов, в том числе и предупреждая их зарождение. С другой стороны, фактическая цензура существует, пусть даже не имея юридического оформления. Она проявляет себя через экономические ограничения художественного процесса.

Общеизвестно, что в каждом обществе, на каждом этапе его развития «работают» определённые **морально-нравственные нормы**. Они формируют своё основание для оценки всех без исключения социальных процессов, включая художественную

литературу. Если под моралью понимать один из основных способов регуляции действий человека в обществе с помощью выработанных и закреплённых в общественном сознании нравственных норм, то следует согласиться, что художественная литература предполагает нравственные оценки.

В отличие от простого обычая или традиции, нравственные нормы получают идейное обоснование в виде идеалов добра и зла, должного, справедливости и т. п., которые привносятся в общественное сознание в том числе и художественной литературой.

В отличие от права, исполнение требований морали санкционируется лишь формами духовного воздействия (общественной оценки, одобрения или осуждения). То или иное литературное произведение может вписываться или не вписываться в существующие в конкретном обществе моральные требования. Вместе с тем оно несёт в себе нравственный потенциал, реализация которого может вызвать неадекватный, с точки зрения принятых нравственных норм, резонанс в обществе. Отсюда следует, что оно может и должно получать социальную оценку с этих важных позиций.

Оценивая подобным образом литературное произведение, следует учитывать его принадлежность определённой исторической традиции (об этом было сказано при анализе исторического критерия оценки), так как, наряду с общечеловеческими элементами, мораль включает исторически преходящие нормы, принципы, идеалы.

Наряду с нравственным критерием оценки художественной литературы правомерно выделить **эстетический критерий**. Художественная литература – творческий процесс отражения реальности в художественных образах. Художественный же образ – это форма отражения объективной действительности в искусстве с позиций определённого эстетического идеала.

Эстетический идеал – это исторически наиболее полное гармоническое единство субъекта и объекта, человека и общественного целого, находящее выражение в свободном и универсальном развитии человеческих творческих сил. Эстетический идеал служит одновременно и критерием оценки прекрасного в жизни и в искусстве. Следует отметить, что на истину нас часто выводит хороший вкус и чувство красоты. Выбирая, скажем, между двумя конкурирующими теориями, учёные отдают, как правило, предпочтение той, которая более стройна и изящна. В итоге она, чаще всего, оказывается и более истинной.

Поэтому оценка соответствия художественного произведения эстетическому идеалу является вполне закономерной.

Специфическую роль среди критериев оценки содержания, сущности, качества художественного произведения, по нашему мнению, занимает **культурологический критерий**. О чём идёт речь?

Прежде всего – о том, что любое художественное произведение может получить оценку в плане его соответствия или несоответствия культуре конкретной социальной среды. Заметим, что та или иная художественная литература может быть принята или отвергнута обществом, в зависимости от того, вступает или не вступает она в неразрешимые противоречия с культурными ценностями, чтимыми в конкретной стране.

Наконец, специально следует сказать об **интегральном критерии** оценки художественной литературы. Речь идёт о том, что каждый из вышеназванных критериев работает на оценку содержания и качества художественной литературы. Вместе с тем ни один из них не является универсальным. Все они страдают определённой односторонностью. Её преодолевает интегральный критерий, предполагающий оценку состояния конкретного литературного произведения с позиции всех вышеназванных

критериев: исторического, гносеологического, логического, мировоззренческого, методологического, идеологического, морально-нравственного и, наконец, культурологического. Интегральный критерий формируют различные системы социальной жизни. Особую значимость они обретают в своей интеграции, то есть тогда, когда художественная литература оценивается сквозь призму одновременного их действия. Этот критерий – объективная индикация всех составляющих, проанализированных на каждом этапе развития художественной литературы. Его значимость нельзя преувеличить.

В предлагаемой статье художественная литература характеризуется как социальное явление, представляющее собой относительно самостоятельный элемент духовной сферы жизни общества. В названном качестве она определяется следующим образом.

Художественная литература (и в деятельности писателя, и в деятельности читателя) – это элемент духовной сферы жизни общества, представляющий собой процесс творческого познания людьми действительности с помощью художественных образов, систематизированных в её произведениях, ориентированных на широкий круг читателей, создающихся на базе использования печатного слова (если мы говорим о современной литературе) и обеспечивающий активный обмен мировоззрениями.

Художественная литература является частью процесса художественного познания, которая активно использует в интересах познания методологический потенциал художественного слова (художественного образа). Писатель и субъект восприятия вступают через произведение искусства в диалог, в процессе которого всякий раз рождается новая, обогащённая личным и историческим опытом художественная правда, которая, включаясь в парадигму познания, расширяет его границы.

Место художественной литературы в духовной сфере жизни общества обусловлено её содержанием и сущностью и проявляется в её функциях, значении в развитии социума и социализации личности.

Художественная литература проявляется в обществе как значительная часть его социальной памяти. Зародившись в недрах мифологии, она наследует у мифа свою главную задачу – эстетического познания, художественной интерпретации явлений окружающего мира и социальной действительности. В художественном мышлении, как и в мифологическом, познавательная и оценочная деятельность не разделены и используются в единстве.

Литература обогащает культуру духовными ценностями, участвуя в художественном производстве, через создание субъективных представлений о мире, через систему образов, символизирующих социальные идеалы определённого времени, определённой эпохи.

Художественная литература удовлетворяет целый комплекс духовных потребностей общества и личности, воздействует на очень широкую сферу психики, на мировоззрение, речь, нравственное поведение в обществе, коллективе, семье, на эстетическое и художественное развитие – на формирование (социализацию) человека.

Исторически проходя основные стадии развития духовной жизни общества, художественная литература и в своём со-

держании, и в своём проявлении отражает специфические особенности данных периодов. На стадии «хаоса» она ярко демонстрирует черты этнической ментальности, способствуя сплочению этноса, пробуждая в нём стремление к этническому самосознанию; на стадии «среды» проявляет себя как фрагмент массового сознания, активно влияя на формирование общественного мнения; на стадии «сферы» становится полноценным её элементом. Это позволяет рассматривать её как специфический социальный идентификатор.

Таким образом, художественная литература – это сложный социокультурный феномен, необходимый элемент духовной сферы жизни общества, который активно взаимодействует с другими её составляющими, обуславливая, в определённой степени, их развитие; выступает одним из специфических идентификаторов исторических периодов, переживаемых социумом. Её качество применительно к каждому историческому периоду может быть оценено исходя из интенсивности и продуктивности взаимодействия с другими элементами духовной сферы жизни общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 3. – М., 1955.
3. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. – Т. 2. – М., 1955.

УДК 130.123; 340

Мамедов Г.Г.

Бакинский государственный университет (Республика Азербайджан)

ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ ПРАВА

G. Mamedov

Baku State University (The Republic of Azerbaijan)

THE APPROACHES TO THE DEFINITION OF PHILOSOPHY OF LAW

Аннотация. Статья посвящена анализу подходов к определению предмета философии права. Автор рассматривает различные подходы к исследуемому предмету, присущие науке XIX–XX вв. Подчеркивается, что в философии права интегрируется комплекс принципов познания. Выделяются две точки зрения в трактовке философского права. Автор приходит к выводу, что философия права, являясь философской наукой, есть часть социальной философии.

Ключевые слова: философия права, правовой позитивизм, правовая политика, принципы познания, право, позитивное право, правовые явления.

Abstract. The article is concerned with the analysis of the approaches to the definition of philosophy of law. The author examines the 19-20th century science approaches to the subject under investigation. It is underlined that the principles of cognition are integrated in the philosophy of law. Two points of view on the interpretation of philosophy of law are shown. The author comes to the conclusion that being philosophical science philosophy of law is a part of social philosophy.

Key words: philosophy of law, legal positivism, legal politics, principles of cognition, law, positive law, legal issues.

Философия права, являясь самостоятельной отраслью научного знания, имеет собственные богатые традиции и специфический категориальный аппарат. Для того чтобы понять суть философии права, недостаточно социально-философских и теоретико-правовых знаний. Философия права имеет самостоятельный предмет исследования, и можно сказать, что незнание основной проблематики данной области знания наносит вред социально-философской и теоретико-правовой науке.

Есть сферы права, которые можно изучать только посредством философии. Выделяя эти сферы, мы тем самым определяем предмет философии права. Соответственно, на основе этого мы обосновываем необходимость рассмотрения философии права как неотъемлемой составляющей юридического знания.

Обоснование философии права является очень важной проблемой. Первоначально обоснование философии права было связано с позицией правового позитивизма. Правовой позитивизм отрицал возможность и необходимость философии права. Развитие философской мысли в данном контексте шло в неблагоприятном для философии права направлении.

На протяжении последних двух веков правовой позитивизм, как достаточно сильное независимое мировоззрение, господствовал во многих странах мира. Ни философия, ни, естественно, правовые доктрины не могли противостоять ему. На протяжении своей тысячелетней истории они не могли, да и не пытались отделить правовые взгляды от религиозных и этических взглядов. Этот процесс проходил неоднозначно и противоречиво [2].

© Мамедов Г.Г., 2013.

После того как французский правовед Жан Леклерк употребил термин «правоведение», правовые теории начали занимать господствующее положение. Под понятием «правоведение» имелся в виду весьма ограниченный, сугубо юридический подход к феномену права. Таким образом, подразумевалось отделение правовой науки от остальных сфер научного знания, в первую очередь от философии, социологии, политических наук и антропологии. «Юрицизм» был одним из направлений формирования правового позитивизма. Это направление, в свою очередь, было связано с усилением позиции эмпиризма, положившим начало правовым исследованиям.

Правовой позитивизм не был способен прийти до уровня понимания феномена права. В конце XIX в. в позитивном праве начался кризис. Позитивно-правовая методология была бессильна в неординарных правовых ситуациях.

Русский учёный-правовед В.М. Гессен в начале XX в. отмечал, что кратковременное господство правового позитивизма печальным образом отразилось в немецкой и русской науке. Правовой позитивизм показал своё безразличие к праву и перечеркнул все его нравственные основания.

Люди тяготеют, как правило, не просто к праву, а к праву справедливому, обладающим нравственным потенциалом. Позитивизм в этом смысле не в состоянии что-либо предложить в связи с ограниченностью позитивно-правовых знаний. Отрицая ценность социального и исторического материала, правовые позитивисты не могли ответить на вопросы правосудия – «Что лежит в основе права?», «Каким должно быть право?», «Какова мера действительности правовых норм?» [7].

Правоведы позитивистского толка признавали лишь законы и документы, скреплённые печатью правосудия. Правовой позитивизм не относился критически к содержанию законов, которые он оценивал,

оставляя подобные проблемы на усмотрение судьбы.

Таким образом, правовой позитивизм не был способен решить фундаментальные проблемы правоведения. Он не просто не был способен, но и не хотел заниматься этим. Позитивисты не принимали в качестве предмета философии права законодательные реформы, связанные с поиском справедливого права. Они были безразличны к тому, как реализуется реформа, кто является субъектом реформы, к нравственному содержанию новых законов.

Вопрос «Является ли право справедливостью?» не относится к юристу-позитивисту. Он занимается действующим позитивным правом. В XIX в. немецкий правовед Адольф Меркель отмечал, что вопрос о том, является ли право справедливым, значит настолько, насколько для географа значима разумность нахождения истока реки Рейн в Альпах. Это указывало на его принципиальную позицию, суть которой заключается в том, что законодательство всегда право. Законодательство право не потому, что в законе находится самое верное и справедливое решение всех проблем. Правота закона вытекает из правоты реальности. Таким образом, закон действует и претворяется в жизнь, значит, в отношении ко всему он прав. Законодательство строится на формальной правоте правопорядка. На самом же деле, вполне ясно, что правота здесь условна, она имеет целый ряд неточностей и ошибок, и можно бесконечно подозрительно к ней относиться вследствие того, что она не опирается на серьёзные логические, эмпирические факты [6].

Там, где господствует позитивизм, наука отходит от главного и занимается второстепенными вопросами. Философия права сама по себе не является чем-то более действенным по сравнению с позитивным правом. Она обладает как разрушительной, так и созидательной силой.

Несмотря на продолжающиеся дискуссии по поводу предмета философии права, в целом можно сказать, что предмет современной философии права определён.

Дискуссия вокруг предмета философии права имеет свою собственную историю. В России философия права отождествляется с догматической философией права. Согласно правовому позитивизму право диктовалось как свод общеобязательных норм, поддерживаемых аппаратом принуждения государства. Это направление имело философскую значимость. Основоположники позитивизма О. Конт, Д. Милль, Г. Спенсер отмечали, что сущность явления непознаваема. Согласно Г.Ф. Шершеневичу философия права является составной частью философии. На её формирование оказал влияние целый ряд важных факторов. Философия права создавалась людьми, связанными с правоведением. Они изучали право как оно есть. Они не задавали вопрос о том, каким должно быть право. Философы же, не зная на самом деле, каково право, создавали идеальное право. В результате, по мнению Г.Ф. Шершеневича, возникла потребность в объединении этих позиций. Исследователь занимался конкретно одной проблемой философии права – теорией познания права. В своих произведениях он выражал негативное отношение к теории естественного права, отмечал, что *естественно-правовое законодательство не может служить правителям*. Вальденбург связывал предмет философии не с существующим правом, а с тем, как мы понимаем и изучаем право.

Новое направление в философии права возникло под знаменем «возрождения естественного права». Здесь сущность естественного права рассматривалась в изменённой форме, отрицалась возможность и целесообразность применения идеальных правовых норм в разные исторические периоды. Этой позиции придерживался Р. Штаммлер. Он писал: «нет такого право-

вого порядка, который по своему позитивному содержанию был бы безусловно неизменяем». В таком случае философия права, по его представлениям, теряет все связи с правовой наукой. По Г.Ф. Шершеневичу, философия права имеет две цели: теоретическую и практическую. Её теоретическая цель заключается в критическом исследовании основных понятий правовой науки (понятия права, содержания и форм права, государства, правовых отношений, преступления и наказания и т. д.). Её практическая цель заключается в создании идеального правопорядка.

В этом смысле философия права должна быть общим началом всей правовой политики, объединять разные теоретические аспекты профессиональной правовой науки. С этой позиции в структуре философии права можно выделить три составные части: общую теорию права, историю философии права, правовую политику. Первая из них – общая теория права – составляет теоретическую часть философии права. Вторая – история философии права – представляет собой историю формирования представлений о правовых нормах и идеальной сущности права. Суть третьей – правовой политики – заключается в оценке существующего законодательства и подготовке системы мер по его оптимизации.

В.Д. Зорькин критиковал позицию Г.Ф. Шершеневича в отношении рационалистской философии права. Шершеневич отделял правовую политику от правовой теории и на этой основе называл философию права не просто наукой, а философской наукой. Таким образом, обобщённая наука о праве становилась общей теорией права, что вело к правовому догматизму. Но во многих произведениях позитивистов понятие философии права сохранялось.

В 70-х гг. XIX в. А. Меркель включил *философию права* и *теорию права* в список специальных наук, возникших из самого права. В течение долгого времени пробле-

ма соотношения философии права и теории права находилась в центре внимания учёных из разных стран.

Согласно И.В. Михайловскому, все общие для науки права понятия изучаются теорией права. Её цель заключается в построении логически завершённой системы понятий. Эта наука должна быть точной, позитивной, изучать реальное, отказаться от идеальных конструкций и оценки реального. Он писал: «раздел науки, называемый общей теорией права, может характеризоваться как позитивизм». Согласно же Г.Ф. Шершеневичу, философия права, прежде всего, должна выделить в изучаемом объекте дуализм, отбросить понятие о естественном праве. Следует отметить, что философия права не принимала естественное право в качестве своего предмета. Но многие правоведы защищали эту мысль [3].

Философия права должна сформировать основные понятия и руководящие принципы права. Она даёт правоведам научное объяснение разных систем позитивного права. Необходимость философии права обнаруживается в правоприменительной деятельности. Например, правовед должен определить суть закона, для того чтобы судья, принимая на его основе решение, мог правильно его озвучить. Иногда в праве могут возникнуть проблемы, которые невозможно решить путём аналогии. В этих исключительных случаях следует руководствоваться правовой идеей, правовыми принципами.

Согласно П.Г. Редкину, в центре внимания философии права находятся основные понятия права, являющиеся результатом всех правовых конструкций и дополняющие идею права. Эти представления о философии права носят антинаучный характер.

В XIX в. многие представители правовой науки пытались дать оценку философии права. Например, Л.И. Петражицкий писал, что философия права является сложной наукой. Она представляет собой

систему, в которую включаются высшая теория права, высшая теология и высшая правовая политика.

В XIX в. в литературе встречались понятия, близкие понятию *философии права*, затрагивались отдельные стороны её предмета. Например, употреблялось понятие «рациональное право», обозначая разумное право, согласно которому источник права находится не во внешней государственной деятельности, а в разуме человека. Согласно «общему праву», право является общим для всех народов и времён. Согласно «дискологии» (в переводе с греч. – учение о праве и справедливости), понятие *право* использовалось в значении ‘истина и справедливость’. Философия права выступала с позиции того, что нормальное право должно служить позитивному праву.

Среди представлений о философии права можно выделить основные направления. Одно из них касается построения метафизических взглядов о праве, второе есть гносеология, или теория познания правовых явлений. Следует добавить, что здесь методология соединяется с аксиологией.

По мнению Е.Н. Трубецкого, одним из важнейших вопросов философии права является вопрос об источнике права. Согласно взглядам представителей исторической школы права Г. Гуго, Ф. Савиньи, Г. Пухты, право развивается естественным образом. Ни одна законодательная сила не может ни сдержать, ни изменить его развитие. По их мнению, право стало разрабатываться правоведами согласно уровню развития культуры. Но правоведы не являются творцами права, а лишь выражают национальное самосознание. Отсюда можно сделать вывод о том, что право имеет естественный путь развития, оно не является результатом революций, не определяется правящей властью. Историческая школа господствовала до 50-х гг. XIX в. [4].

Новый период в развитии представлений об источнике права связан с именем

немецкого правоведа Рудольфа Йеринга. Он отмечал, что человек активно участвует в формировании и развитии права. Вопрос об источнике права не был решён также философией права, выступавшей с позиции того, что природа человека неизменна.

В XX в. в философии права произошли изменения. Возникла философия права, имеющая теоретико-методологический характер. После 1917 г. в философии права стало господствовать марксистско-ленинское мировоззрение. Поэтому в отношениях философии права на передний план вышла материалистическая позиция. Следует отметить, что марксистско-ленинская правовая теория не отрицает правовые ценности и идеалы, но, в отличие от немарксистских теорий, она объясняет правовые категории материальными и социальными факторами. С позиций марксизма, философия права представлялась материалистической и рассматривала правовые идеи как отражение классовых, экономических отношений. Это никак не опровергает факт идеального отношения членов общества к существующей правовой системе, отчего общество только выигрывает. В переходные же периоды существующая правовая система общества не удовлетворяет его потребности. В этих условиях передовая часть общества может, да и вынуждена, идеализировать новую правовую систему, соответствующую духу времени [8].

После отхода от марксистской теории права вновь начались дискуссии по поводу определения предмета философии права. В этой дискуссии столкнулись различные взгляды. Многие западные учёные считали, что философия права является частью философии, которая определяет обязательные нормы поведения как нормы, характерные для человека. Кроме того, в рамках философии права объяснялось значение правовых принципов и сущность правовых норм. Такая позиция была близка учению о первоисточнике правового идеала, господ-

ствовавшему в дореволюционной России. В современной российской науке философия права рассматривается как логика и методология правовой науки. Эта позиция поддерживается В.Н. Хропанюком и Р. Таллером. Самым последовательным сторонником этой идеи является Д.А. Керимов. Он определяет предмет философии права следующим образом: «Конечно же, правовые явления есть процесс познания. Для понимания этого процесса необходимо выйти за его пределы и изучать также другие объекты. В первую очередь, должны быть изучены методологические принципы, методы, способы исследования, разработанные комплексом наук» [5]. В процессе познания правовых явлений возникает ситуация, когда становится необходимым не только выявление внутренней сущности явления, но и определение его внешних связей, социальных факторов развития.

Д.А. Керимов считает, что философия права обладает большими преимуществами по сравнению с разными отраслями права. Это проявляется в методологической функции философии права, которая тщательно разрабатывает методологию исследования правовых явлений и процессов. Следует отметить, что философия права наряду с методологической выполняет также мировоззренческую функцию. В современных условиях развития науки философия не имеет возможность исследовать закономерности той или иной специальной науки, в том числе она не может исследовать закономерности правовых наук.

