

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 113

Л. А. МАКСИМЕНКО

Омский государственный
педагогический университет

ПРОБЛЕМА «НАЧАЛА МИРА» В ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И НАУКЕ

Проблема взаимоотношения научного и вненаучного знания одна из ключевых для современной философской мысли. Тезис о многоаспектности и неоднозначности исторических, логических и прочих взаимосвязей науки, философии и религии в настоящее время стал аксиомой. Особую значимость он приобретает для космологии как рациональной доктрины, имеющей дело с беспрецедентными по своей величине объектами и проблемами, всегда находившимися в центре внимания и философской, и богословской мысли. Научная космология – авангард современного естествознания обнаруживает в содержании своего знания удивительные сопряженности с фундаментальными проблемами, их решениями в античной философии и христианском богословии, что и является предметом рассмотрения в данной статье.

Ключевые слова: Вселенная, Космос, начало, бытие.

«Из всех вопросов, занимавших мыслителей всех стран и всех столетий, ни один не может претендовать на большую значимость, чем вопрос о происхождении Вселенной».

Дж. А. Уиллер

Вопрос о «начале» мира – ровесник европейской философии. Представление о том, что все сущее составляет единый миропорядок и греческая философия возникли одновременно. Первые натуралистические учения о Вселенной являлись рационализацией космологических и космогонических мифов. Место мифологического порождения мира в космологических построениях ионийских натуралистов занял

поиск его первоначал, в качестве которых выступали природные стихии.

Анаксимандр «говорил, что при зарождении этого мира из вечного выделилось животворное начало теплого и холодного, и некая сфера из этого пламени облекла окружающий землю воздух, как кора – дерево. А когда она разорвалась и замкнулась в кольца, возникли солнце, луна и звезды» [1]. Кроме «нашего» мира – космоса, согласно учению Анаксимандра, существует множество иных миров – космосов, которые также подвержены возникновению и уничтожению. Как свидетельствует Диоген Лаэрций, Анаксимандр утверждал, что «части изменяются, а Целое [универсум] неизменно» [2, с. 116]. Если под

частями понимать миры – космосы, то вечное неизменное Целое можно истолковать как Вселенную. Таким образом, мильтцы, и вслед за ними Эмпедокл, учили, что космос – как некое состояние миропорядка, не вечен, он образуется на некоторое время и вновь разрушается. Однако субстрат, из которого устроен космос и все вещи в нем, существует вечно.

Близкую к этому точку зрения на проблему возникновения и устройства космоса высказывали злеаты. Из комментариев Цицерона [2, с. 282] следует, что Ксенофан, Парменид, Мелисс признавали существование только одного невозникшего и неуничтожимого, то есть вечного космоса. У Ипполита несколько иная версия. Он настаивает, что Парменид «говорил, что космос уничтожается, а как не сказал. Он утверждал также, что «все вечно, не возникло, шарообразно и одинаково, не имеет пространства внутри себя, неподвижно и конечно» [2, с. 278].

Если у Цицерона описание парменидовского космоса в его вечности и единственности похоже на описание Бытия, то в данном контексте космос можно трактовать иначе: *как состояние*. Очевидно «вечное Все» есть по Пармениду Бытие, хотя теми же атрибутами Псевдо-Плутарх, излагая учение Парменида, наделяет универсум («универсум вечен и неподвижен»). Из этого примера следует, что у комментаторов (возможно и у самих авторов) не было единого употребления понятий Космоса, Бытия, Универсума. Они могли относиться как одному и тому же объекту, так и к разным.

Первый из греков, кто учил о возникновении Космоса как о творении, был Платон. Согласно космогоническому сюжету «Тимея», «до рождения неба», т.е. Космоса, существовало порознь *три рода вещей*: «бытие, пространство и возникновение» (Тимей, 52d). Бытие – это то, что у позднеантичных последователей платоновского учения стало называться идеей. Благодаря неизменному образцу, постигнутому с помощью рассудка и разума – идеи Всеменной Демиургом создан Космос, как «прекраснейшая из возникших вещей», составляющих чувственный мир и являющихся собой – третий вид – возникновение. Посредником между первым и третьим видами выступает второй вид – пространство (хора) в последующей традиции названное материей ёлп. Платон характеризует его как некий субстрат, способный принимать лики четырех стихий, изначально находившейся в неоформленном состоянии, «в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог». Затем появляется бог-Демиург, который по благости своей природы привел вещи из беспорядка в порядок (Тимей, 30a) с помощью образов и чисел, т.е. создал из хаоса космос. Развивая пифагорейскую традицию, согласно которой в основе структуры Космоса лежит числовая гармония, и соединяя ее с эстетическим восприятием мира, Платон обозначил основы философских и будущих научных космологических концепций, в которых тесно переплетены рациональный и эстетический компоненты.