В философии права интегрируется комплекс принципов познания. Эти принципы разрабатывались философией, комплексом правовых наук и философией права. Они возникли не сами собой, а явились результатом изучения правовых явлений. Философия права является продуктом философии и науки права. Целью философии права является «вооружение» всех отраслей права методологическим орудием.

Право как в научном, так и в практическом смысле опирается на философские знания. В современных условиях лишь во взаимосвязи с общей теорией права философия права может разрабатывать методологию различных отраслей права, практически заниматься критикой правового законодательства и государства. Философия права изучает в качестве глубинного противоречия человеческого существа проблему свободы человеческой воли, обязательные нормы поведения, предъявляемые к человеческому поведению в материальных, религиозных, духовных системах [5].

В трактовке философии права существуют две точки зрения:

1) философия права должна применяться в отношении правовой проблематики общей философии;

2) методология философии права является частью теории права.

Первая точка зрения не учитывает в качестве объекта философии право, вторая – не учитывает необходимость использования философии в сфере права. Для того чтобы избежать этих моментов, следует изучать отношение к философии права *философии* и науки права.

Философия права, несомненно, является философской наукой, что подтверждается как историей философии, так и социальной философией. Известно, что философия состоит из разных разделов – философии религии, философии искусства и т. д. Эти разделы равноценны, но некоторые из них занимают в системе философского знания более широкое место. Это относится, например, к логике, философии религии, учению о методе, теории познания. В соответствии с этим, философия права находится на одном уровне с философией религии и этикой, она является также частью социальной философии. Эти два фактора позволяют многим исследователям рассматривать философию права как составную часть философии.

Такой подход С.С. Алексеев называет очень широким. Философия права может пониматься очень широко. Понятие философии права подразумевает ту или иную мировоззренческую систему, философские доктрины права, разные правовые явления. В целом любая философская система носит универсальный характер и может применяться в отношении всех разделов философии и права, что подтверждается историей правовой и философской мысли.

Основополагающим моментом в философии права является проблема право-производства, рассматриваемая в историческом аспекте. Логическая схема утверждения права дополняется к той или иной исторической ситуации, и поэтому утверждение права не может быть связано со случайностью. Этот тезис принимается как сторонниками естественного права, так и сторонниками эмпирического подхода [1].

Д.А. Керимов, объясняя отношение права к истории, отмечает, что историческое развитие права связано с конкурентными правовыми факторами, со сменой одной правовой системы на другую и т. д. Изучение этого является задачей истории права. В отличие от истории права, философия права ставит задачи выявления объективных факторов истории права, исторической необходимости, «очищения» истории от всех случайностей.

Таким образом, без объяснения развития права с исторических позиций невозможно логическое осмысление его закономерностей. В то же время без учёта логического невозможно вскрыть внутренние причины развития и закономерности изменения права. Историческое и логическое право позволяет нам изучать историю правового объекта. Конечно, историческое исследование права помогает понять логические теории права только в том случае, если оно само связано с объективностью логической истории развития права.

Подобная схема становится отправной точкой для логических переходов в историко-правовых исследованиях, на основе чего конкретизируются наши всё более расширяющиеся и углубляющиеся знания. Но историчность показывает наличие некоторых недостатков в праве. Каждый раз, применяя ту или иную логическую модель к исторической реальности, действующее право подвергается риску. Следует очень осторожно подходить к использованию заранее подготовленных правовых схем. Здесь нужно учитывать реальные правовые явления и процессы. Одним словом, реальное право должно обогатиться правовыми фактами [5].

В последнее время в западной и российской науке началось широкое изучение проблем философии права, издаются фундаментальные научно-исследовательские труды, учебники и учебные пособия. Из всего этого можно сделать вывод о том, что

имеется большая потребность в исследовании проблематики философии права. Но, к сожалению, в азербайджанской философской и правовой науке этой проблематике уделяется очень мало внимания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев С.С. Философия права. – М.: НОРМА, 1998. – 336 с.
2. Закомлистов А.Ф. Юридическая философия. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2003. – 546 с.
3. Коркунов Н.М. История философии права. – СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1915. – 502 с.
4. Керимов Д.А. Философские основания политико-правовых исследований. – М.: Мысль, 1986. – 332 с.
5. Керимов Д.А. Философские проблемы права. – М.: Мысль, 1972. – 472 с.
6. Малахов В.П. Основы философии права. – М.: Культура, 2005. – 238 с.
7. Самандаров Ф.Ю. Правовое сознание и уголовно-правовое творчество. – Баку: Ганун, 1996. – 278 с.
8. Синха С.П. Юриспруденция. Философия права. – М.: Издательский центр «Академия», 1996. – 304 с.

УДК 94:1

Удальцов В.Г.

Счётная палата Российской Федерации (Москва)

**К ВОПРОСУ ОБ АКТУАЛЬНОСТИ
ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА ИСТОРИИ**

V. Udaltsov

The Accounts Chamber of the Russian Federation (Moscow)

TO THE URGENCY OF PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF HISTORY

Аннотация. Статья посвящена философскому анализу истории как важному методологическому инструменту познания прошлого. Автор указывает на причины обращения к данному вопросу и, опираясь на ряд положений, обосновывает необходимость философского осмысления истории. Вместе с тем в статье обращается внимание и на то, что философия, будучи рефлексивной, сама нуждается в истории. Показаны некоторые пути влияния истории на философию. В заключение анализ взаимного воздействия философии и истории позволил сделать вывод о взаимопроникновении двух феноменов и вытекающей отсюда потребности в их диалектическом соединении с учётом специфики каждого из них.

Ключевые слова: философский анализ истории, обоснование необходимости, обратное влияние истории на философию, взаимопроникновение двух феноменов, их диалектическое соединение.

Abstract. The article deals with the problem of philosophical analysis of history as important methodological tool of studying the past. The author specifies the reasons for addressing this issue and proves the urgency of philosophical comprehension of history. It is also stated that due to its reflexive nature philosophy itself needs history. Some ways in which history influences philosophy are shown. The analysis of mutual influence of philosophy and history allowed the author to conclude that the two phenomena interpenetrate and their dialectic combination is required (with the account of specificity of each of them).

Key words: philosophical analysis of history, substantiation of necessity, return influence of history on philosophy, interpenetration of two phenomena, their dialectic connection.

Философский анализ истории представляет собой систему приёмов, которая формируется на базе системы научных философских категорий и служит познанию отдельных сторон сущности исторических явлений. Жизнь показала, что это мощный методологический инструмент познания прошлого, помогающий исследовать процесс исторического развития. Однако не все исследователи и не всегда в полной мере осознают необходимость философского анализа истории, её философского осмысления, и поэтому недостаточно применяют их в работе. Возможными причинами такого положения дел, ставшими вместе с тем и побудительными мотивами к написанию данной статьи, являются следующие:

- во-первых, это обозначившая себя в последние годы тенденция умаления теоретической, методологической и методической значимости философских знаний;
- во-вторых, возникающие время от времени попытки доказать, что философия ничего позитивного не даёт для развития других наук;
- в-третьих, проявляющая себя иногда недооценка, а порой просто игнорирование имеющейся взаимосвязи, взаимопроникновения философии и истории;

© Удальцов В.Г., 2013.

– в-четвёртых, бытующее в некоторых кругах мнение, что философское осмысление истории – несколько надуманная идея и никакой необходимости в этом нет.

Между тем эта необходимость не есть плод размышлений досужего ума или результат какого-либо умозрительного построения. Философское осмысление не навязано истории, не внесено в неё извне. Философская проблематика возникла внутри истории, в ходе её собственной эволюции. Это происходило, конечно, не случайно, а было обусловлено самой сутью истории, которая издревле рассматривалась как тип универсального знания о прошлом. Причём последнее всегда тесно увязывалось с настоящим и будущим. Такая «связка» самым естественным образом приводила к тому, что по мере развития истории внутри неё самой – в самом её основании, в её теории, методологии и методике – появлялся комплекс сложных философских проблем. Среди них можно обозначить такие вопросы, как: «Какова связь прошлого, настоящего и будущего?», «Какое место занимает человек в драматической поступи истории?», «Каким образом возможно познать прошлое?» и т. п. Возникновение этих и многих других подобных проблем, поиск путей их решения не могли не привести философов и историков к осознанию необходимости более глубокого осмысления философско-методологической специфики исторического познания. Это осознание и сегодня не потеряло своей актуальности, определяя значимость философского анализа истории, который, по Гегелю, означает не что иное, как «мыслящее рассмотрение её» [3, с. 63]. Без такого «рассмотрения» обойтись невозможно. Те, кто пренебрегает теорией, нередко оказываются в плену самых нелепых идей, чужих или собственных. Таковой представляется нам **первая** позиция, раскрывающая видение ответа на вынесенный в заголовок статьи вопрос.

Вторая позиция вытекает из известного постулата, гласящего, что история предстаёт перед нами как деятельность людей, которая осуществляется в природной, социальной и интеллектуальной сферах. Но этими сферами, взятыми в единстве, наиболее общими закономерностями их развития предметно занимается именно философия. Довольно продуктивная в этом отношении мысль содержится в книге, принадлежащей перу С.А. Бартенева, который писал: «Всеохватывающую картину совокупной действительности призвана дать философия. За философией остаётся стремление к целостному восприятию происходящего» [1, с. 16-17]. Правда, это было написано по другому поводу, но тем не менее помогает нам утвердиться в нашем видении того, что без использования философского знания, дающего то самое «целостное восприятие происходящего», представляется весьма затруднительным комплексное системное осмысление исторического опыта.

Третья позиция заключается в понимании того, что для получения достоверных и истинных знаний о прошлом историки не должны ограничивать себя в проводимых исследованиях только сбором эмпирического материала, сколь бы важным это не являлось. Чтобы выйти за рамки простого описания событий, их изложения в хронологическом порядке и последовательности, им с необходимостью приходится делать и определённые теоретические, аналитические выводы. А это, в свою очередь, требует использования соответствующей философской теории, методологии и методики, применения философских критериев и определённого логического аппарата. Имея такой аппарат, философия с его помощью даёт изложение исторического процесса, осуществляет его теоретико-научную реконструкцию.

Конечно, философия, как и всякая теория, является теорией отвлечения, теорией

абстракции, но абстракции глубокой, отражающей объективную действительность. В отличие от истории, которая, будучи теорией средней абстракции, не может заниматься теоретической формулировкой категорий и законов, философия теоретически обосновывает законы истории, так как она исследует объективные, внутренние, необходимые процессы и феномены действительности. Поэтому, наверное, можно сказать и так. История нуждается в философии, в лице которой она получает мощный теоретический, методологический и методический инструмент познания и изучения прошлого, помогающего исследовать имманентную (внутреннюю) логику развития природы, общества и мышления, их законов, единство и многообразие исторического процесса, проблемы социального детерминизма, исторического познания, исторического времени и исторического пространства.

В качестве такого инструмента, на наш взгляд, выступает материалистическое понимание истории, открытое классиками марксизма. Материалистически решив основной вопрос философии применительно к истории, они тем самым предложили свой вариант определения того фактора, который играет решающую роль в движении общества по восходящей линии. В отличие от тех мыслителей, которые искали социальные детерминанты в географическом, духовном и других факторах, Маркс и Энгельс, проанализировав действительную жизнь людей и их практическую деятельность, пришли к выводу о необходимости исходить из материальных жизненных предпосылок. «Предпосылки, с которых мы начинаем, – писали они, – не произвольны, они – не догмы; это действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми,

так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путём» [5, с. 18]. Материалистическое понимание истории стало одной из основ проникновения исторической науки в суть исторического процесса, открытия его законов, исследования форм их реализации в деятельности людей.

Сегодня эта марксистская методология одними отвергается полностью, другими – частично. Что можно сказать по этому поводу? Не собираясь идеализировать марксизм, хотелось бы всё-таки заметить, что попытки предать забвению материалистическое понимание истории в угоду политической и идеологической конъюнктуре представляются нам не только ненаучными, но и, по меньшей мере, необоснованными. Тогда надо опровергнуть и тот факт, на котором основывается эта теория, что люди – существа совсем не бес-телесные, и поэтому исходным пунктом для существования всякого человеческого общества является добывание средств к жизни и т. д. Думается, что и сами “опровергатели” исторического материализма вряд ли в глубине души упорствуют в своих идеалистических воззрениях на суть исторического процесса в те моменты, когда они сидят за обеденным столом, где, как известно, все невольно становятся материалистами. Не ставя перед собой здесь задачу продолжать и далее рассуждения в данном ключе, подчеркнём только, что игнорирование материалистического понимания истории или принижение его значения является контрпродуктивным. Эта марксистская теория несла и продолжает нести серьёзнейший философский заряд, способствует именно философскому видению истории. Поэтому её можно и нужно развивать, опираясь на идеи классиков марксизма, как и они когда-то, по их собственному признанию, опирались на плечи своих научных предшественников,

включая и представителей идеалистического направления в философии.

С **четвёртой** позицией связана главная задача истории, которая, как и у любой науки, лежит в плоскости познания объективных закономерностей исследуемых явлений. А это возможно лишь при рассмотрении последних в их диалектическом развитии, в их взаимосвязи. Ведь очевидно, что если различные состояния тех или иных явлений в закономерно связанных между собой прошлым, настоящим и будущем исследовать изолированно друг от друга, то это даст возможность только сравнивать то, что было, что есть и что будет. Но при этом без ответа останется один из важнейших вопросов – *как из одного явления возникает другое*. Необходимо также учитывать и то обстоятельство, что и сама историческая работа как таковая не может производиться вне потребностей настоящего и будущего. «История, – отмечал по этому поводу Г.В. Плеханов, – становится наукой лишь постольку, поскольку ей удаётся объяснять изображённые ею процессы с точки зрения социологии» [6, т. 3, с. 515]. Иначе говоря, такое объяснение, связанное с удовлетворением потребности людей в теоретическом осмыслении исторического процесса, делает его философское истолкование, нацеленное на исследование его имманентной логики, его сути, его внутреннего механизма функционирования и развития необходимым условием научности всякой истории, её общим основанием, как и других наук об обществе.

Пятая позиция обусловлена тем, что многие понятия, которыми оперируют историки и которые широко используются в исторических работах, имеют глубокий философский смысл. Речь идёт, к примеру, о таких понятиях, как *время, пространство, практика, опыт, человеческая деятельность, прогресс, регресс, труд, воля, свобода, вера, историческая причинность* и т. п. Эти понятия заслуживают своего

разъяснения, и оно вполне может носить аналитический характер. Причём ареал этого разъяснения может включать в себя применение различных видов анализа, в том числе и философский анализ.

В рамках **шестой** позиции нам представляется необходимым отметить, что процесс познания исторических феноменов невозможен без выяснения объективной истины, без установления истинности тех или иных исторических фактов, без анализа тех или иных событий. Всё это требует неперемennого использования диалектики как теории познания, обращения особого внимания на диалектическое движение к истине и применения методологической процедуры философского анализа.

Седьмая позиция должна отражать, по нашему мнению, потребность в философском анализе истории с учётом специфики переживаемого в мире и особенно в нашей стране времени. Это время крутых перемен во всех сферах общественной жизни, время политических баталий и поиска путей дальнейшего развития, время испытаний людей повседневными нуждами бытия. Данные перипетии не только не уменьшили интерес общественности к истории, а, наоборот, повысили его, обострили восприятие ею прошлого. Всё это, конечно, закономерно, так как новое, переломное время не может ограничиться беглым, поверхностным соприкосновением с минувшим. Имея в виду это обстоятельство, Н.А. Бердяев в своё время писал: «Исторические катастрофы и переломы, которые достигают особой остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории» [2, с. 4]. Необходимость такого осмысления истории на переломном этапе её развития обусловлена тем, что в этот момент историческое время заметно уплотняется, происходит калей-

доскопическая смена явлений и событий; массив нового эмпирического материала необычайно возрастает, что, безусловно, требует своего теоретического исследования. Использование философских подходов и понятий при этом, несомненно, повышает значимость эмпирических обобщений.

Кроме того, идёт интенсивный процесс переоценки исторических ценностей, связанный с естественными желаниями противоборствующих сил доказать обществу правоту своих действий, в том числе и ссылаясь на определённые обстоятельства прошлого. При этом достоянием обществу становятся ранее полузакрытые или вовсе закрытые по разным причинам и потому малоизвестные, а то и неизвестные, страницы истории. Да и сама она, как правило, нередко подвергается характерной для переломного времени и болезненной для определённой части общества процедуре переписывания и философского переосмысления. Недаром Г.В. Плеханов, имея в виду подобные обстоятельства, вполне обоснованно отмечал, что каждая эпоха «имела свою собственную философию истории» [6, т. 2, с. 635]. Хорошо, если такая процедура осуществляется в интересах установления истины. Но, к сожалению, часто это происходит в угоду партийным пристрастиям и политической конъюнктуре, сопровождаясь искажением истории. Герои вчерашнего дня становятся антигероями. «Белые пятна» истории превращаются в её «чёрные дыры», в которых исчезают целые континенты исторической правды. На гребне крутой волны перемен появляются поднятые ими со дна истории обломки потерпевших крушение политических режимов, социальных слоёв, псевдонаучных теорий и пена исторических инсинуаций, вызывая протрацию общественного сознания. Всё это также требует всестороннего, глубокого осмысления многих перипетий переживаемого этапа

исторического развития общества, их философского истолкования.

Принимая во внимание всё вышесказанное, нельзя вместе с тем абсолютизировать философское осмысление истории. Последняя представляет собой довольно специфический феномен и требует к себе поэтому специального подхода и осмысления. Вот почему философский подход к истории не может заменить собственно исторического к ней отношения. Философия не может претендовать на определяющую роль в развитии исторического знания, тем более на самостоятельное исследование исторических феноменов, исторического процесса.

Более того, когда философия приступает к решению задачи осмысления исторического процесса, она сама начинает нуждаться в истории, ибо не может делать научные выводы без знания конкретных исторических фактов и конкретной исторической действительности. Дело в том, что *философия рефлексивна*, а история, как известно, является хранительницей тысячелетнего опыта человечества. Будучи носителем огромного массива информации о прошлом, история «снабжает» философию богатейшим фактическим «строительным» материалом. Размышление над этим материалом, обобщение «тысячелетнего опыта человечества» позволяет философии раскрывать наиболее общие закономерности развития природы, общества и человеческого мышления в их единстве, вырабатывать общие категории. Словом, история является той почвой, которая подпитывает живительными соками корневую систему философской науки. Это – во-первых.

Во-вторых, история, конечно, изучает прошлое. Но это не «мёртвое» прошлое. Оно в некотором смысле всё ещё «живое» и своей определённой частью, некоторыми фрагментами прежних способов существования человечества вплетено в ткань жизни сегодняшнего дня. Поэтому *философы,*

решая проблемы настоящего, не могут не опираться на знания о прошлом.

В-третьих, история (в числе других наук) участвует в формировании мировоззрения субъектов философской науки. Под воздействием так или иначе воспринятых исторических знаний в сознании конкретных представителей этой науки образуются определённые установки и взгляды, которые вольно или невольно накладывают свой отпечаток на характер, направленность и содержание их научных изысканий. Включённость истории в мировоззренческое освоение мира выступает как особая методологическая установка, в какой-то мере определяющая процесс научно-познавательной деятельности конкретного философа-исследователя.

В-четвёртых, ход самой истории может выступать и как *мерило истинности* полученных философских знаний, эффективности функционирования философии в обществе, правильности выбранных направлений её развития. Как нельзя лучше к этому аспекту обоснования необходимости обращения философии к истории могут, наверное, подойти такие бытующие выражения, как «испытаны временем», «сверены по часам истории», «взвешены на весах опыта» и т. д.

Наконец, трудно представить развитие философии без знания, без *использования ею собственной истории*, без «прочтения» ею собственной исторической «главы». Что бы ни говорилось по этому поводу, но, если непредвзято глядеть на вещи, то нельзя не заметить, что в снятом виде в категориях, законах, принципах и идеях современной философии так или иначе отражаются мысли представителей философской истории.

Таким образом, подытоживая разговор о философии и истории, можно сказать, что они не могут не влиять друг на друга, и, исходя из интересов собственного развития, вынуждены «общаться» между со-

бой. История даёт описание конкретных общественных явлений, которое используется философией для выработки общих категорий, концентрирующих сущность социального целого. История исходит из этих общих категорий, знаний и обобщений, выработанных философией. Словом, мы с полным на то правом можем говорить о философии и истории как о *двух взаимопроникающих феноменах*, о вытекающем отсюда *наличии у них взаимной связи и взаимной выгоды*. Последние, в свою очередь, вполне логично ложатся в основу формирования призыва к соединению философии и истории. Именно на путях их диалектического соединения, как показала практика, наиболее продуктивно решаются актуальные задачи истории. Поэтому необходимо одновременно и однонаправленно использовать результаты исторического и философского знаний, координируя их и фокусируя на императивности понимания общности целого ряда социально-исторических проблем, стоящих перед людьми.

Но при этом следует всё же учитывать, что философия и история «заходят» на общий для них объект исследования – исторический процесс – с разных «высот». Философия как наука имеет дело с более высоким, вторичным уровнем обобщения. Если первичный уровень обобщения нацелен на формулирование законов конкретной науки, в нашем случае – истории, то задача вторичного уровня – выявление более общих закономерностей и тенденций. Довольно оригинально «развёл» в этом плане философию и историю профессор Оксфордского университета П. Гардинер. Он предложил разграничить вопросы на два ряда – «внутри истории» и «об истории». На первый ряд вопросов, по его мнению, должны отвечать историки, а на второй – философы. К числу этого ряда вопросов он относил: «Каким образом мы узнаём исторические факты?», «Объективно ли историческое знание?», «Существуют ли

законы истории?» и т. д. [4, с. 115]. Этим и подобным вопросам с полным на то основанием можно присвоить статус заповедного философского поля. Вместе с тем, без поиска ответов на них вряд ли имеет смысл рассуждать о развитии истории, её познании. Поэтому, повторяя сказанное выше, подчеркнём ещё раз, что история нуждается в философии, в осмыслении исторического процесса с применением философской теории, методологии и методики вообще и на базе философского анализа в частности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бартенев С.А. История и философия экономической науки: пособие к кандидатскому экзамену: учебное пособие / С.А. Бартенев. – М.: Магистр, 2008.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993.
4. Коломийцев В.Ф. Методология истории (От источника к исследованию). – М.: Российская политическая энциклопедия, 2001.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 3. – М.: Гос. изд. полит. лит-ры, 1955.
6. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. – Т. 2, 3. – М.: Госполитиздат, 1956-1957.

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (091)

Бузук Г.Л., Семаева И.И.

Московский государственный областной университет

ЭНЕРГИЙНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЕДИНСТВА МИРА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

G. Buzuk, I. Semaeva

Moscow State Regional University

ENERGY SUBSTANTIATION OF THE WORLD'S UNITY IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE 20TH CENTURY

Аннотация. В статье рассматривается проблема энергийного обоснования единства мира в русской религиозной философии первой половины XX в. Выявляются исихастские истоки энергийных представлений о единстве мира — учение Григория Паламы о различении сущности и энергии. Анализируются метафизические концепции П. Флоренского, А. Лосева, Н. Лосского, С. Франка, Л. Карсавина. Выделены основные различия в трактовке единства мира и общая философская позиция — энергийное учение. Влияние учения об энергиях прослеживается в концепциях всеединства, антиномичности мира, онтологической природы любви, символического реализма.

Ключевые слова: русская религиозная философия, исихазм, традиция, энергийная онтология, паламизм.

Центральная идея русской метафизики — всеединство — стала исходным и одновременно конечным пунктом в учениях о богочеловечестве, Софии, творении мира, онтологии любви. Стремление к вселенскости, всеединству наиболее полно реализовалось в философских построениях В. Соловьёва, тяготеющих к системности. Идеей всеединства

Abstract. This article is devoted to the problem of energy substantiation of the world's unity in Russian religious philosophy of the first half of the 20th century. The origins of the energy views – Gregory Palamas's teaching of the difference between the essence and energy – are revealed. The metaphysical conceptions by P. Florensky, A. Losev, N. Lossky, S. Frank, L. Karsavin are analyzed. The basic differences in interpretation of the world's unity and the general philosophical position – the teaching about energies – are identified. The influence of teaching about the energies can be traced in the conceptions of the unity, antinomian nature of the world, ontological nature of the love, symbolic realism.

Key words: Russian religious philosophy, hesychasm, philosophical tradition, ontology energies, Palamism.

В. Соловьёв “зачаровал” русскую философскую мысль и, по мнению Н.А. Бердяева, породил недоразумение, считая возможным философское достижение всеединства [1, с. 20]. Бердяев называл эту убежденность в силе философского познания «отрыжкой гегельянства» у В. Соловьёва, но и сам, так же, как и Е. Трубецкой, Н. Лосский, П. Флоренский, С. Булгаков, С. Франк, Л. Карсавин, в значительной степени испытал действие «чар» соловьёвской метафизики.

Каждый из этих философов, создавая собственную оригинальную концепцию, внёс своё понимание в развитие идеи всеединства. Уже у Е. Трубецкого, следовавшего в русле исканий В. Соловьёва, всеединство понимается в принципиальном различении Абсолюта и сущности мира, а философы, разрабатывавшие софиологический аспект идеи всеединства, в том числе и сам В. Соловьёв, критиковались им именно за смешение божественного и небожественного. Различными, нередко находившимися в полемических отношениях, были взгляды на принцип всеединства у Л. Карсавина («метафизика любви»), С. Франка («метафизическое единство»), С. Булгакова и П. Флоренского («тварная София»). Но можно вычленить круг проблем, которые в идее всеединства объединены исходной философской интуицией, непосредственно связанной с учением об энергиях крупнейшего византийского теоретика исихазма Григория Паламы.

Паламизм, основой которого была концепция различения сущности Бога и его энергий, стал теоретическим фундаментом энергийных идей в философии восточного христианства. До исихастских споров XIV в., в которых основной оппонент Григория Паламы монах василианского ордена Варлаам Калабрийский актуализировал проблему утверждениями о Божественной сущности и её тварных следствиях, понятие энергии было уже достаточно при-

вычным для античной и святоотеческой традиции. П. Флоренский считал, что «онтологическая аксиома» о связи сущности и её энергии принадлежит к общечеловеческой мысли и находится в основании миропонимания у всех народов. В «идеологической родословной» энергийного учения он называл, наряду с неоплатонизмом и исихазмом, Гёте и Маха. Даже атеисту в «умственном обиходе», отмечал он, нужны тезисы, утверждённые сознанием XIV века – века исихастских споров о природе энергий [10, с. 281, 304].

Понятие «энергия» утвердилось ещё в античной философии. У Аристотеля энергия как актуальность противопоставлялась потенции как возможности. Различал *потенциально сущее* и *энергийно сущее* и Плотин, тогда как у отцов церкви понятие «энергия» было значительно приближено к понятию «потенция» и соотносилось с категорией сущности. Используя философскую терминологию, отцы церкви пытались очистить её от эллинизма, вложить в неё новый смысл, что было своего рода преодолением античности её же средствами. У Дионисия Ареопагита причина всего бытия за пределами какого бы то ни было существованию, и причастность причины существующему проявляется через энергии именуемые, в отличие от неименованной причины. И для каппадокийцев энергии не приближают к сущности Божества, но являют его через именование. Энергии для отцов церкви — это и божественные действия, лучи Божества, движения, порывы, природные силы, в которых Бог открывает себя вовне, но не в своей сущности. У Симеона Нового Богослова вследствие отсутствия строгой терминологии понятия *сущности* и *энергии* нередко смешивались в силу их общей, по Симеону, непостижимости, но различались по «видимости», получаемой «посредством разнообразных знамений, загадок, зеркал, тайных и невыразимых энергий, божественных откры-

вений, неярких осияний, созерцания слов творения» [3, с. 165].

Лишь в XIV в. постановлением Константинопольского собора 1341 г., а затем и соборами 1347 и 1351 гг. учение об энергиях Гр. Паламы было утверждено как общецерковное с формулировкой «Бог означает Того, Кто действует, Божественность (в качестве энергий) означает Его действования». Столь позднее догматическое признание учения об энергиях Бога в восточном христианстве и последующий длительный процесс закрепления его в православном сознании объяснимы с позиций, высказанных ещё Марком Эфесским, – раскрытие догматов происходит сообразно времени и способностям людей воспринимать истину. Об этом же говорил В. Соловьёв, формулируя задачу развития догматики как основы жизни церкви. Позднее С. Булгаков написал о «жгучей, неустранимой потребности, которая ощутилась явно с XIX в., и чем дальше, тем становится острее», – потребности постигнуть вековую истину православия через призму современности, а последнюю увидеть в его свете [2, с. 1].

Русская религиозная мысль открыла в православной энергийной традиции источник философского вдохновения и значительно расширила круг вопросов, решаемых в духе и в категориях этого учения. К числу таких вопросов метафизики относятся проблемы творения мира и продолжающегося творения как становления всеединства; энергийного соединения разных иерархических уровней бытия; связей Бога и мира и самооткровения Бога миру; феноменологической раздробленности бытия, разрешаемой через его единую энергийную основу. Нередко использование русскими философами терминов энергийного учения было гораздо ближе аристотелевской или платоновской трактовке, чем паламитскому пониманию, но и при таком категориальном разномыслии сохранялась общность в направлении метафизических

поисков, хотя увеличивались шансы быть обвинёнными в пантеизме.

В XIV в. в религиозном сознании была закреплена формула, снявшая крайности трансцендентализма и пантеизма, в которые могло впасть энергийное учение: Бог трансцендентален в своей сущности, но открыт миру и присутствует в нём своими энергиями. Однако для русских мыслителей оставался открытым вопрос: как в своей реальности и конкретности проявляется божественное в мире – в «семенных логосах» – идеях, разлитых по творению, смыслах, именах, Софии, творчестве, начальных или конечных судьбах бытия? Но, как замечал Е. Трубецкой, множество ответов – одно целое, «ибо истина есть всеединство».

В паламизме творение выступает уже как полагание Богом вне себя иного бытия. Это полагание, выхождение из своей сущности есть действия Бога, энергии, в каждой из которых Бог выступает во всей своей полноте. Гр. Палама иногда использовал термин «низшее божество» или «нижележащее божество» по отношению к энергиям, но не в неоплатоническом смысле, когда эманации представляют собой ослабленное, размытое состояние божественного, а как обозначение причинной зависимости энергий от сущности. Сущность энергийно проявляет себя, и энергии — это её нетварные следствия. Бог творит иное бытие своими энергиями, природными исхождениями сущности. Таким образом, различие между сущностью и энергией никак не может относиться лишь к интеллектуальным, категориальным различиям, а является реальностью жизни Божества. Божественные энергии, лучи, действия являются причиной существования тварного мира. Возникает тип причинности: мир как живое целое, наделённый творческой энергийной способностью, сам выступает в качестве причины происходящих в нём изменений.

Энергии несут в себе потенцию бытия, *превосходя всё сущее, будучи прообразами сущего*, замечал Гр. Палама. Энергии – это то, чем Бог обращён к миру; это и есть момент всепроникающего энергийного всеединства мира, в котором многообразии внешних феноменов, воспринимаемое как результат раздробленного, расколотого состояния мира, внутренне объединено в своих наиболее существенных или, точнее, сущностных признаках – бытийности, способности к творчеству, устремлённости к высшим целям от сущего к должному.

Осознание мира как живого целого было глубоко укоренено в светлом восточнохристианском космизме и подкреплено паламитскими представлениями об энергийном единстве мира. Отцы церкви воспринимали мир как гармоническое целое, которому присуща «логосность», пронизанность бытия логосами вещей, отблесками божественного Логоса. Причинные связи в мире не выносились за его пределы, а входили в его органическую структуру. «Бог творит не готовые факты, а факторы, которым дано осуществлять в действительности творческое задание, творить и производить» [5, с. 301], – замечает архимандрит Киприан по поводу святоотеческого понимания трансцендентности Бога и его причинного проявления в мире.

Для Н. Лосского обнаружение Бога в мире выражается катафатическим тезисом «Бог есть субстанция». Творение «субстанциальных деятелей» Богом он относит к довременному бытию. Внешне учение о «субстанциальных деятелях» близко соприкасается с учением Гр. Паламы о потенциальном бытии, а также со взглядами других отцов и учителей церкви, например, Симеона Нового Богослова, о предвечном бытии прообразов мира — христианской версией платонизма. У Гр. Паламы энергийное обнаружение Бога в мире дополняется представлениями об идеальной стороне космоса, в которой, как и в реальном

бытии, проявляется божественное, трансцендентное обеим сторонам космоса.

Характерно, что Н. Лосский, введший в свои философские построения понятие «субстанциальный деятель», относил его не к миру в целом, а к «единицам бытия», наделённым творческой силой, определённой потенцией. Поэтому причинность Н. Лосский не применяет к характеристике отношений Абсолюта и мира, полагая, что в противном случае произойдёт смешение, отождествление их как двух звеньев в причинно-следственной цепи. Бог выступает в разных модусах своего бытия – как сверхсубстанциальное Абсолютное (Бог сам по себе) и как субстанция (в отношении к миру).

Н. Лосский, стремившийся, как отмечает В. Зеньковский, восстановить средневековый реализм, само бытие называет «субстанциальным деятелем», наделённым творческими возможностями, и именно в творчестве философ видит основу «консубстанциальности субстанциальных деятелей». Для Н. Лосского консубстанциальность и составляет единую систему космоса, его всеединство. Единство мира в своей основе антиномично – этот тезис позволяет философу избежать пантеистического уклона, но сохранить «поэтический характер пантеизма».

«Субстанциальные деятели» имеют некоторые признаки сходства с энергиями по их месту и роли в акте творения мира. Их место – сфера идеального, роль – онтологическая функция творчества. Так же, как и энергия, каждый «субстанциальный деятель» имеет значение для всего мира, что позволяет через консубстанциальность и координацию с другими субстанциями реализовывать принцип всеединства бытия или «конкретного единосущия». Как и энергии в восточнохристианской мистике, у Н. Лосского «субстанциальные деятели» необходимы в концепции творения мира: они позволяют разрешить эту проблему,

не отвергая идеи трансцендентности Бога. Как и в паламизме, в учении о «субстанциальных деятелях» возникает числовая антиномия. Гр. Палама иногда говорил об одной энергии или о единстве энергий (*у трёх ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но она воистину едина и числом*), а порой называл множество энергий, находящихся в состоянии «неразделённой разделённости».

Святоотеческое учение об энергиях находится в русле символического реализма, где сам мир выступает как некий смысл, отблеск иных реалий. Н. Лосский называет свою теорию идеальным реализмом, выводя реальное бытие из идеального, целостно постигаемого в мистической интуиции. Но моменты различия православного учения об энергиях и взглядов Н. Лосского на «субстанциальных деятелей» являются не менее принципиальными, чем моменты сходства, сближения. Гр. Палама избегал прямого отождествления энергии с ипостасью, личностью, тогда как Н. Лосский подчёркивал, что всякий «субстанциальный деятель» есть действительная или потенциальная личность и называл такое мировоззрение иерархическим персонализмом.

Субстанции в концепции Н. Лосского то сближаются с энергиями, то выступают как их носители, что связано с предельно широким толкованием понятия «субстанциальный деятель»: это и личность, потенция личности, и Бог, и материя, и душа, и Царство Божие, лучи которого освещают мир. В иерархическом персонализме в своих высших проявлениях субстанции приближены к энергийным состояниям, на низших уровнях энергийность субстанций заключена в их свободе и творчестве.

Заложенное в «субстанциальных деятелях» стремление к совершенствованию, к высшей жизни действительно может быть воспринято как энергийное проявление. Но если в исихазме подчёркнута нетварность энергий божественных, то в иерар-

хическом персонализме субстанции имеют тварный характер, хотя наделены сверхвременными и сверхпространственными началами. И Абсолютное как субстанция обнаруживает себя лишь через творение, через временное бытие, тогда как энергии представляют собой модус бытия Бога.

Субстанции находятся в отношениях подчинения, зависимости друг от друга, но при этом сохраняют свою самостоятельность, свободу. Их соединение образует органическое единство мира, поддерживаемое любовью – конкретной консубстанциальностью. Н. Лосскому близка «теория любви» П. Флоренского, которую он формулирует применительно к концепции «деятелей»: тварная личность через любовь к Богу становится конкретно-консубстанциальной с Богочеловеком в его человеческой природе.

П. Флоренский, используя, как и Н. Лосский, терминологию Лейбница, отмечает, что эти термины имеют для него смысл «не строго-технический, а условный или, скорее, символический» [9]. «Монада» оказывается той реальной единицей, которая позволяет наиболее полно раскрыть онтологическое единство мира в любви как единосущное и разноипостасное. Это единство имеет энергийный характер: «подвижное равновесие ипостасей, подобное тому, как при постоянном обмене энергией луче-испускающими телами между ними устанавливается подвижное равновесие энергии» [9, с. 324-325]. Энергийное напряжение в любви выводит монаду из состояния чистой потенциальности, даёт ей актуальность, действительность, жизнь. Любовь выступает как жизнесоздающий принцип, как творящее бытие начало. Монада существует лишь в той степени, в какой она пронизана энергией Божественной любви. Для П. Флоренского жизнь, единство и бытие связаны творческими основаниями, где единство есть производное жизни, а бытие – производное единства.

В концепции любви как энергийного начала в творении жизни отчётливы влияния восточнохристианского учения об энергиях. Энергии в православной мистике являются динамическими атрибутами Божества, его природными *исхождениями* (Любовь, Премудрость, Свет, Добро, Красота и другие), которые изливаются на всех, кто способен к их восприятию, и в той степени, в которой подготовлен к этому восприятию. П. Флоренский почти буквально следует за отцами церкви, считая, что энергийность есть не простая эмпирия, а мистическая жизнь, раскрывающаяся как откровение о Всеединном Целом, мировой гармонии, объединённой Любовью.

Настаивая на тезисе об онтологической природе любви, П. Флоренский порой отождествляет любовь с божественной сущностью: «Любовь – это сущность Божия, собственная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение» [9, с. 71]. Но это утверждение он относит к отрицательному способу познания, характеризующемуся условием: «Если только Бог вообще есть». Очевидно, достаточноевольное использование категорий с устоявшимся, традиционным смыслом и содержанием могло привести к представлению о противоположном у П. Флоренского и в паламизме понимании модусов бытия Бога – сущностном и энергийном. Но далее в «Столпе и утверждении истины» Любовь-идея-монада определяется как четвёртый ипостасный элемент, как промыслительное отношение Бога к творению. Употребление понятия «четвёртая ипостась» в данном случае связано не с разрушением тринитарного догмата, а со стремлением усилить в символическом образе то переживание внутреннего опыта, которое не поддаётся простому переносу его на вербальный уровень. П. Флоренский замечает, что его слова – это «пинцеты и скальпели, которыми приходится препарировать тончайшие волокна души», «жалкие схемы для переживаемого в душе» [9, с. 324].

Единство творения в любви энергийно в своём выражении – эта святоотеческая мысль у П. Флоренского приобретает особую конкретность: триада «жизнь-единство-бытие» разрешается через онтологическую аксиому – всякое бытие имеет свою энергию, и только у небытия её нет» [9, с. 285]. Проявление жизни и есть энергия существа, его деятельность, направленная к другому бытию. Бытия, объединяясь своими энергиями, остаются несводимыми друг к другу, неслиянными, так в любви «ничто не теряет своей индивидуальности; всё воспринимается как внутренне, органически связанное друг с другом» [9, с. 325].

В. Зеньковский увидел здесь близость учения о Павла стоическому витализму, одушевлявшему природу, а также идее Николая Кузанского о соотношении целого и частей, о единой основе разнообразия, давшим П. Флоренскому чувство космоса как живого целого. Однако сам философ неоднократно подчёркивал общечеловеческое значение терминологии и идеи энергийного единства, в восточном православии концептуально оформленной в паламизме. Обосновывая идеи единства космоса через учение об энергиях, П. Флоренский, скорее, следует духу паламитской метафизики бытия, выделяя два чувства, две идеи – единства и реальности творения, что в богословской лексике закрепляется в догмате творения, «дарования твари собственного и самостоятельного бытия» Богом-Любовью [9, с. 278].

Метафизика бытия П. Флоренского включает энергийное проявление Бога в любви и творении, как сообщение энергийных свойств бытийности. «Всё причастно иному миру, во всём иной мир отображает свой оттиск», энергии, светясь и переливаясь, перетекают из одних вещей в другие, «и каждая живёт во всех, и все – в каждой» [8, с. 14,12], – в этих образах философ стремится передать инту-

ицию энергийного единства, выраженную в непосредственной народной вере как проникнутость «всего всем». В «почвенности» этих представлений он ищет общие основания философских концепций космического энергетизма, магического мировоззрения, в котором «идея-сила-субстанция-слово» оказывается причиной бытия. И, пожалуй, не в меньшей степени, чем в идеях стоиков и Н. Кузанского, в этих выводах П. Флоренского прослеживается последовательное обращение к платонизму, стремящемуся уяснить способы связей и существования двух миров. Эту сторону метафизики П. Флоренского С.С. Хоружий определяет как расхождение с установками исихазма, вследствие её стойкого платонизма. Но при этом он отмечает стремление о. Павла «опереть на богословие энергий св. Григория Паламы» [10, с. 11] свою концепцию энергийного смысла и весь «энергийный» этап своей конкретной метафизики.

П. Флоренский, подобно В. Соловьёву, настолько синтетичен в своих философских исканиях, что вряд ли можно непосредственно выводить из определённых теоретических посылок его идеи, точнее, интуиции, основу которых составляло переживаемое в личном религиозном опыте. Философию он называет «умной медитацией жизни, претворяемой в текущее слово», которое не закрепляет пережитое, а лишь определяет, намечает основные узлы на познавательном пути. Возможно, отсюда исходит настойчивое стремление о. Павла закрепить «текущее слово» святоотеческой традицией: «Мне начало казаться, что необходимо отбросить всё своё и печатать одни только церковные творения. Может быть, это – единственный правильный путь, – путь прямого обращения к самой церкви» [9, с. 5].

В концепции энергийного единства П. Флоренского прослеживается линия, которая не была до конца последовательной

у самого Гр. Паламы, полемизировавшего с идеями платонизма и неоплатонизма об одушевлённости мира как органического и в то же время выведившего из мирового органического единства необходимость признания пронизанности его оживотворяющими божественными лучами. У о. Павла энергийность, рассматриваемая в рамках метафизики бытия, нередко принимает черты магизма, тяготеет к эллинизму. Вероятно, сказывается неотчётливость отдельных положений в той части философских построений, которая обращена к метафизике абсолютного, – предельно широкое понимание сущности Бога, включающее и его энергийные, по учению отцов восточной церкви, проявления («любовь как сущность Бога» и, здесь же, «любовь есть действие Бога»).

П. Флоренский использовал энергийный принцип не только при рассмотрении основ, скрепляющих мир в единое живое целое, но и в своих антропологических, гносеологических поисках, исходящих из его онтологии.

Энергийная символика учения о. Павла была близка А. Лосеву, в чьём творчестве усматривали и влияние Гуссерля, Гегеля, и сильное влияние учения В. Соловьёва о всеединстве, и платоновскую диалектику понятий «идея» и «вещь», и «перифраз» неоплатонизма. Но особо необходимо выделить родственную связь, преемственность символизма А. Лосева и православного учения об энергиях.

Философ опирается на принцип апофатизма (принцип непознаваемости, непостижимости сущности Бога путём положительных определений): сущность непознаваема, но проявляема, и «если сущность никак не является, то к чему нам такая сущность?». На этой послышке выстроено, по мнению А. Лосева, символическое мировоззрение: «сущность сама по себе непознаваема и именуема, а её выражение для иного – энергия сущности» [7, с. 145].

Пребывание сущности в ином есть меонизация. Когда энергия сущности и меон слиты в абсолютное тождество, единство, возникает энергийное всеединство тварного и нетварного. Однако это единство антиномично, в нём происходит повторение сущности, как в ином для самой сущности.

А. Лосев формулирует диалектико-антиномическую конструкцию, исходным постулатом которой становится паламитский тезис: «энергия сущности, отличная от сущности, неотделима от неё и составляет один факт с нею»; энергия сущности воплощается в ином, образуя наряду с фактом первосущности новые факты, на которых пребывает та же самая энергия сущности. Словом, факт (вещь) в некотором отношении оказывается абсолютно тождествен с энергией сущности, а значит, и с самой сущностью [6, с. 122]. Оговорка в «некотором отношении», относящаяся к характеристике тождественности вещи и сущности (энергии), позволяла выстроить иерархию энергийности, своего рода динамическую картину всеединства, исходящую из разной степени наполненности энергиями и разных форм энергийного выражения сущности.

Тезис «имя есть энергия» паламитского богословия был развёрнут А. Лосевым в формулу «слово есть энергия сущности». Весь космос представляется энергийным воплощением сущности в меональном, в инобытии. Философ постоянно подчёркивает апофатические основания своей концепции: «сущность сама по себе непознаваема и именуема», «сущность начинается с апофатического момента», «символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм». Энергийный символизм А. Лосева был укоренён в православном символическом реализме, для которого мир явленный – лишь единая прозрачная оболочка, отзвук, отблеск иного, скрытого мира абсолютных реальностей. Единство мира явлений с его внешней множествен-

ностью, раздробленностью заключено в его энергийности, в общности энергии.

Энергия сущности, проявившись в инобытии, становится уже не абсолютно единой, но разделяется на моменты-энергемы, несущие в себе всю общую энергию целиком. Символична и единая энергия, символично и разнообразие энергем, поскольку они есть «язык», на котором сущность говорит с инобытием. Имя, слово есть энергия сущности, поэтому имена-энергии соединены общей природой, проникают друг в друга, активно взаимодействуя, приращиваются. Иное по отношению к сущности: материя, меон не имеет самостоятельного бытия, поскольку не обладает энергийностью, но, будучи иноприродной средой для проявления в ней сущности, приобретает способность причинно-энергийного действия.

Если в святоотеческой традиции богословие энергии было, прежде всего, комментарием, уточнением к тринитарному догмату, то в паламизме, как замечает архимандрит Киприан, проблема сущности и энергии вскрывала «гораздо более важную проблему – отношение Бога к миру» [5, с. 314]. В русской религиозной философии эта проблема была осмыслена как взаимоотношение Бога и мира. У А. Лосева, очевидно, в силу сложившейся политической ситуации, сама концепция энергийного строения мира выстраивалась как символ в символе, в котором понятие *Бог*, несущее основную смысловую нагрузку, практически не упоминается, но является стержнем всей философской конструкции. Учение А. Лосева чрезвычайно сложно, многомерно и по постановке вопросов, и по принципам, способам их рассмотрения, поэтому вычленение из него одной лишь стороны – идеи энергийного единства и многообразия мира – безусловно, носит несколько вынужденный характер; – так тесно оно переплетено с идеями имени, эйдоса, логоса в его отличии от энергии, потенции,

мифа. Но именно у А. Лосева идея единого в своём энергийном выражении мира наиболее разработана, логически обоснована и принимает форму философской системы.

В метафизике С. Франка энергийный аспект единства мира не проявлен, отсутствует характерная терминология, опора на православное богословие энергий. Но так же, как и в паламизме, отправным пунктом является апофатический принцип, давший название главному труду философа «Непостижимое» – *непостижимое* не в силу ограниченности познавательных способностей людей, а *непостижимое* по своему существу, данности в некой метафизической форме «немного, молчаливого, несказанного знания» [11, с. 231]. Непостижимое, или металоогическое, единство связывает разные планы бытия и выступает как всеобъемлющее всеединство. Выделенный С. Франком момент самости определяет активное, динамическое начало в творимом, *целестремительном* бытии.

Самость, или непосредственное самобытие, открывается сама себе, уходит в свои глубины, как в шахту. Она несводима к элементам бытия, и в своей «последней глубине» она ощущает своё единство с абсолютным и сама имеет себя как абсолютное. Так выстраивается иерархия уровней всеединства, в которых самость есть «одно из всеединств», образующих «переплетающуюся или взаимно пронизанную множественность, т. е. как множественность в составе некоего, её объемлющего и пронизывающего единства» [12, с. 56]. Иллюстрацией к этому тезису становится физическая теория полей – «сил», пронизывающих материю, образующих с последней единое целое. «Силовой», энергийный момент С. Франк определяет через понятие трансцендирования, практически нигде прямо не употребляя термин «энергия». *Трансцендирование* – это выхождение за пределы себя, это динамизм, творческое делание, создающее онтологическую связь всеединств.

Энергийное происхождение этой концепции становится ещё более очевидным, когда С. Франк выходит на проблему существования Бога и божественного «иного»: «Божественное «иное» – это потенциальность, чистый стихийный динамизм, реальность в её отличии от того единства актуальности и потенциальности, которое составляет существо самого Бога» [11, с. 231]. Всякое «иное», или «вне», есть момент в составе самого Бога и имеет тождественную с ним природу. В богословии энергии эта мысль формулируется как единство Бога в его сущностном и энергийном модусах бытия, как *нетварность*, т. е. *одноприродность* энергий с сущностью. Однако если паламизм разделял метафизику абсолюта и метафизику бытия, то в концепции непостижимого произошло их резкое сближение: *одноприродными* в определённом смысле оказываются творец и его творение: в творении Бог не творит из ничего, а формирует из материала, который есть «иное самого Бога», которое сам Бог противопоставляет себе. Антиномия сущности и энергий Бога решается здесь через категории «вне» и «внутри» Бога, *противоположение* которых не имеет абсолютного смысла, поскольку обе выражают момент божественной полноты. Эта плотинская рецепция характерна для С. Франка, который писал о сознательно воспринятом им платонизме и неоплатонизме. Но к *сознательно воспринятому* он относил и мистическую христианскую литературу, например, *Корпус Ареопагитик*. И если прямого влияния паламизма С. Франк не испытывал в своём творчестве, то прямые параллели провести между ними возможно: источники, питавшие учение об энергиях и его философию, были во многом сходными.

Как бы далеко от святоотеческой традиции в некоторых своих выводах не отходил С. Франк – и это совершенно естественно для философа, – многое в его учении оказывается оригинальной версией апофатиз-

ма, энергетизма, символического реализма. Традиционными для восточнохристианской мысли оказываются основные задачи, сформулированные философом: о восприятии реальности Божества, о сущностном отношении Божества ко всему иному, о формах действия и обнаружения Божества в нас и в предметном мире. В сущности, эти вопросы лежали в основании всей христианской богословской и религиозно-философской мысли, различными путями шедшей к их решению, то пантеистически сливая Божество и мир, то деистически раскалывая их, то через символизм нащупывая живые связи между творцом и творением.

Символизм был наиболее существенной чертой православного учения об энергиях, в котором даже язык, его образность, поэтичность служили строгой богословской мысли: солнце и его лучи символизировали сущность и энергии Бога. И когда философ в XX в. излагает свою концепцию, не столько прибегая к использованию научного аппарата, сколько к поэтическим аналогиям, это в общем ряду его рассуждений воспринимается как рецепция символического реализма отцов церкви. «Есть сходство между символом и тем, что он символизирует, просвечивание Непостижимого и Несравнимого в конкретном облике всех явлений и сторон бытия, несказанный намёк на Незримое и Неуловимое, о чём говорит нам всё зримое и уловимое, – пишет С. Франк. – Безусловное бытие есть отображение и символ своего первоисточника – Божества, которое его объемлет и пронизывает» [11, с. 463]. Возникает паламитский образ пронизанности мира лучами Божества, отблесками его света, наполняющими мир жизненными творческими силами, объединяющими мир в живое единство.

Метафизика «инога» в концепции всеединства другого русского философа Л. Карсавина внешне приближена к взгля-

дам С. Франка. В ней есть и понятие *абсолютного всеединства*, и *потенциального, целестремительного*, или *стяжённого*, есть и *непостижимое*, и *символ*, через который открывается *всеединое*, но все эти моменты сближения не развиваются в едином направлении, каждый получает свой путь. Если у С. Франка энергийный аспект всеединства при его терминологической невысказанности присутствует как некая внутренняя идея, наполняющая глубинным смыслом философские построения, то Л. Карсавин в своей метафизике «освобождается» от всякой «необоснованности», т. е. от «таинственных трансцендентных сил, как бы их не называли: душою, разумом, энергией или ещё как-нибудь» [4, с. 87]. Все эти «таинственные» силы включены им в главную самодостаточную категорию «всеединство», поэтому тема «божественной» стороны в мире решается им в духе пантеизма: Бог присутствует не в творящих факторах, а в самих фактах мира.

Опасность пантеистического уклона в вопросе об отношении Бога и мира преодолевается в православном учении об энергиях через выделение двух модусов бытия Бога — в сущности и вне её, в энергиях, что подразумевало разделение метафизики на два аспекта: 1) связанный с абсолютно непостижимым и 2) относящийся к его проявленности в мире. В русской религиозно-философской мысли второй аспект решался крупнейшими её представителями в духе сложных конструкций, в которых энергийное единство зачастую принимало почти персонифицированный характер Души мира, Премудрости Божьей, или Софии. Идеи единства мира приобретали в метафизических исканиях С. Булгакова, Е. Трубецкого, П. Флоренского, Н. Лосского, Л. Карсавина – у каждого своеобразно, – энергийное обоснование, ставшее сущностной особенностью русской религиозной философии XX в.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Путь, 1917. – 415 с.
3. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. – Париж: YMCA-PRESS, 1980. – 389 с.
4. Карсавин Л.П. Философия истории. – Берлин: Обелиск, 1923. – 306 с.
5. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – Париж: YMCA-Press, 1950. – 425 с.
6. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. – 1-е изд. – М.: Изд. автора, 1927. – 287 с.
7. Лосев А.Ф. Философия имени // Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 272 с.
8. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. – № 3. – Сергиев Посад, 1909. – С. 6-16.
9. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. – М.: Правда, 1990. – 427 с.
10. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – 478 с.
11. Франк С.Л. Непостижимое. Соч. – М.: Правда, 1990. – 405 с.
12. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – Париж: YMCA-Press, 1956. – 214 с.

УДК 1(091); 165.42; 165.43; 165.5

Неганов В.В.

Московский университет МВД России

К ВОПРОСУ О ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ

V. Neganov

Moscow University of Ministry of Internal Affairs of Russia

TO THE ISSUE OF HUMAN COGNITIVE ABILITIES IN THE PHILOSOPHICAL TRADITION OF CAPPADOCIAN SCHOOL

Аннотация. В статье проанализирована и систематизирована философская полемика о происхождении человека и его познавательной способности в творениях мыслителей Каппадокийской школы. Представлен комплексный анализ проблемы познавательной способности человека с учетом её исследования в философских системах античности и раннехристианского наследия. По мнению автора, учение каппадокийцев о человеке является способом согласования вопросов разума и веры, совокупным исследованием мира и человека.

Ключевые слова: философия, человек, метафизика, разум, вера, познание, каппадокийцы.

Abstract. The article systematizes and analyzes the philosophical debates about the origin of man and his cognitive ability in the works of the thinkers of Cappadocian school. The author comprehensively analyzes the problem of cognitive abilities of man in the light of its research in the philosophical systems of the antiquity and the early Christian heritage. According to the author, the teachings of the Cappadocians about a person is a way to harmonize the issues of reason and faith, a combined study of the world and man.

Key words: philosophy, human being, metaphysics, mind, faith, knowledge, the Cappadocians.

Проблема познания, самопознания и познавательных способностей человека во все времена развития философской мысли являлась и является актуальной во всём спектре философских систем. Вне зависимости от принадлежности того или иного философа к каким бы то ни было философским направлениям и традициям данная проблема рассматривается или исследуется в том или ином масштабе. В связи с этим предпринятый нами анализ, обзор и интерпретация философских идей и проблемы человеческого познания в традиции Каппадокийской школы небезынтересен не только в историческом, но и в современном контексте. Совместная литературная деятельность учителей Древней Церкви в полной мере позволяет говорить о Каппадокийской философской школе как об особом явлении в истории «золотого века» патристики.

В IV в. происходил интенсивный процесс «трансфигурации ойкумены христианской империи» [13, с. 655]. Распространение христианства выводило вопросы церковной жизни и в сферу общественных интересов. Повсеместное проникновение евангельских текстов и их различные интерпретации не могли не породить разные толкования и ереси. Вопрос об интерпретации текста Священного Писания был основным в период становления всей патристики. Наличие больше чем одного уровня толкования признавалось очевидным, поскольку иначе оказывались потерянными для христианской религиозной мысли «целые пласты ветхозаветных библейских повествований» [13, с. 15]. Осмысле-

ния требовали слова Христа Спасителя: «Ибо истинно говорю вам: доколе не преидет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не преидет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5, 18) [2]. Вопрос о том, что можно считать учением церкви, а что является частным философским мнением, имел первостепенное значение, так как от ответа на этот вопрос зависит спасение человека, которое находится в непосредственной зависимости от познания Истины. Проблема истины рассматривалась в нескольких аспектах: как соответствие человеческого мышления реальности, что является целью философских и научных поисков, как раскрытие реальности или обнаружение бытия. Истина открывается, если человек свободно выходит навстречу тайне Бытия; по Библии, истинно то, что исходит от Бога и утверждается Им в жизни и делает человека подлинно свободным: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8, 32) [2]. Таким образом, истина достигается в правильных отношениях с Богом и ближними. Быть в истине – значит «быть в мире с Богом, быть верным Его Завету и любить Бога и ближнего» [3, с. 90]. Антропология проявляется и как часть христианского учения о спасении (сотериологии), поскольку Иисус Христос как Богочеловек является истинным Богом и истинным Человеком, воспринявшим всю полноту человеческого естества, кроме греха. Человеческая и Божественная природы Иисуса Христа позволяют утверждать, что антропология является необходимой составной частью христологии. Антропологическая проблематика, безусловно, важна не только для богословия, но и для всей полноты знания о мире и человеке.

Получив образование в Афинах, великие каппадокийцы связали достижения христианской богословской мысли с традицией античного философствования как поиска ответов на самые глубокие вопросы, которые может задавать человек. Об-

щественная и литературная деятельность Каппадокийской школы осуществлялась в парадигме острого идейного противостояния с арианством, получившим в середине четвертого века официальную поддержку властей Римской империи. Представители Каппадокийской школы стали идейными вдохновителями новоникейского движения и заложили основы «каппадокийского синтеза», избирательно применяя в своих богословских построениях, в том числе, и методы платоновской идеалистической диалектики. Характерной особенностью метода отцов Каппадокийской школы является поиск точных формулировок догматов православной веры: было необходимо «направить свободу мысли в русло положительного раскрытия истин веры путём чёткого определения границ того, что в принципе доступно для рационального осмысления» [13, с. 655–656]. По мнению В.И. Несмелова, «с признанием точности и неизменности догматических формул научное раскрытие содержания догматов нимало не исключалось, а только получало более правильное и сообразное с делом направление. Разум по-прежнему мог раскрывать содержание веры, но уже не мог по своему произволу исказить и колебать его, потому что в неизменной формуле вера приобретала себе прочное ручательство от всяких покушений на её точность и истинность со стороны человеческой любознательности» [9, с. 107].

Одной из сквозных тем в учении каппадокийцев является тема Богопознания и его гносеологических предпосылок. Теория познания каппадокийцев имеет связи со стоической и аристотелевской гносеологией и характеризуется отрицанием доопытного знания (Климент и Ориген не утверждали его наличия), а также активным применением силлогизмов в построении аргументации и верой в то, что при проповеди духовных истин всем народам на любом социальном уровне миссионер мо-

жет использовать «общие представления» (κοινὰ ἔννοιαι). Св. Василий Великий, вслед за Филоном, Климентом и Оригеном, определяет мудрость как «знание вещей Божественных и человеческих, и их причин» [13, с. 550-552].

Если говорить об эстетическом «сочувствии» Бога и Его создания, то оно имеет место не со стороны видимых тварей, а со стороны внутреннего содержания души, когда её, словно храм, наполняет Святой Дух, и она становится, в некотором смысле, выше всей природы и самой себя. Именно эта идея является сквозной в трактате св. Григория Нисского «О девстве» [6], за платоническим языком которого нельзя не увидеть христианской постановки вопроса. Сначала, по замыслу каппадокийцев, «нравственное состояние человека делает его более или менее восприимчивым к изучению природы и пониманию Писания с её помощью» [14, р. 49]. Затем «человеческая мысль должна остановиться на границе творения» [8, с. 24]. Расчищен путь для познания человеком самого себя, и эта цель так высока, что «ни одно из чудес мира не становится пред нею первым» [7]. Здесь ум теряет способность к привычной деятельности, так как не может познать своего происхождения. «Поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту неприступной природы» [7]. Василий Великий пишет: «Дай уму своему идти, сколько хочет, и простирается выше и выше; потом найдёшь, что ум, после тысячекратных скитаний и после напрасных усилий, опять возвращается к самому себе, потому что не может оставить начало ниже себя. Поэтому всегда оказывается, что начало простирается далее мыслимого и обширнее его» [8, с. 25]. Кроме всего, что познаваемо в мире, остаётся ещё тайна происхождения мира и человека, указующая

на Бога. Богопознание в Александрийской школе осознавалось в качестве основной цели, а в Новоалександрийской школе, западном греко-римском и негностическом ортодоксальном сирийском богословии основная цель – спасение. Основанные на призыве Христа «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32) [2], эти цели, «при правильном построении христианской сотериологии, оказывались идентичными» [13, с. 550].

Ветхий Завет, основывая богопознание преимущественно на внешних проявлениях силы Бога во Вселенной, удивлялся величию человека не самому по себе, а в перспективе его ничтожества. «Когда взираю я на небеса Твои – дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, то что́ есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честию увенчал его» (Пс. 8, 4-6) [2]. Ни одна стихия не могла сравниться с человеком по своей кратковременности и, следовательно, по своему несоответствию Богу. «Человек подобен дуновению; дни его – как уклоняющаяся тень» (Пс. 143, 4) [2]. «И на него-то, – недоумевал Иов, – Ты отверзаешь очи Твои, и меня ведешь на суд с Тобою?» (Иов. 14, 3) [2].

По мнению каппадокийцев, «исследование христианских истин, заключённых в Библии, требует работы верующего разума над усвоением Священного Предания Церкви, которая предполагает вовлечение культуры как основы любой интерпретивной деятельности». Это «воцерковление культуры и христианизация разума во всех его проявлениях, которые ровно настолько законны и приемлемы, насколько способны к подлинной христианизации». Этим оправдывается эклектическое привлечение философского материала к построению богословия, «не оставляющее языческим системам их собственного содержания. Говоря о «заимствованиях» отцов Церкви

из греческой философии, мы должны отдавать себе отчёт в том, что сами они не признавали этих «заимствований», кроме «литературно-риторического» уровня [13, с. 551-552].

Богословская антропология не есть «сухая теория», но включает «опытное Богопознание»: при этом духовное предание не осуществляется в ущерб строгой богословской логике. Предметом христианской антропологии является личность в её отношении ко всей полноте бытия, поэтому важны вопросы о том, что свободно и что обусловлено в человеке. Христианское учение о человеке, или христианская антропология, исходя из евангельского и святоотеческого наследия, рассматривает человека как венец творения, в единстве его бытия: начиная с сотворения Богом, через грехопадение, смерть, восстановление во Христе, будущее телесное воскресение и бессмертие, позволяя увидеть истинную цель его жизни – преображение во Христе, соединившим в Себе полноту Божественного и человеческого совершенства, чтобы «подобным исцелить подобное» [7]. На основании этого учение о здоровом (исцелённом) человеке вполне обоснованно может быть названо *христологией* [1, с. 137-138]. В соответствии с целью бытия человек как существо тварное призван к уподоблению своему Творцу через свободный разумный подвиг воли: *«Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»* (Мф. 5, 48) [2]. Несмотря на утверждение полной непознаваемости Бога, стремление к Богопознанию не угасало в Ветхом Завете. *«Итак, познаем, будем стремиться познать Господа, – призывал пророк Осия, – как утренняя заря – явление Его, и Он придет к нам, как дождь, как поздний дождь оросит землю»* (Ос. 6, 3) [2]. В книге Иова утверждается: *«Вот, Бог велик, и мы не можем познать Его <...>»* (Иов 36, 26) [2]. Однако в конце Иов говорит: *«я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят*

Тебя» (Иов 42, 5) [2]. Таких антиномий в Библии множество. Первые проповедники Нового Завета стремились истолковать призывы древних пророков к Богопознанию. Апостол Павел представлял это так: *«... для познания тайны Бога и Отца и Христа»* (Кол. 2, 2) [2], которое совершается через Сына, ибо в Нём *«сокрыты все сокровища премудрости и ведения»* (Кол. 2, 3) [2]. Апостол Иоанн Богослов уточнял, что единственный путь такого познания – соблюдение заповедей Христа: *«А что мы познали Его, узнаём из того, что соблюдаем Его заповеди»* (2, 1 Ин. 2, 3) [2]. И тут же он удостоверял «отцов» христианской общины в том, что они *«познали Сущего от начала»*, и отроков – в том, что они *«познали Отца»* (1 Ин. 2, 13) [2].

Познание в учении каппадокийских отцов в большей степени принадлежит субъекту, чем объекту. Поскольку «понятия речи и мышления человека отражают лишь качества», но не сущности вещей, мудрость никогда, без помощи Божественного Откровения, не достигает адекватного видения реальности. Человеческое мышление может лишь более или менее приближаться к истине, так как мир не иллюзорен и имеет некоторые ориентиры. Источниками мыслей человека являются: 1) мир ангельский, который сообщает душе адекватное знание, по мере её стремления к Богу; 2) мир демонический, в котором злые духи обманывают душу, пользуясь тем, что люди «немоцны по плоти»; и 3) человеческое естество, которое, будучи повреждённым и тленным, держит душу в неведении относительно её собственной природы и тем способствует заблуждению, хотя и сообщает некое познание о внешних явлениях. Борьба за истину – это «борьба против своего собственного мнения: чтобы восторжествовали в уме «помыслы Божии», нужно «разорить помыслы человеческие»» [13, с. 552 - 553].

Самопознание каппадокийцы понимали как сложнейшую из наук [8, с. 26]. Преуспе-

вание в ней было бы и вовсе невозможно для человека, если бы не милосердие Божественного Логоса, Который «обнищал ради нас». Каппадокийцы отчётливо понимали Боговоплощение не как нормальное восхождение человеческой природы на ступеньку божественного, а как властное воздействие Божества на эту природу. «Домостроительство спасения», по Василию Великому, есть то, что наиболее показывает сверхъестественную силу Логоса. «Ибо это – величайшее доказательство силы, что Бог возмог быть в человеческом естестве. Силу Слова Бога не столько доказывает создание неба, земли, моря, воздуха, произведение величайших стихий, и всё, что ни представим премирного и преисподнего, сколько домостроительство вочеловечивания и снисхождение к уничиженному и немощному человечеству» [8, с. 27]. Св. Амфилохий Иконийский выразил эту мысль максимой: «чего не делает природа, то совершает сила» [12, с. 234], подразумеваемая под «природой» человечество, а под «силой» – Божество. Полемика каппадокийских учителей с Евномием, который утверждал одновременно логическую познаваемость Бога и Его совершенную непричастность человеку по природе, имела прежде всего сотериологическое основание [8, с. 27]. Защитники Никейского символа веры были воодушевлены идеей воздействия на человека благодати, то есть освящающей силы Творца, вплоть до обожения. Телеология происхождения человека возводит к Богопознанию, по мысли каппадокийцев, разнообразными путями, тем самым охватывая религиозно-философским смыслом всю человеческую жизнь. Поэтому они уделяли внимание таким аспектам антропологии, которые нередко совершенно выпадали из поля зрения платонизма, как излишние. Так, сочинение св. Григория Нисского «Об устройении человека» представляет собой краткую энциклопедию по эллинистической антро-

пологии: в ней рассматриваются проблемы сна и бодрствования, различные расстройства организма, зевота, физиологическая природа смеха. Данные проблемы поднимаются с одной единственной целью – исследовать связь души и тела и показать, что «одна и та же причина существования души и тела» [7]. Эта причина – премудрая Божественная воля, о действиях которой говорит Библия: «и создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7) [2]. С точки зрения платонических симпатий, для каппадокийцев могло быть досадным то, что человек изначально создан в теле, которое не имеет прямой связи с образом и подобием Бога: «Боговидному в душе присуще не то, что есть в нашем сложении текущего и преходящего, а то, что в нем есть постоянного и самотождественного» [7]. Григорий Нисский учит, что личность есть «избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы», возможность свободно себя определять с помощью воли. «Цель свободы, – объясняет Григорий Богослов, – в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает» [5]. Личные существа – «апогей творения», так как «они могут по своему свободному выбору и по благодати стать богом» [5]. Бог сотворил человека «животным, получившим повеление стать богом», – Слово Василия Великого, на которое ссылается Григорий Богослов [5]. Существует парадокс: человек способен к падению в самом своём величии – способности стать богом, но без этой способности пасть нет и величия. Свобода человека исходит от всемогущества Бога, не нарушающего, не воздействующего на неё силой, но благодатно направляющего (при синергии Божественной и человеческой воли) к спасению. Важным фактом христианской антропологии является антиномия абсолютности воли Бога и свободы нравственного само-

определения человека: согласование положений, что всё зависит от Бога, и всё зависит от человека, было «всегдашней задачей богословов и христианских философов, вызывающей множество разных решений и споров, иногда обострившихся до вероисповедных разделений» [1, с. 146-147].

Капподакийцев отличает столь высокий уровень дисциплинированности по отношению к тексту Библии, что они не допускают иной интерпретации. «Мне не кажется, что <...> учащие, что государство душ старше, чем жизнь в плоти, – пишет св. Григорий Нисский, несомненно имея в виду Оригена, – очистились от эллинских учений, наговоривших им басен о перевоплощении» [7]. Наличие души в теле есть факт, от которого нельзя избавиться одной теорией метемпсихоза, несостоятельность которой каппадокийцы часто берутся доказывать. Григорию Нисскому, с его идеалистическими устремлениями, остаётся только анализировать, зачем человек создан таким, а не уподоблен бесплотным духам. По мнению Ф.С. Владимирского, св. Григорий Нисский решает проблему соединения души и тела с помощью неоплатонической концепции материи как агрегата бестелесных качеств, практически не имеющего собственной субстанциальности [3, с. 327]. Такой взгляд на вещество был развит не только Плотинем, но и Оригеном. Однако если для Оригена тело есть средство исправления души, то для каппадокийцев оно служит реализации предназначения человека быть хозяином космоса. Причина телесности видится каппадокийцам в единстве человека с материальным миром, также созданным с определённой целью. Жизнь на земле дана человеку – его духовной личности – как испытание того, пребудет ли он в добре. Бесплотным духам не свойственно испытывать влечение к материи – Григорий Нисский смеётся над концепцией эллинов (имея в виду известное изречение Эмпедокла), согласно

которой дух может пасть настолько низко, чтобы перевоплотиться в куст, а куст – снова настолько возжелать духовного, чтобы поменять свойственную себе природу на разумную [3, с. 327]. Человек подвержен страстям, имея плоть, этот «охлаждающий огонь», способный угасить горение духа [4, с. 53]. Дав волю страстям и прельстившись удовольствием, он впадает в грех. Но тело не является ни непосредственной причиной, ни, тем более, последствием этого печального события. Даже Ориген, разделявший платоническую концепцию первоначальной духовности всех разумных созданий, писал, что «телесность сама по себе, по своей природе, не связана с грехом, – этим источником и корнем нечистоты (μαρῳτέρα)» [10]. Оно может оказаться благом и совершенным, если выбор сделан в пользу добра. Систематического ответа на этот вопрос, в чём заключается совершенство тела в последнем случае, у каппадокийских отцов нет. Райская жизнь, отмечает св. Григорий Нисский, явно предназначена не для телесных наслаждений [7], однако для него не менее важна защита учения о полном телесном воскресении: «Боговидному в душе присуще не то, что есть в нашем сложении текущего и преходящего, а то, что в нем есть постоянного и самотождественного» [8, с. 60]. Он полагал, что при определённых условиях тело может служить духу, как специально для этого предназначенный инструмент. Вместе с душой они сопряжены для того, чтобы человек царствовал над тем миром, в котором он создан, а этот мир доставлял ему необходимые для жизни блага [7]. Эта идея не была внесена в каппадокийское богословие самим Григорием Нисским. Василий Великий отмечал, что прямое положение тела, свойственное человеку, свидетельствует о его царственном предназначении [8, с. 29]. Животные обращены к земле, так как она доставляет им пропитание. Их пасть не может служить органом речи, как челове-

ческие уста, потому что приспособлена к перемалыванию грубой пищи, требующей массивных челюстей. Человек же, как будто дитя всей природы, ожидает от неё готовых даров. Его руки свободны для ремесла, язык – для выражения мысли, а глаза могут быть обращены к небу [7]. Святой Григорий Богослов также толковал *Шестоднев* с этой точки зрения. Последовательность дней творения объясняется не тем, что Бог был неспособен произвести всё одновременно, а тем, что выстраивалась определённая иерархия, подобно оформлению царского входа. «Если же последним явился в мир человек, почтенный Божиим рукотворением и образом, то сие нимало не удивительно: ибо для него, как для царя, надлежало приготовить царскую обитель, и потом уже ввести в нее царя в сопровождении всех тварей» [5]. В целом тело человека устроено «для пользования словом» [7]. Во всех его членах следует искать целесообразность высшего, Божественного происхождения. По мнению Платона, тело человека творили *dii minores*, или самостоятельные агенты Божественной силы. Это, в глазах платоников, снимало с Высшего Бога ответственность за несовершенство земной природы [11]. Христиане признавали сходство картины миротворения в Тимее и Книге Бытия, однако ясно видели также различия [5]. В силу этого разумная часть души, то есть ум, «по неизреченному логосу срастворения (κατὰ τὴν ἀνακράσεως λόγον) равнозначно прикосновен каждому члену» [7].

Василий Великий утверждает, что для познания собственной природы человеку «потребна некая высшая мудрость, посредством которой каждый [человек] познаёт себя, каков он» [1, с. 142]. Григорий Богослов, видя в человеке, являющимся смешением двух природ, образец высшей мудрости и великолепия, связь видимой и невидимой природы, утверждает, что он должен «от всего собрать себе единый плод –

Бога, Который есть истинная жизнь» [1, с. 143].

Итак, по нашему мнению, при помощи Откровения философия достигает лишь относительных высот богопознания, так как философия не сообщает истинного богопознания, но ей принадлежат верные интуиции о мироздании. Все понятия, которые человеческий разум, погружённый в созерцание через веру, может составить о Боге, являются как бы «письмом тенью (σκιαγραφία)», то есть символами. Вместе с тем каппадокийцы признавали возможность естественного богопознания, трактуя его, прежде всего, как врождённую любовь к Богу. Здесь они опирались на платоническое учение о душе, но исходили, скорее всего, из библейского утверждения: «вся к Тебе чают» (Пс. 103, 27) [2]. Любовь к Богу не могла бы стать заповедью, если бы не была созвучна природным устремлениям первоначальной души. Но это фундаментальное чувство омрачено и искажено первоначальным грехом. Человек любит Бога не той любовью, какой Бог любит человека – человеческая любовь носит характер корыстной заинтересованности, останавливаясь на дарах благодати, но не устремляясь к её Источнику. Лишь осознание человеком его собственной глубокой порочности позволяет ему очистить любовь от этих недостатков. Любовь к Богу «чистым сердцем» завершает познание, служит его последней целью. Здесь ум не отделяется от сердца, знание – от веры. Они диалектически возвращаются друг к другу на новых уровнях духовного роста. Таким образом, любовь к Богу включает в себе не только этический и мистический, но и гносеологический смысл [13, с. 553-589].

Таким образом, на основании систематизации и комплексного анализа философской полемики о происхождении человека и его познавательной способности в творениях мыслителей каппадокийской школы, с учетом её исследований в философских

системах античности и раннехристианского наследия, нами показано, что учение каппадокийцев о человеке действительно является способом согласования вопросов разума и веры, совокупным исследованием мира и человека.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Байдакова М.Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2008. – 233 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические / В русском переводе с параллельными местами и словарём. – М.: Российское библейское общество, 2001. – 1312 с.
3. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей// Немезий Эмесский. О природе человека. – М.: Канон + РООИ “Реабилитация”, 1998. – С. 176-456.
4. Григорий Богослов. Слово 10. О человеческой природе// Григорий Богослов. Собрание творений: в 2-х томах. Т. 2. – Минск: Харвест, 2000.
5. Григорий Богослов. Творения. В 2 томах. Том 1. Слова. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе.) – 898 с.
6. Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма// О девстве. – М.: Сибирская Благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе.) – 336 с.
7. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. – СПб.: Аxioma, 2000. – 224 с.
8. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
9. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб.: ЦИОР, 2000. – 652 с.
10. Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб.: Библиополис, 1996. – 798 с.
11. Платон Афинский. Тимей// Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 3// Перевод С.С. Аверинцева/ Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – С. 421-501.
12. Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II-IV веков. – М.: Сергиев Посад, 2004. – 744 с.
13. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: Изд-во УРСС, 2006. – 1008 с.
14. Callahan J.F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology// In: *Dumbarton Oaks Papers*. 12. – Cambridge, 1958.

УДК 1(091)

Шевцов А.В.

*Московский авиационный институт
(национальный исследовательский университет)*

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ФИЛОСОФИИ М.И. КАРИНСКОГО

A. Shevtsov

*Moscow Aviation Institute
(National Research Center)*

THE PROBLEM OF TRUTH IN M.I. KARINSKY'S PHILOSOPHY

Аннотация. В статье исследуются вопросы, связанные с изучением некоторых проблем теории истины в наследии русского философа и логика М.И. Каринского (1840–1917), который представлял духовно-академическую философию и науку. Каринский занимался преимущественно логикой, которую видел как теорию познания действительности, искал истинные пути вывода для философии, разработал теорию вывода в докторской диссертации «Классификация выводов» (1880), отдавал приоритет индуктивному познанию. Философ также разработал учение о познании «самоочевидных истин», которые у него оказывались доступными интеллектуальному созерцанию, обобщающими действительные сущности опыта. Таким образом, характер учения Каринского расценивается не только как чисто логический, но и со своей компонентой онтологии. Онтологическая логика в трудах философа развивалась в логико-гносеологическое и историко-философское направление.

Ключевые слова: философия М.И. Каринского, действительность, истина, самоочевидная истина, логика, гносеология, индукция, дедукция, силлогизм.

Abstract. The article considers the problems of truth theory in philosopher and logic M.I. Karinsky (1840–1917) who represented spiritual-academic philosophy and science in Russian. Being the main subject of Karinsky's investigation logic was conceived as the theory of cognition. The philosopher researched the methodology of true conclusion and elaborated the theory of conclusion in his doctoral thesis (1880) giving priority to inductive methods of cognition. Karinsky was also the author of the doctrine of self-evident truth cognition which could be approached through intellectual contemplation and summarized the essence of real experience. Thus, Karinsky's theory can be viewed not only as purely logical but having its own ontology. Ontological logic in Karinsky's works was developed into logical-epistemological and historical-philosophical trend.

Key words: M.I. Karinski's philosophy, reality, the truth, self-evident truth, logic, epistemology, induction, deduction, syllogism.

Проблема истины – одна из важнейших гносеологических проблем – активно разрабатывалась представителями духовно-академической философской традиции XIX в. Особое место гносеологической проблематики в философских построениях профессоров философии духовных академий проистекает из их основной теоретической установки на включение разума как рациональной способности человека в структуру религиозного сознания. Приоритетный интерес авторов духовных академических трудов к проблемам гносеологии объяснялся также стоящими перед ними профессиональными задачами. Повышение уровня преподавания философских дисциплин в духовных академиях предполагало систематизацию и формализацию философских представлений ака-

демистов, приведение их в соответствие с классической структурой философского знания. Наличие серьёзных теоретических разработок в области гносеологии ещё раз свидетельствует о том, что духовно-академическую философскую мысль можно определить как профессиональную, «школьную» философию, поскольку именно для профессиональной философии всегда было характерно углублённое внимание к гносеологической проблематике [7].

Положение о наличии в познании «самодостоверных истин» имело принципиальное значение для духовно-академической философии. В конце XIX в. эту проблему весьма успешно разрабатывал М.И. Каринский (1840-1917), чьи высказанные в ходе полемики с Александром Введенским критические рассуждения, направленные против априоризма Канта и позитивистской философии, получили широкий общественный резонанс в русской философской мысли.

Место М.И. Каринского в истории русской философии долгое время считалось недостаточно определённым – в силу приоритета логической составляющей его теории познания его относили в большей степени к логикам, чем к философам. К тому же он принадлежал к духовно-академической школе, что также явилось причиной незаслуженного забвения его гносеологических идей. В советский период концепция Каринского излагалась, как правило, в изданиях, посвящённых истории логики [6, с. 95-99]. В то же время необходимо учитывать тот факт, что в духовно-академической традиции логика считалась философской дисциплиной и была тесно связана с гносеологией. Одной из важнейших точек пересечения логических и собственно гносеологических исследований в духовно-академической философии выступала проблема истины.

Михаил Иванович Каринский родился в 1840 г. в Москве в семье священника,

служившего в церкви Петра и Павла при Мариинской больнице. Семья Каринских проживала там же, в жилом корпусе, где как раз тогда жила семья Достоевских (улица Божедомка, ныне Достоевского, дом 4)¹. М.И. Каринский учился в духовной семинарии, затем, в 1864 г., закончил духовную академию. В 1869 г. он был приглашён преподавателем в Санкт-Петербургскую духовную академию, и с этого времени его педагогическая и научная деятельность была связана в большей степени с Санкт-Петербургом, чем с Москвой: он читал философские курсы в СПбДА и на Бестужевских курсах.

В то же время свою диссертацию «Классификация выводов» (1880) он защитил в Московском университете. Каринский написал не очень много работ (21), его тексты посвящены истории философии, онтологии, логике, теории познания. Он также вёл редакторскую деятельность, в частности редактировал первый перевод на русский язык Целлера (1886) [8, с. 342]. При этом все его произведения характеризуются глубиной понимаемых проблем, тонким, блестящим анализом. М.И. Каринскому принадлежали весьма оригинальные выводы в отношении современной ему философии. В своих статьях и исследованиях он демонстрирует широкий охват и фундаментальное понимание существенных философских проблем – познания, истины, метода.

М.И. Каринский разработал учение об идеях и истине в познании, которое им было развёрнуто не только в «Классификации выводов», но и в последующей работе «Об истинах самоочевидных» (1893). Главной темой логико-гносеологических исследований Каринского являлась проблема «самоочевидных истин», раскрываемая мыслителем в цикле статей-этюдов под общим названием «Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах очевидных». Первая работа Каринского, в

¹ (ЦИАМ.) Ф. 229. Оп. 4. Д. 1633. Л. 2.

которой представлена разработка проблемы самоочевидных истин, была посвящена критике Канта, что вызвало острую и интересную полемику по этому вопросу между ним и Александром Введенским. Статьи, опубликованные в ходе этой полемики, являются существенным вкладом обоих мыслителей в развитие русской логической культуры.

В работах Каринского проводилась мысль о том, что в опыте познания человек обнаруживает такие истины, которые очевидны сами по себе и поэтому не требуют никакого предварительного вывода; они также и *беспредпосылочные*, то есть *аксиомы*. Этими истинами разум человека владеет как аксиомами. Существенным было и понимание истины в онтологическом смысле как бытия действительной вещи, которое в свою очередь воспринимается в собственной самоочевидности предмета. У Каринского не только действительны предметы восприятия, но и само содержание этих восприятий действительно. Как сами вещи действительны, так и их восприятие в предмете сознания также действительно. Но вещь и идея этой вещи, её эйдос, действительными были у Платона, который полагал действительность не только за самой вещью, но также и за её идеей. Каринский трактовал истину подобно Платону: истина соединена с бытием данного предмета, а значит, она есть самоочевидная действительность и вещи данного предмета.

Один из недостатков кантовской философии, по Каринскому, состоял в том, что сам Кант ввёл в неё лишний слой понятий, на которых построил некую «вторичную» реальность. Именно из неё, как посылка (явление как посылка), строилась теория, которая апеллировала уже не к самой вещи, а к явлению. И, конечно, удивительно, что Каринский нигде не называл появившийся новый философский термин «феномен». Хотя создаётся впечатление, что философ

иногда, как бы заочно, вёл полемику с Гуссерлем, только не называл его прямо, очень тщательно переводил все смысловые коннотации, связанные с философской рецепцией этого термина, но используя вместо «феномена» его русский эквивалент – аналог «явление».

М.И. Каринский рассматривал в своём учении об истинах не только проблему определения истинности, например, в суждениях (для этого он подверг проверке априоризм Канта), но также и проблему некоей «расшифровки» записи истинного предложения, когда можно признать за предложением, за значением предложения фактическую истинность. Чтобы прояснить вопрос об истинности суждений, Каринский построил логическую систему, «насытил» её онтологическими смыслами и в итоге пришёл к характерному для духовно-академической традиции онтологическому пониманию истины. Как представителю духовно-академической философии, Каринскому необходимо было представить процесс познания как богопознание; соответственно, учение об истинах в познании должно было предварять богопознание.

Как справедливо утверждает И.В. Цвык, «духовно-академическая теория истины представляет собой попытку соединить гносеологические разработки западно-европейской философии с традиционно-православным, христианско-платоническим истолкованием истины как вечной несотворённой» [7, с. 262]. Нечто похожее обнаруживается в западной философии, но у тех мыслителей, которые исследовали проблему истины в свете платонической философии. Наиболее близко соответствовало этому идеалу учение Германа Лотце, лекции которого слушал Каринский, находясь в Геттингене на стажировке (апр. 1871 г. – апр. 1872 г.) [4, с. 167]. Учение Лотце, который своими идеями «Микрокосма» привлекал слушателей, было развитием философии Платона; Лотце писал

огромную, захватывающую дух картину мира идей как истинного мира. В том же учебном году лекции Лотце слушал также будущий математик и логик Готлоб Фреге, который впоследствии преобразовал свою концепцию, добавив в неё существенную онтологическую компоненту.

Также в данном аспекте очевидного или косвенного влияния на философию Каринского системы Лотце возможно говорить, если вспомнить мнение о теории Лотце и Гуссерля [5, с. 18, 59]. В статье «Явление и действительность» (1878) Каринский предложил такое разрешение проблемы явлений: «человек, говорят, познаёт только явления... но которые суть «многосмысленны», поскольку употреблялись в разнообразных метафизических системах» [3, с. 29]. Человек в обычной ситуации руководствуется обычными же соображениями, которые говорят ему, что те же самые предметы, «которые даны ему в его же восприятии... и суть именно та независимая, <непосредственная> от его способности восприятия вещь, которая действует на него, как и на других людей, и действие которой сопровождается в его душе восприятием» [3, с. 29] – то есть абсолютно одинаково. В рамках науки эти выводы объявляются иллюзиями, так как научное знание уже по самому своему исходному принципу суть открытия и обнаружения чего-то нового. Между тем в наследии механистической картины мира нового времени, в плане обнаружения за внешним покровом вещей скрытых «машин», единственное знание видит, уже по самой своей сути, «узревает» те скрытые сущности, которые якобы не видны невооружённому глазу. Итак, содержание восприятия сознания Каринский назвал «заменой», заменой бытия, которая суть введённые в философию понятия «явлений» [3, с. 33], то есть феноменов.

Каринский заметил подобный теоретический ход у Канта; впрочем, и у дру-

гих философов – эмпириков английской школы (например, у номиналистов) он также увидел построение дублирующей реальности. Для примера восприятий и воспринятого Каринский писал о восприятии отдалённых предметов, которые при закрытых глазах представляются на той же дистанции. Этот пример он привёл также уже в первой своей работе «Критический обзор...» [1]. Поэтому Каринский полагал, что сама сущность истины, точнее, само истинное сущностное положение вещей в их порядке, должна усматриваться тотчас же и очевидно.

Философ полагал, что как бы ни казалось нам естественным (возможно, в плане удобства познания) смотреть на вещи действительности, которые воздействуют на наше восприятие и которые, в свою очередь, модифицируют это восприятие в силу разности их и нашей природы. Так М.И. Каринский описывал догматичность в научном, а именно философском, взгляде на восприятие явлений, при котором происходило как бы удвоение содержания сознания. Он тогда говорил о «скептицизме». Под этим термином Каринский подразумевал, по-видимому, английскую школу эмпиризма, а также кантовский агностицизм, и так далее, включая позитивистов. В итоге, если рассуждать об объективных вещах как о явлениях, необходимо обладать сознанием как бы «с той стороны». Точно так же, думая и о восприятии тех же самых вещей нами самими, мы заключаем о наличии сознания по «сю сторону». Также Каринский писал о явлении вполне в духе Гуссерля. Слово «явление» имеет много значений: «Под явлением понимают то, что для нашей чувствительности заменяет действительность, но под ним понимают также психические состояния в противоположность всякого рода другим состояниям, какие мы бы предположили в бытии» [3, с. 35]. И далее Каринский писал о разностях в таком представлении явле-

ния, что необходимо было бы также учесть и психическую сторону «воспринятого». Даже с «внешней» стороны психического содержания воспринятого происходит много неточностей.

Так, например, полагая воспринятое явление как, допустим, его психическое содержание, можно по недосмотру взять в этом предмете чистое психическое без учёта реального состояния, самочувствия данного человека. А это значит, что такой опыт будет некорректен. Поэтому и нарождающаяся феноменология, при заявленной строгости, не могла избежать многих толкований, она не могла избежать вариативного подбора как всё более точного оптимального истолкования самих явлений. Как видим, по Каринскому, это происходило в любой «скептической» философии, в которой пытаются усмотреть некие «сокрытости», хотя речь в этом случае идёт о замене, об операции замены одного понятия другим или другими.

Важнейшей проблемой теории познания, как считал М.И. Каринский, был вопрос о том, «нужно ли признавать последними посылками знания, имеющими совершенно особое исключительное право на достоверность, самые общие положения, называемые истинами самоочевидными и лежащие в основании наук, каковы, например, аксиомы математики, закон причинности...» [2, с. 5]. В этом месте Каринский сетовал на современную ему ситуацию в философских науках, а именно в гносеологии: возникший после Канта «новый эмпиризм» подверг сомнению в достоверности все основания знания. Почва, фундамент знания, которое подвергается подобным «эмпирическим» (позднее Каринский назвал их «позитивистскими») сомнениям, разночтениям, влияет на образование общего философского мирозерцания. По Каринскому, «тем безотраднее должен представляться этот факт решительного разноречия в одном из важней-

ших гносеологических вопросов» [2, с. 5]. М.И. Каринский, вероятно, опасался, что вся картина мироздания может развалиться, что обязательно наступит в случае, если подвергнуть сомнению (разноречию, разногласию) все аксиоматические посылки знания. Поэтому усомниться в посылках знания, например, математического, будет означать, что тем самым подвергаются испытанию и проверке самые первые арифметические истины, что негативно скажется и на других выводах математики. Это же касается и философского мирозерцания.

Основные идеи Каринского по поводу истолкования истины высказаны им в ключе полемики с Кантом в ходе критического разбора кантовского априоризма. Кант считал, по мнению Каринского, «вполне возможным «удовольствоваться тем, чтобы представить чистое употребление нашей способности познания как факт вместе с (указанными выше) признаками его» (то есть всеобщностью и необходимостью суждений)» [2, с. 7]. Каринский не говорил о неправомерности, ошибке Канта (и даже Юма) относительно априорности, всеобщности причинных связей и их необходимости: нет вины Канта в том, что он принял за априорные синтетические суждения суждения, всё-таки как-то извлекаемые из опыта, либо врождённые, либо вообще фиктивные, то есть созданные разумом методом «подстановки», «замены».

Каринский признал у Канта верным выводом априорность пространства и времени и их связь с математическим знанием. Однако «из того, что пространство и время суть созерцания *a priori*, ещё никак не следует, что наличное, фактически существующее математическое знание, и, следовательно, например, та или другая геометрическая аксиома, есть знание умозрительное» [2, с. 17]. Канту не было никакой нужды вывести априорность математических истин из недр самого разума; математическое знание воспринималось как само собой разумею-

щеется априорное. Но это ведь и есть прямая догматичность, которая, как ошибочное положение, вкралось в его, Канта, теорию. Вот таким образом Каринский продемонстрировал догматичность кантовской теории, а раньше показал догматичность построений Декарта по отношению к Бэкону, а затем – догматичность Лейбница по отношению к Декарту. А уже позже Каринский показал выход из затруднений Юма, который осуществил Кант своей идеей «априорности». Да, Кант «спас» философию из юмовского эмпирического сомнения, но сам же построил догматическую теорию, которая покоилась на допущении.

Таким образом, Кант неумозрительность наличного математического знания не выводит из той мысли, что пространство и время суть созерцания *a priori*; эта мысль для Канта уже есть бесспорный и несомненный факт, который требует только объяснения своей возможности. Если пространство и время – созерцания “*a priori*”, то надстроить умозрительное математическое знание следует отсюда со всей очевидностью. Поэтому Кант пытался отыскать в математике, как в умозрительном знании, признаки знания априорного. Если бы этот вопрос, писал Каринский, был решён Кантом положительно, то ничего иного не стоило и желать.

Каринский полагал некорректным предложенное Кантом разъяснение математического знания. «Кант ставит на вид, что для убеждения в таких суждениях, в которых сказуемое не повторяет только того, что не ясно мыслится уже в подлежащем, а привносит нечто новое, необходимо выйти за пределы понятий, соединяемых в суждении, необходимо иметь что-нибудь вне этих понятий, что оправдывало бы то соединение между ними, которое устанавливается суждением» [2, с. 20]. И далее русский мыслитель заключил, что Кант нашёл, «что при математических суждени-

ях, как и при опытных», это может быть только определённым созерцанием, то есть конкретным представлением, в котором должно быть соединено то, что соединяется суждением [2, с. 20]. Но если это допустить, то получается, что эмпирическое созерцание смешивается с умозрительными суждениями, что уже не будет говорить об их чистой априорности.

Поэтому, по Каринскому, логически развитый *ассоцианистический эмпиризм*, отрицающий существование спекулятивной реальности, неминуемо приводит к скептицизму, смягчённому лишь мыслью о том, что человек является не только познающим, но и действующим существом. Самоочевидные истины, по Каринскому, необходимо присутствуют в познании. «Всякое доказательство какой угодно мысли, рассматриваемое с логической точки зрения, есть вывод этой мысли из других мыслей, принимаемых за истинные», – поэтому «самая возможность доказывать истины неизбежно предполагает существование истин, не нуждающихся в доказательстве, достоверных без доказательства» [2, с. 3]. Итак, проблему истины М.И. Каринский видел в доказательстве её самоочевидного бытия.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии. – СПб., 1873. – 333 с.
2. Каринский М.И. Об истинах самоочевидных. – СПб., 1893. – 196 с.
3. Каринский М.И. Явление и действительность // Антология феноменологической философии в России / под ред. И.М. Чубарова. – М., 1998.
4. Лотце Г. Микрокосм. Опыт антропологии: Душа / Пер. Е. Корша. В 3-х т. – Т. 2. – М., 1867.
5. Миртов Д.П. Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном. – СПб., 1914. – 263 с.
6. Павел Сергеевич Попов как историк логики // Бирюков Б.В. Трудные времена философии. Отечественная логика, история и философия в последние сталинские годы. Ч. 1. – М.: Из-во ЛКИ, 2012. – 272 с.
7. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России в XIX в. – М.: РУДН, 2002. – 333 с.
8. Целлер Э.Г. Очерк истории греческой философии. – М.: Канон+, 2012. – 348 с.

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 930.85: 130.2

Зимин О.И.

Забайкальский государственный университет (г. Чита)

ЧИНГИСХАН КАК СИМВОЛ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ МОНГОЛИИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

O. Zimin

Zabaikalsky State University (Chita City)

GENGHIS KHAN AS A SYMBOL OF ETHNIC IDENTITY OF MONGOLIA IN A GLOBALIZED WORLD

Аннотация. Чингисхан всегда являлся предметом национальной гордости монгольского народа, олицетворяя историческое величие монгольской государственности. В постсоветский период в условиях глобализации его роль как символа этнокультурной идентичности монголов существенно возросла, приобретая культовый характер. Данное явление стало не только предметом обсуждений зарубежных исследователей, но и оказало определённое влияние на социокультурную ситуацию в России и Китае.

Ключевые слова: Монголия, Чингисхан, идентичность, культ, глобализация.

Abstract. Genghis Khan has always been a matter of national pride of the Mongolian people personifying the historical greatness of Mongolian statehood. In the post-Soviet period in the context of globalization his role as a symbol of ethnic and cultural identity of the Mongols increased significantly and became a cult. This phenomenon has not only been broadly discussed by foreign researchers, but also had some impact on social and cultural situation in Russia and China.

Key words: Mongolia, Genghis Khan, identity, cult, globalization.

История и современность Монголии неразрывно связаны с именем Чингисхана – сына Вечного Синего Неба, Сотрясателя Вселенной. Практически невозможно представить монгольское государство в отрыве от данной личности, чья историческая роль в формировании мирового геополитического ландшафта до сих пор вызывает противоречивые и неоднозначные оценки учёных и общественности разных стран.

Как справедливо отмечали советские востоковеды, в исследованиях, посвящённых Чингисхану, обозначились две тенденции: апологетическая и ниспровергательная. При этом официальная позиция СССР сводилась к мнению, что деятельность Чингисхана можно условно разделить на два основных периода. Так, на рубеже XII и XIII вв. он выступил как талантливый государственный деятель и полководец, основавший монгольскую империю. Однако с 1211 г. Чингисхан встал на путь внешней экспансии и захват-

нических войн. При этом в духе советской идеологии подчёркивалось, что завоевательная политика Чингисидов, отвечавшая лишь корыстным интересам монгольской феодальной верхушки, затормозила дальнейшее развитие самой Монголии [19, с. 29-30]. Всё же для монголов Чингисхан всегда являлся гениальной личностью, за 16 лет объединившей монгольские племена и в 1206 г. создавшей Великую Монгольскую империю – *Их Монгол Улс* [2, с. 11-12]. В распространённости подобных взглядов среди этнически близких к монголам наций, проживающих в СССР (бурят, тувинцев, калмыков и пр.), советские власти усматривали опасность для политического строя и территориальной целостности страны в случае усиления «панмонголистских» настроений. Однако, вынужденно осознавая значимость Чингисхана для народа Монгольской Народной Республики (МНР), руководство Советского Союза всё-таки воздержалось от однобокой критической позиции и признало его исторические заслуги, по крайней мере, в формировании монгольского государства.

В условиях новой политики, начатой в СССР в середине 80-х гг. XX в. по инициативе М.С. Горбачёва, правящие круги МНР также взяли курс на модернизацию политико-экономической системы и в 1987 г. объявили о начале «перестройки». В этом же году Улан-Батор установил дипломатические отношения с США [17, с. 13]. Следуя принципам многовекторности и открытости, республика успешно реализует независимую внешнюю политику, создаёт приемлемые условия для присутствия в стране иностранных организаций и предприятий. Так, отмечается, что Улан-Батор поддерживает дипломатические отношения с 143 странами [8, с. 201], активно сотрудничает с ООН и её специализированными структурами (ПРООН, ЮНЕСКО, ВОЗ, ЮНИСЕФ и др.), региональными организациями (ШОС, АТЭС, ЦАРЭС и пр.),

мировыми кредитно-финансовыми учреждениями (Азиатский банк развития, МВФ, Всемирный банк и др.) [13, с. 211]. В целом современная Монголия достаточно успешно интегрировалась в мировое экономическое и политическое сообщество, заняв достойное место на карте геостратегических интересов.

В момент перехода Монголии от социалистического строя к демократической модели развития, в условиях свободы слова и печати образ Чингисхана приобрёл особое значение [15, с. 7], став стержневым символом, архетипом новой монгольской государственности. С 1991 г. на денежных купюрах госбанка Монголии начали размещать изображение Чингисхана, в 2002 г. парламентом по инициативе президента страны учреждён орден Чингисхана [6, с. 84]. Представляется, что возрождение культа Чингисхана в период становления постсоветской Монголии является вполне закономерным явлением с точки зрения исторической памяти монголов, их панегирического отношения к нему.

В новейшей истории Монголии Чингисхан продолжает оставаться олицетворением национальной идентичности: в 2005 г. в его честь переименован столичный аэропорт; в 2006 г. в рамках торжеств, приуроченных к 800-летию со дня основания Великой Монгольской империи, в фасадной части здания правительства установлен мемориальный комплекс Чингисхана [23, с. 5]; изображение великого хана украсило не только юбилейную медаль «Их Монгол Улс байгуулагдсаны 800 жилийн ой» [6, с. 88], но и гору *Богдо Уул* рядом с Улан-Батором [1, с. 120]; в 2008 г. в 53 километрах к востоку от Улан-Батора состоялось открытие крупнейшей в Монголии и мире 40-метровой конной статуи Чингисхана [23, с. 12]; в ноябре 2012 г. Великий Государственный хурал (парламент) внёс изменения и дополнения в соответствующее законодательство, преобразовав День рож-

дения Чингисхана, отмечаемый 14 ноября, в День Великого Чингисхана, празднование которого теперь будет проходить каждый год в первый день первого дня зимы по лунному календарю [22, с. 1]. Историческое наследие Чингисхана по-прежнему представляет интерес для научного сообщества Монголии. В частности, в сентябре 2012 г. в монгольской столице состоялась конференция «Антропологические исследования современной Монголии», в ходе которой обсуждался вопрос поклонения Чингисхану [15, с. 7]; в рамках празднования Дня Великого Чингисхана в Улан-Баторе 14-15 ноября 2012 г. прошёл международный форум «Чингисхан и глобализация» [5, с. 7]. Как видится, данные события красноречиво подтверждают тезис о безоговорочном признании монголами Чингисхана «отцом нации», национальным героем, что передаётся из поколения в поколение и является ключевым фактором в национальном сознании монгольского этноса.

Представляют интерес взгляды на роль и место Чингисхана в мировой истории научных и общественных кругов США и их партнёров из Европейского союза, получивших возможность открыть для себя обновленную Монголию демократического типа. Превалирующей позицией научно-исторических кругов стран Запада стало признание превращения в Монголии культа Чингисхана в государственную идеологию. Тот факт, что в декабре 1995 г. газета «Вашингтон пост», а в 2000 г. журнал «Таймс» объявляли Чингисхана «человеком тысячелетия», свидетельствует о восприятии на Западе образа Чингисхана преимущественно в позитивном ключе, в качестве талантливого полководца и выдающегося деятеля, а не как безжалостного завоевателя и варвара. Характерно, что подобная точка зрения получила распространение в Соединённых Штатах, Канаде и Великобритании, т. е. в странах, которые избежали участи монгольских походов [12,

с. 89-90]. Способность рассматриваемой личности влиять на сознание современных монголов связывается с тем, что Чингисхан являлся конкретным человеком, а его индивидуальные черты близки особенностям характера, присущим монгольской нации, так как кочевые традиции пасторализма сохранились и по-прежнему почитаются в современном монгольском обществе [18, с. 243-244]. Так, на данный момент сельское население республики составляет примерно 40%, и нынешние араты, несмотря на масштабную урбанизацию, стараются сохранить этнокультурный уклад и обычаи номадизма, прошедшие сквозь века [4, с. 89]. Западными исследователями в большинстве своём не подвергается сомнению мысль о том, что Чингисхан является для монголов знаменем национального единства, а его идеи государственности составляют основу политического мироощущения монгольских граждан.

Характерно, что культ Чингисхана в современной Монголии не приобрёл для негосударственных структур табуированного статуса, несмотря на то, что в октябре 2006 г. парламент Монголии рассматривал законопроект, призванный урегулировать порядок использования имени Чингисхана в политических и коммерческих целях. В частности, предлагалось наделить правительство страны полномочиями по выдаче соответствующих разрешений [7]. В новых условиях рыночных отношений образ легендарного полководца стал активно эксплуатироваться монгольскими предпринимателями, так как являлся наиболее узнаваемым во всём мире и привлек достаточно количество зарубежных потребителей различных, в первую очередь туристических, услуг. К примеру, в настоящее время распространены алкогольные напитки марки «Чингис», открыты ресторан «Chinggis beer club» и ночной клуб «Grand Khan Irish Pub», действуют турфирма «Great Genghis tours expeditions», турбазы «Чин-

гис гольф» и «Чингисийн хур», функционирует фешенебельный гостиничный комплекс «Чингисхан» [17, с. 196-204]. Широкую популярность приобрела подарочная продукция (от значков до ковров) с изображением Сотрясателя Вселенной, реализуемая в многочисленных сувенирных лавках Улан-Батора.

Тем не менее, помимо функций государствообразующей иконы и товарного бренда, культ Чингисхана в первую очередь является уникальным явлением, на протяжении длительного времени консолидирующим монгольскую нацию, формирующим её самосознание и определяющим её самоидентификацию. Данное обстоятельство особенно актуализировано в условиях протекающих в стране глобализационных процессов, приведших к определённой вестернизации культурно-религиозного пространства постсоциалистической Монголии [10, с. 210]. Чингисхан всегда являлся для монголов постоянным ориентиром национальной идентичности, олицетворением монгольской гордости и величия. В тяжёлые времена экономического кризиса на рубеже столетий возрождение культа Чингисхана позволило избежать серьёзных потрясений в социокультурном пространстве страны. Можно сказать, что он опять стоял у истоков рождения нового монгольского государства.

Феномен культа Чингисхана проявляется в особой популярности не только среди монголов, непосредственно проживающих на территории Монголии, но и в целом представителей монгольского этноса из числа граждан других стран, в частности, бурят России. Для последних личность Чингисхана также имела культовое значение, в том числе в советский период, когда только наличие портрета хана могло послужить основанием для обвинений в национализме и «панмонголизме». С исчезновением коммунистической морали, а также под влиянием процессов

возрождения культа Чингисхана в Монголии российские научные и общественные организации, прежде всего в Республике Бурятия и Иркутской области, получили возможность вне идеологического контекста вернуться к осмыслению места и роли Чингисхана в истории России, в этническом самосознании бурятского населения страны. Следует отметить, что и в Агинском Бурятском округе (до 2007 г. – автономном) Забайкальского края интерес к личности Сотрясателя Вселенной не утрачивал актуальности. Отмечается, что в годы формирования Монгольского государства Забайкалье, в том числе Ага, оказалось в центре событий мирового значения. Объясняется это тем, что оно находилось в зоне формирования собственно монгольских племён трёхречья – Онона, Керулена и Талы, образовавших государство *Хамаг Монгол Улс* [20, с. 3]. Данные процессы “подогрел” известный американский монголовед Роберт Артур Рупен, заявивший в ходе визита в окружной центр пгт Агинское в 2004 г. о том, что для него понятия «Монголия» и «Бурятия» неразрывны, а на Западе буряты ассоциируются с Чингисханом [14, с. 4]. Впоследствии, в 2009 г., ООО «Имени Гомбожаба Цыбикова и Жамсо Тумунова» организовало издание трёхтомника «Чингисиада», в который вошли произведения, посвящённые Чингисхану в разные периоды и в разных странах [21]. Широкий резонанс в регионе получило открытие в апреле 2012 г. в Лондоне статуи Чингисхана, автором которой является выходец из Забайкалья бурятский скульптор Д. Намдаков [11]. Кроме того, в ноябре 2012 г. в пгт Агинское состоялась научно-практическая региональная конференция с международным участием «Проблемы функционирования и исторического развития культуры народов Приононья», организованная окружной администрацией и Агинским филиалом Бурятского госуниверситета. В число предлагаемых к обсуждению вопросов вошли

темы «Образ Чингисхана в формировании этнического самосознания монгольских народов» и «Новые подходы в изучении роли и места в истории развития Евразии «Человека тысячелетия» – Чингисхана». Представляется, что интерес к Чингисхану среди бурятского населения России обусловлен не только культурно-историческими целями, но и в определённой степени необходимостью осознания национальной аутентичности.

Необходимо отметить, что в последнее время отмечается возрождение культа Чингисхана среди монголов Китая. Так, в хошуне *Ицзиньхоло* района *Ордос* автономного района *Внутренняя Монголия* (АРВМ) КНР в именном мавзолее ежегодно проходит ритуал почитания Чингисхана. Данный обряд в 2006 г. внесён властями Китая в список нематериального культурного наследия государственного значения. В течение нескольких лет китайское правительство вложило 130 млн. юаней в ремонт указанного музейного комплекса [9, с. 5]. Кроме того, в декабре 2011 г. учёные Сельскохозяйственного университета АРВМ заявили о первом в мировой практике секвенировании генома потомка Чингисхана и готовности продолжить исследования генетического кода монголов [16]. Примечательно, что и ханьцы претендуют на принадлежность Чингисхана к собственной истории, подкрепляя свои претензии участием китайских учёных в формировании внутренней и внешней политики Монгольской империи, например, Чан Чуня и Елюй Чуцая, приглашённых Сыном Неба в качестве советников. Более того, подчёркивается, что внук Чингисхана, Хубилай (известный в Китае как император Шицзу), основал династию Юань со столицей в Пекине [3, с. 36-50]. Несмотря на укоренившийся в мире образ Чингисхана как покорителя Поднебесной, а также сильные в монгольском обществе антиханьские настроения, в КНР широко распространено

мнение о том, что он является блистательным государственным и военным деятелем именно в китайской истории.

Таким образом, резюмируя изложенное, можно прийти к следующим выводам. Во-первых, Чингисхан практически вне зависимости от существующего в стране политического строя в той или иной степени постоянно являлся важнейшим элементом исторической памяти монгольского народа, выступая в качестве центрального ориентира этнической идентификации. Во-вторых, реформы социально-политической системы в Монголии в 90-х гг. прошлого века, последующие процессы глобализации повлекли определённые изменения социокультурного пространства страны и тем самым актуализировали проблему поиска узловых символов национального самосознания и вполне закономерно катализировали возрождение культа Чингисхана. В-третьих, масштабное возвеличивание и идеализация образа Чингисхана в Монголии обусловили всплеск интереса к нему за рубежом, особенно в странах с монгольскоязычным населением, также воспринимающим легендарного полководца как великого предка.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Амгалан Ж. Современная Монголия: учебно-справочное пособие. – Чита: ЗабГГПУ, 2006. – 124 с.
2. Баабар. История Монголии. – Улан-Батор: NEPCO publishing, 2007. – 32 с.
3. Баабар. История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. – Казань: Татарское книжное издательство, 2010. – 543 с.
4. Бадараев Д.Д. Особенности и тенденции развития социальной структуры современного монгольского общества // Олон улс судлал. – Улаанбаатар, 2010. – № 1, 2. – С. 89-95.
5. Баярмаа Б. Прошёл интересный международный научный форум, посвящённый теме «Чингисхан и глобализация» // Монголия сегодня. – 2012. 02 дек.
6. Болд Б., Мишигбаатар Ж. Монгол торийн одон медалийн туух (1913 – 2008). – Улаанбаатар: ADMON, 2008. – 92 с.

7. Болдохонов К. За разумное использование имени Чингисхана [Электронный ресурс] // Открытый мир Азии: [сайт]. [2006]. – URL: http://www.owasia.ru/search_details+M5dd2feebbeb.html?&tx_ttnews%5Bsword%5D=%D1%87%D0%B8%D0%BD%D0%B3%D0%B8%D1%81%D1%85%D0%B0%D0%BD (дата обращения: 04.12.2012).
8. Будаева С.В. Внешняя политика Монголии на современном этапе // Современная мировая политика: проекции из Азии – материалы VI Конвента РАМИ «Россия и мир после мирового финансового кризиса: новые вызовы, новые возможности» (24-25 сентября 2010 г.). Чита – Москва: Изд-во Чит. ун-та, 2010. – С. 200-206.
9. В Китае проводится традиционный торжественный обряд поминовения в честь Чингисхана // Маньчжоулибао. – 2011. 04 мая.
10. Васильев Г.Г. Динамично развивающаяся глобализация и её влияние на национально-культурные особенности Монголии // Современная мировая политика: проекции из Азии – материалы VI Конвента РАМИ «Россия и мир после мирового финансового кризиса: новые вызовы, новые возможности» (24-25 сентября 2010 г.). Чита – Москва: Изд-во Чит. ун-та, 2010. – С. 207-211.
11. Вокруг статуи Чингисхана в Лондоне разгорелись споры [Электронный ресурс] // Забайкальское информационное агентство [сайт]. [2012]. – URL: <http://www.zabinfo.ru/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=88590> (дата обращения: 05.12.2012).
12. Гольман М.И. Современная Монголия в оценках западных авторов. – М.: ИВ РАН, 2009. – 192 с.
13. Грайворонский В.В. Реформы в социальной сфере современной Монголии. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2007. – 254 с.
14. Еланова М. В Америке буряты ассоциируются с Чингисханом // Агинская правда. – 2004. 03 мая.
15. Зул Б.Х. Орхон: «Монголы нового поколения сделали своим айденити Чингисхана» // Монголия сегодня. – 2012. 09 сент.
16. Китайские учёные завершили секвенирование генома потомка Чингисхана [Электронный ресурс] // Информационное агентство Синьхуа: [сайт]. [2011]. – URL: http://russian.news.cn/science/2011-12/19/c_131315360.htm (дата обращения: 25.09.2012).
17. Кручкин Ю. Современная Монголия. Энциклопедический словарь. – Улан-Батор: ХХК «Монхийн усэг», 2011. – 1154 с.
18. Легранд Ж. Воздействует ли образ Чингисхана на современную монгольскую действительность? // Mongolica. An international annual of mongol studies. A special issue containing the papers of the 9th International congress of mongolists convened under the patronage of N. Enkhbayar, president of Mongolia (8-12 August, 2006). – Ulaanbaatar: «Mongol sudlal» publication, 2009. – Vol. 22 (43). – P. 241-246.
19. Монголия: 100 вопросов и 100 ответов. Справочник / Сост. и общ. ред. Ч. Тумэндэлгэр, М.П. Макаревич. – М.: Политиздат, 1989. – 206 с.: ил.
20. Хроника Агинской земли XVII-XXI вв. – М.: Издательский дом «Икар», 2004. – 18 с.
21. Чингисиада: В 3 т. / авт. проекта и сост. Б.Ж. Тумунов; консультант издания Лувсаньямын Лхагва; глав. ред. Б.А. Гармажапов; ред. Д.М. Дондукова. – Улан-Удэ: ОАО «Республиканская типография», 2009.
22. Ян А. День рождения Чингисхана отметят по всему миру // Монголия сегодня. – 2012. 12 нояб.
23. Ulaanbaatar. The capital of Mongolia. – Ulaanbaatar: publ. by Tourism department, mayor's office of Ulaanbaatar city, 2009. – 17 с.

УДК32.019.5

Ильина О.И.

Московский государственный машиностроительный университет (МАМИ)

**ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА МОЛОДЁЖИ
И ЕЁ ФОРМИРОВАНИЕ СРЕДСТВАМИ
МОСКОВСКОГО МОЛОДЁЖНОГО ПАРЛАМЕНТАРИЗМА**

O. Ilna

Moscow State University of Mechanical Engineering (MAMI)

**YOUNG PEOPLE'S SOCIAL AND POLITICAL CULTURE AND ITS FORMING
BY MEANS OF MOSCOW YOUTH PARLIAMENTARISM**

Аннотация. В статье освещаются основные этапы развития молодёжного парламентаризма в Москве. Актуальным вопросом статьи является формирование общественно-политической культуры молодёжи. Автор отмечает, что сегодня деятельность Молодёжной палаты стала важнейшим фактором проявления общественно-политической культуры молодёжи и развития молодёжного парламентаризма в Москве. Всё это отражает реальное стремление молодёжи активно и полномерно включиться в решение актуальных городских проблем.

Ключевые слова: политическая культура молодёжи, государственная молодёжная политика, молодёжный парламент, общественная деятельность, социальная политика, молодёжный парламентаризм.

Abstract. The article examines the basic stages of the development of youth parliamentarism in Moscow. The author focuses on the formation of social and political culture of young people and argues that today the activity of Youth chamber became the important factor of the manifestation of social and political culture of young people and development of youth parliamentarism in Moscow. All this reflects young people's real striving for active participation in dealing with urgent problems of the city.

Key words: political culture of youth, state youth policy, youth parliament, youth policy, public work, social policy, youth parliamentarism.

Город Москва – важнейший политический, экономический, культурный и научный центр. Городские программы играют особую роль в развитии политического потенциала в молодёжной среде, обеспечения преемственности политических традиций, общественно-политической культуры воспитания новых поколений россиян. В Москве в силу реальных экономических и политических факторов общественно-политическая ситуация всегда была более благоприятной, чем в целом по стране. Актуальным вопросом для государственных органов власти остаётся заинтересованность в вовлечении молодёжи в процесс решения собственных проблем путём развития законодательной инициативы и реализации конституционного права молодых граждан на участие в управлении делами государства. Основной причиной формирования молодёжной политики как отдельного направления социальной политики является трудность процесса социализации молодых людей в современных условиях. Некоторая часть молодых людей выпадает из общего процесса адаптации, становясь очагом социальной дестабилизации и преступности. Участие в жизни общества и активная гражданская позиция предполагают наличие

прав, средств, пространства и возможностей, а где необходимо – и поддержки, для участия в процессе принятия решений и влияния на этот процесс, а также участия в любых формах деятельности с целью построения лучшего общества. В ходе изучения проблемы участия молодых граждан в формировании гражданского общества становится очевидным, что принцип работы «для молодёжи» уступает сегодня место другому – «с непосредственным участием самой молодёжи». Механизмы, способствующие вовлечению молодёжи в общественные процессы, становятся всё более востребованными и актуальными. Интерес представляют такие институты, через которые молодёжь может повлиять на решение собственных проблем и одновременно приобщиться к демократическим ценностям и процессу становления гражданского общества. Молодёжь – та часть общества, с которой в наибольшей степени связаны перспективы дальнейшего развития России. Реализация интересов и удовлетворение потребностей молодёжи во многом зависят от конкретной политики и действий власти на этом уровне.

Формирование политической культуры молодых людей не происходит изолированно. Оно вплетено в историю, культуру, экономику, образование конкретного общества.

Как известно, политическая культура молодёжи обеспечивает воспроизводство политической жизни общества на основе исторической преемственности, что «принуждает» общество обращать пристальное внимание на молодое поколение, особенности формирования политической культуры молодёжи.

«Политическая культура, – подчёркивает Ю.Д. Шевченко, – не механическая совокупность тех или иных ценностей, установок, ориентаций, моделей поведения в отношении политических объектов. Это – специфический способ и образ действия,

что, прежде всего, отражает суть понятия культуры вообще и политической культуры в частности» [3, с. 17-19].

Позитивную роль в деле развития общественно-политической культуры молодёжи города Москвы сыграла разработка и реализация проекта «Молодёжный парламентаризм».

Молодёжный парламентаризм – это система взаимосвязанных институтов гражданского общества, позволяющая молодёжи принимать активное участие в политической жизни страны, региона и, прежде всего, конкретного муниципального образования, где молодёжь проживает, учится, работает. Молодёжный парламентаризм – система представительства прав и законных интересов молодёжи как особой социальной группы, основанная на создании и функционировании при органах государственной власти или в установленном ими порядке специальной общественной консультативно-совещательной структуры – молодёжного парламента, а также иных общественных институтов участия молодых граждан в жизни государства.

Молодёжное парламентское движение – это деятельность, направленная на формирование и развитие общественных консультативно-совещательных структур молодёжи на различных уровнях государственного управления.

Согласно действующим в Российской Федерации нормативным документам, молодёжь – это граждане в возрасте от 14 до 30 лет включительно [1, с. 1]. В этом возрасте происходят весьма важные события жизненного цикла человека: завершение общего образования, выбор профессии и получение профессионального образования, начало трудовой деятельности, служба в армии, вступление в брак, рождение детей. За относительно короткий промежуток времени молодой человек несколько раз переживает смену своего социально-демографического статуса. **Молодёжь** – это

не только социально-возрастная группа населения в возрасте 14–30 лет, это объект национально-государственных интересов, поскольку она является стратегическим ресурсом развития страны, а развитие общественно-политической культуры в молодёжной среде – это необходимый процесс как для города, так и для государства в целом.

Социальное формирование личности – естественный непрерывный процесс. От него зависит, каким становится человек как личность, в какой степени и как он реализует себя в жизни, как влияет на среду жизнедеятельности. Этот процесс меняется в зависимости от многих факторов, в том числе от возраста, типа темперамента, предрасположенности, состояния человека, условий среды, самоактивности и пр. [2, с. 17].

Молодые люди являются гражданами в муниципальных образованиях и регионах, где они живут, точно так же, как и представители любой другой возрастной группы, и поэтому должны иметь возможность доступа ко всем формам участия в жизни общества, а также есть необходимость активизации роли молодёжи в развитии демократического общества, в частности, в общественной жизни на местном и региональном уровне.

Основной формой участия молодых людей в молодёжной политике являются **молодёжные организации**. Между тем наблюдаемая в последние десятилетия тенденция демонстрирует, что молодые люди предпочитают традиционным молодёжным организациям новые формы своего участия в общественной жизни (неформальные объединения, молодёжные группы, реализующие отдельные проекты или программы). Эффективное участие молодёжи в общественной жизни на местном и региональном уровне должно быть основано на понимании молодыми людьми происходящих вокруг них социально-культурных изменений и требует

наличия постоянного представителя или такой структуры, как молодёжный совет, молодёжный парламент или молодёжный форум.

Государственная молодёжная политика – это внутренняя политика государства по регулированию отношений молодёжи и государства. Очевиден и тот факт, что за последние годы чрезвычайно расширилась структура и область применения молодёжной политики. Однако для успешной реализации молодёжной политики необходима также и эффективная структура её осуществления.

В данный момент можно говорить о существовании **молодёжного законодательства** в большинстве европейских стран, хотя вопрос об интегрированной молодёжной политике до сих пор находится в стадии обсуждения, и часто молодёжное законодательство ограничено областью молодёжной работы и формального образования. Молодые люди должны непосредственно отвечать за осуществление различных проектов и играть активную роль в реализации соответствующих стратегий. С этой целью местным и региональным властям следует создать или поддержать структуры, обеспечивающие активное участие молодёжи. В настоящий момент необходимо обеспечить формирование качественно нового подхода к развитию сферы молодёжного парламентаризма в Москве. Интеграция молодёжи в общественно-политические отношения предполагает решение вопросов участия молодого поколения в деятельности общественных организаций, органов управления, в электоральных процессах. Цель молодёжного парламентаризма – привлечение молодёжи к общественно-политической жизни путём участия в работе молодёжных общественных палат, создаваемых при представительных органах власти всех уровней.

Одним из этапов развития молодёжного парламентаризма в Москве стало формиро-

вание молодёжной палаты при Московской городской думе. Вышедшее постановление МГД от 27 сентября 2006 г. положило начало развитию молодёжного парламентаризма в городе. Основной задачей Молодёжной палаты при МГД является содействие в деятельности Московской городской думы в сфере законодательного регулирования вопросов, связанных с правами и законными интересами молодёжи, а также в целях подготовки рекомендаций по решению проблем молодёжи в городе Москве¹. После принятия такого важного решения о создании Молодёжной палаты при МГД никто до конца не понимал, как же именно будет осуществляться деятельность данного специального экспертного совета при столичном парламенте. Ясно было лишь одно: необходимо каким-то образом привлечь творческий потенциал молодых москвичей к участию в разработке нормативно-правовых актов, затрагивающих прежде всего интересы молодёжи, привлечь молодёжь к общественной жизни города.

Молодёжная палата при Московской городской думе (далее – Молодёжная палата) состоит из представителей молодёжи Москвы и является экспертным и консультативным органом (экспертным советом) для обсуждения проектов законов города Москвы, проектов постановлений Московской городской думы в области прав и законных интересов молодёжи. Деятельность Молодёжной палаты координируется комиссией по организации работы думы. Молодёжная палата осуществляет свою деятельность на общественных началах, руководствуясь Конституцией Российской Федерации, нормативными правовыми актами Российской Федерации и города Москвы, Положением о Молодёжной палате при МГД, а также регламентом Молодёжной палаты.

¹ См.: Постановление Московской городской Думы № 265 от 27.09.2006 г. «О Молодёжной палате при Московской городской Думе».

Первое заседание Молодёжной палаты при Московской городской думе состоялось 26 февраля 2007 г. Молодёжная палата при Мосгордуме формируется на добровольной основе и состоит из 50 человек. В состав Молодёжной палаты входят: 10 депутатов муниципальных Собраний внутригородских муниципальных образований в городе Москве по представлению Совета муниципальных образований города Москвы; 30 человек – по представлению политических партий, имеющих представительство в Московской городской Думе, пропорционально количеству депутатов Московской городской Думы от соответствующей партии, избранных по городскому избирательному округу; 10 человек – из числа работающей и учащейся молодёжи по представлению Московской федерации профсоюзов.

Уже более двух лет работает при Московской городской думе Молодёжная палата. За это время стало очевидно, что парламентская работа действительно привлекает молодёжь. Безусловно, участие в парламенте формирует активную гражданскую позицию молодёжи Москвы, повышая правовую и политическую культуру. Молодые столичные парламентарии занимаются злободневными вопросами и проблемами родного города, благодаря их усилиям и стараниям многие проекты были претворены в жизнь. И за этот период палата стала реальным и действенным механизмом, который обеспечивает учёт мнения молодёжи на уровне законодательной власти города Москвы. Опыт работы Молодёжной палаты в городе повлёк за собою необходимость обеспечения учёта мнения молодёжи на местах. Для этих целей были созданы молодёжные общественные палаты при муниципальных собраниях. Программа по созданию и развитию системы молодёжного парламентаризма в городе Москве «Московский молодёжный парламентаризм» была принята на

заседании Молодёжной палаты 27 марта 2007 г. и включена в Городскую целевую программу «Молодёжь Москвы» на 2007-2009 гг. Данная программа также является победителем конкурса молодёжных авторских проектов «Моя страна – моя Россия» в номинации «Программы, направленные на развитие институтов социального партнёрства и гражданского общества». Организаторами конкурса выступили Государственная дума Федерального Собрания РФ, Министерство образования и науки РФ, Министерство регионального развития РФ, Центральная избирательная комиссия РФ.

Целью программы является повышение созидательной и гражданской активности молодёжи. Общественная молодёжная палата состоит из представителей молодёжных общественных палат, созданных при муниципальных собраниях внутригородских муниципальных образований города и окружных советов молодёжных общественных палат. Возможность участвовать в общественно-политической жизни молодёжь получает сегодня путём работы в молодёжных общественных палатах, создаваемых при представительных органах власти всех уровней. На сегодняшний день структура молодёжного парламентаризма в городе Москве включает в себя: Молодёжную палату при Московской городской думе, Общественную молодёжную палату, 125 молодёжных общественных палат при муниципальных собраниях внутригородских муниципальных образований города Москвы, 10 окружных советов молодёжных общественных палат. Наличие разветвлённой территориальной сети молодёжных общественных палат выявляет необходимость в координации процесса их становления. Необходима работа с целью выявления оптимальных направлений деятельности молодёжных парламентских структур, определения трудностей их развития, выработки системного подхода к

исследованию соответствующей практики. Именно для этих целей 5 ноября 2007 г. на Съезде членов молодёжных общественных палат при муниципальных собраниях в Лужниках было принято решение о создании окружных советов молодёжных общественных палат в 10 административных округах столицы и о создании Общественной молодёжной палаты города Москвы. Там же, на съезде, было утверждено Положение об Общественной молодёжной палате. На сегодняшний день в Москве сформированы составы 82 молодёжных общественных палат при муниципальных собраниях второго созыва. В каждом административном округе города Москвы созданы окружные советы молодёжных общественных палат при муниципальных собраниях внутригородских муниципальных образований. Таким образом, стало возможно проведение Первого заседания Общественной молодёжной палаты города Москвы, куда вошли представители как районов, так и округов.

В Москве 17 апреля в Московской городской думе состоялось важное для молодёжного парламентаризма событие – Молодёжная палата при МГД, Общественная молодёжная палата города Москвы и Государственное бюджетное учреждение города Москвы «Центр молодёжного парламентаризма» подписали «Меморандум о сотрудничестве». Подписание данного меморандума открывает широкие возможности для обмена опытом и взаимными консультациями, работы над совместными проектами в гуманитарной, образовательной, культурной, экологической и спортивной сферах.

Сегодня деятельность Молодёжной палаты стала важнейшим фактором развития молодёжного парламентаризма в Москве. Она отражает реальное стремление молодёжи активно и полномерно включиться в решение актуальных городских проблем. Нет сомнений в том, что энергия, целеу-

стремлённость и созидательность молодежи помогут не только дать новый импульс развитию столицы, но и обеспечить преемственность проводимой сегодня в городе политики социальной стабильности и экономического роста. В палате сформировано 10 профильных секций: по гражданскому и патриотическому воспитанию молодежи; по культуре, досугу и массовым коммуникациям; по молодежной жилищной политике; по молодежной социальной политике и трудовым отношениям, обеспечению прав молодежи в сфере образования и ряд других.

Сегодня без преувеличения можно говорить о том, что Молодёжная палата «состоялась»: участники ведут активную работу над законопроектами, совместно с депутатами МГД проводят круглые столы по актуальным городским проблемам, реализуют различные общественные инициативы.

Особое внимание члены Молодёжной палаты уделяют проблемам повышения правовой культуры молодых москвичей, участия молодежи в местном самоуправлении, социальной адаптации лиц с ограниченными возможностями здоровья.

18 сентября текущего года в здании мэрии Москвы состоялось итоговое заседание Молодёжной палаты при Московской городской думе первого созыва, были подведены итоги работы нового молодежного парламента. За прошедшие три года молодые парламентарии проявили лидерские, организаторские, ораторские, креативные и многие другие качества, присущие настоящему политику. Предложения молодежи были учтены в решениях правительства Москвы и реализованы в законах, принятых Московской городской думой. Я, не только как автор данной статьи, но и как непосредственный участник процесса становления молодежного парламентаризма в Москве, считаю, что это был полезный опыт – как

для молодежи, так и для депутатов. Работа в Молодёжной палате при Московской городской думе дала мне возможность реализовать свой общественный потенциал, осознать свою социальную значимость, научиться разбираться в работе законодательной власти.

Молодёжная палата стала реально действующим органом, объединившим вокруг себя молодых людей с различными политическими взглядами, но неравнодушных к будущему своего поколения, своего города и страны в целом. За время работы Молодёжная палата дала знать о себе конкретными делами, заслуживая уважение и доверие у представителей государственной власти разного уровня и в среде московской молодежи. Молодёжная палата стала основой для создания в столице целой системы молодежных парламентских структур при органах законодательной власти.

Очевидно, что только ответственная и социально активная молодежь может стать гарантом гражданского общества и демократического государства России. Только при участии в процессе становления и самоопределения молодежи, через понимание молодежи как субъекта молодежной политики возможно появление в России нового поколения граждан, ответственных за себя и свою страну. В этом плане развитие молодежного парламентаризма представляется как нельзя более своевременным.

Молодёжные парламенты становятся серьёзными структурами, которые могли бы реально представлять интересы молодежи. В большинстве своём созданные при органах государственной власти, они приобретают форму клубов, где политически активные молодые люди учатся парламентской культуре, основам политической деятельности. Сегодня можно с уверенностью говорить об эффективности системы московского молодежного парламентаризма, который, успешно раз-

виваясь в Москве и постепенно получая поддержку государства и общества, стал фактом состоявшимся и имеющим перспективы развития. Очевидно, что только ответственная и социально активная молодёжь может стать гарантом гражданского общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Закон № 39 г. Москвы «О молодёжи» от 30.09.2009 // Ведомости Московской городской Думы. 2009. – № 11. – 29 дек.
2. Мардахаев Л.В. Социальная педагогика. – М., 2003.
3. Шевченко Ю.Д. Политическая культура: процессы формирования и изменения (о некоторых гипотетических основаниях одной теоретической модели) // Образы власти в политической культуре России / Под ред. Е.Б. Шестопаля. – М., 2000.

УДК32.019.5

Ильина О.И.

Московский государственный машиностроительный университет (МАМИ)

СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ УПРАВЛЕНИЯ И ИНФРАСТРУКТУРЫ МОЛОДЁЖНОЙ ПОЛИТИКИ

O. Ilna

Moscow State University of Mechanical Engineering (MAMI)

IMPROVEMENT OF ADMINISTRATION AND INFRASTRUCTURE OF YOUTH POLICY

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы совершенствования управления молодёжной политикой в России. Автор обосновывает меры, принятие которых обусловит повышение роли молодёжи в жизни общества. Обозначены возможные шаги в деятельности правительства, которые позволят создать эффективно действующий молодёжный парламент, соединить деятельность молодёжных и общественных организаций. Предлагается развивать молодёжную политику вместе с политическими партиями страны.

Ключевые слова: молодёжь, молодёжная политика, молодёжное сообщество, инфраструктура молодёжной политики.

Abstract. The article considers the improvement of youth policy administration in Russia. The author argues the measures should be taken to increase the role of young people in the life of the society. Some proposals are made for the government to create efficiently performing youth parliament, to connect the activity of youth and public organizations. Noteworthy and proposal to develop youth policy together with the political parties of the country.

Key words: youth, the youth policy, youth community, infrastructure of a youth policy.

Недостаточная вовлеченность молодёжи в процесс социальных и политических действий способствует “размыванию” российской самоидентификации молодёжи. Сегодня для 31% (11,8 млн. человек) молодых людей (прежде всего успешных и конкурентоспособных) идентификация себя в качестве граждан Российской Федерацией затруднена [2, с. 17-18]. К моменту достижения возраста максимальной трудовой активности они не считают себя связанными со своей страной обязательствами по личному участию в решении её проблем, не связывают эти проблемы с собой. Часто ищут возможности для самореализации вне России, ибо не считают себя обязанными ей чем-нибудь.

Всё дело в том, что молодые люди, которые в процессе социализации не были допущены до участия в принятии общественно значимых решений, не имеют «социального контракта» со страной, который бы “закреплял” их обязанности решать проблемы своей страны и её населения.

Выходит, что признание элитой, а за ней и всей взрослой частью общества, полисубъектности и общественно-государственного характера молодёжной политики и, как следствие, практическое выстраивание соответствующей системы её управления может обеспечить заинтересованность молодёжи в решении задач, стоящих перед страной.

Следует, видимо, учитывать и тот факт, что деятельность в молодёжной сфере может осуществляться не только через государственные и муниципальные учреждения, но и

© Ильина О.И., 2013.

через общественные.

Преобразование потенциала молодежи в человеческий капитал страны носит максимально комплексный межведомственный, надотраслевой и межсекторный характер, требует предельно широкого взгляда на роль молодежи в строительстве современного общества и российского государства.

При выстраивании системы управления молодежной политикой важно различать молодежную политику, понимаемую в «широком» и «узком» смысле. В первом случае это целенаправленная деятельность государственных органов и общественных организаций, направленная на регулирование всей совокупности процессов, связанных с жизнью и деятельностью молодежи, а также отношений между молодежью и другими членами общества. Во втором случае это прежде всего деятельность государственных органов и общественных организаций, регламентирующая процессы, связанные с взаимодействием между государством, властью, политическими партиями и молодежным сообществом в форме общественных объединений и их ассоциаций.

Очевидно также, что для этого необходима система управления молодежной политикой. Она должна включать различные органы, иметь как взаимодействие, так и процесс совместной выработки решений основных субъектов молодежной политики, и прежде всего молодежных организаций, семьи, бизнес-сообщества, а также церкви.

По мнению автора, взаимодействие субъектов молодежной политики должно строиться на основе единой для страны системы целей и приоритетов, а также в соответствии со стратегией развития страны и потребностями как молодежи, так и других социальных групп. Для этого необходима децентрализация управления молодежными структурами с учетом федеративного

принципа государственной власти в стране [1, с. 24-27]. Нельзя исключать и такой фактор, как демократизация взаимодействия молодежных организаций – в стране и во всем мире, – реализуемая в контексте утверждения ответственности молодежи за будущее страны.

Следовательно, целесообразным будет формирование Федерального научно-методического центра, который будет разрабатывать теоретическую и методическую основу для осуществления комплекса мер, необходимых для успешной реализации молодежной политики. Они могут включать: а) проведение исследовательских, законопроектных и методических работ; б) разработку программ в области молодежной политики; в) организацию пилотных проектов; г) повышение квалификации и переподготовку руководителей молодежных организаций.

Что касается элементов *инфраструктуры* молодежной политики, то это может быть сеть государственных и муниципальных учреждений в каждом субъекте Федерации, которую должны составлять дома молодежи, многофункциональные молодежные центры, подростковые молодежные клубы различной направленности, расположенные удобно для молодежи географически и, по возможности, в «шаговой доступности».

Конечно, многообразие форм и обилие структурных связей такой инфраструктуры составит трудность для управления. Вместе с тем именно в этой инфраструктуре кроется уникальный ресурс общественного сектора для осуществления реальной молодежной политики.

Сегодня молодежные общественные объединения – это особый социальный институт самореализации и социализации молодежи, механизм её вовлечения в общественную и политическую жизнь, подготовки молодого поколения к взрослой жизни, профессиональной деятельности,

воспитание у неё активной жизненной позиции.

В этой связи важным элементом управления молодёжными общественными объединениями субъектов РФ может быть *молодёжный парламент*. Его следует формировать на представительской основе, как правило, из делегированных общественными молодёжными объединениями представителей, что позволит учитывать интересы широких слоёв молодёжи при принятии законов, готовить и продвигать по служебной лестнице кадры, взаимодействовать с органами власти субъекта Российской Федерации.

Достаточно перспективной формой взаимодействия регионального молодёжного сообщества с исполнительной властью может быть *молодёжное правительство*. В этом случае избранные или делегированные в молодёжное правительство лидеры молодёжи не просто включатся в работу власти, но и получают практические навыки административной работы, участвуя в решении социально значимых проблем региона или муниципального образования.

Конечно, возможно создание и других молодёжных структур. Ими могут быть: штаб студенческих отрядов; молодёжный казачий круг и т. п. В совокупности они составят эффективный механизм управления молодёжной политикой в России.

Следует отметить, что на федеральном уровне для координации деятельности общественных молодёжных объединений уже создан Национальный совет молодёжных и детских объединений России по Указу Президента России¹. В соответствии с данным Указом произошло объединение

международных, общероссийских, межрегиональных общественных объединений субъектов Российской Федерации. Все организации получили в Национальном совете равные права. Такой же порядок, например, существует и в странах Европы. Там есть Европейский молодёжный форум, официальная «зонтичная» структура, поддерживаемая Советом Европы.

У нас в стране, при Федеральном собрании Российской Федерации, работают молодёжные парламентские структуры, при Государственной думе действует Общественная молодёжная палата, при Совете Федерации – Межпарламентская молодёжная ассамблея.

Заметную роль в общественной составляющей молодёжной политики играют также молодёжные общественно-политические организации и движения, молодёжные «крылья» политических партий, которые работают на федеральном и региональном уровне и оказывают на социализацию и становление молодёжи значительное влияние.

Вместе с тем следует отметить, что возможности молодёжного сообщества продуктивно действовать в качестве субъекта молодёжной политики остаются ещё не на должном уровне.

Таким образом, сегодня задачей общества и государства является оказание всемерной поддержки молодёжным общественным объединениям, которые направляют активность молодёжи в сторону общественных интересов и интересов государственного развития.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Михалкин Н.В. Народ и власть в системе национальной безопасности России. – М., 2007.
2. Рожнов О.А. Совершенствование управления и инфраструктуры молодёжной политики// Ценности и смыслы. – № 4 (13). – 2011.

¹ См.: Указ Президента Российской Федерации № 1075 от 16.09.1992 г. «О первоочередных мерах в области государственной молодёжной политики».

НАШИ АВТОРЫ

Антюшин Светослав Сергеевич – аспирант кафедры социологии института экономики Московского государственного машиностроительного университета (МАМИ), менеджер по развитию бизнеса, Smartec Security; e-mail: slavaant@mail.ru.

Бузук Геннадий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kaf-filosof@mgou.ru.

Волобуев Олег Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России средних веков и нового времени Московского государственного областного университета; e-mail: volobuevov@yandex.ru.

Зимин Очир Игоревич – соискатель кафедры философии, теории и истории культуры Забайкальского государственного университета; e-mail: zimin_ochir@mail.ru.

Ильина Ольга Игоревна – соискатель кафедры социологии института экономики Московского государственного машиностроительного университета (МАМИ); e-mail: ilinamsuee@mail.ru

Мамедов Гусейн Гарахан оглы – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Бакинского государственного университета; e-mail: kaf.felsefe@gmail.com.

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

Песоцкий Владислав Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета, заведующий кафедрой философии Московского государственного областного университета; e-mail: vlad2008@yandex.ru.

Семаева Ирина Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kaf-filosof@mgou.ru.

Удальцов Валерий Георгиевич – кандидат философских наук, начальник отдела Счетной палаты Российской Федерации; e-mail: vdovin2007@yandex.ru.

Шевцов Александр Викторович – соискатель кафедры философии Московского авиационного института (Национального исследовательского университета); e-mail: ashevzov@mail.ru.