Космос, раз возникнув, должен существовать вечно: «Это единородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать» (Тимей, 31b). Аргументация вечности сотворенного Демиургом Космоса строится у Платона исходя из двух моментов. Во-первых, из близости сотворенной вещи своему образцу. Космос – вещь особенно близкая к вечному умопостигаемому образцу. Именно для этого было сотворено вместе с Космосом время, как «некое движущееся подобие вечности» (Тимей, 37 d). Космос сотворен настолько совершенно, что каждая из четырех

стихий «вашла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы» (Тимей, 32 d). Во-вторых, из благости Демиурга. Разрушить Космос может только его творец – «тот, кто его сплотил» (Тимей, 32c). Но он заявляет, что «...возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля» (Тимей, 41a). Таким образом, Космос, раз возникнув, он будет существовать вечно.

Главным сторонником *идеи вечности* мира принято считать Аристотеля. Его космологическая концепция изложена в трактате «О небе». Аристотель разъясняет то, «что мы называем небом» (О небе, 278 b, 10–20) может иметь разные значения. Небо – это предел, крайняя сфера Вселенной. Небо – то, что расположено между Луной и сферой неподвижных звезд, наконец, небо – это [мировое] Целое и Вселенная. Именно в этом смысле Аристотель употребляет данный термин, совпадающий содержательно с терминами «Вселенная» и «Космос», описывая их устройство в первой книге трактата и размышая об их происхождении – во второй.

Из его учения о движении следует единство и вечность Космоса: «...это Небо одно, единственно и в полноте своей совершенство». Поскольку оно объемлет всю возможную материю, вне Неба «нет ни места, ни пустоты, ни времени» (О небе, 279a). Оно «в своей целокупности не возникло и не может уничтожиться,... оно одно, вечно и его полный жизненный цикл не имеет ни начала, ни конца, но содержит и объемлет в себе бесконечное время...» (О небе, 283b, 26). Безначальность и бесконечность времени, обосновываемая Аристотелем (Физика, Кн. 8, 251b) является аргументом в пользу вечности мира. Время изменяется движением, движение – временем (Физика, Кн. 4, 220 b15). Вечность движения – следствие вечности времени, которое есть число движения. Но у нас отсутствует определение мира, в силу того, что его невозможно определить посредством reg genus proximum et differentiam specificam (через ближайший род и видовое отличие). Мир может иметь только описание, что, конечно, выводит нас на тему движения. Понятия «Вселенная» и «движение» совпадают по объему, но не совпадают по определению, поэтому аргумент от движения носит косвенный характер [3, с. 94]. Аристотель приходит к выводу о том, что вопрос о вечности мира неразрешим путем строгих рациональных доказательств: «Некоторые проблемы, правда, имеют большое значение, но для доказательства которых мы не имеем доводов, полагая, что трудно указать причину, почему это так, например, вечен ли мир или нет» (Топика, Гл. XI, 104 b).

Проблема вечности, или «начальности» мира приобретает особую значимость в первые века христианской эры. Христианство как новая система мировосприятия, развивалось параллельно со всеми основными философско-религиозными течениями эллинизма. Полемика раннехристианского богословия с эллинской мудростью вынуждала его к рациональному дискурсу, многое отрицая в ней, многое и заимствуя.

О том, что заимствование могло носить взаимный характер, говорит весьма заметное сходство платоновской космогонии с христианским учением. На это обратил внимание еще Августин (Град Божий, Кн. VII, гл. 11), отмечая, что вероятное знакомство «пламенно любознательного» Платона с Библией и его интерпретация начальных стихов первой книги Бытия могли впрямую отразиться на учении о творении мира, изложенном в «Тимее». Тот факт, что Демиург

«Тимея» и платоновское учение о творении мира никак не согласуются ни с предшествующей, ни с последующей греческой философской традицией, отмечается и современными исследователями [3, с. 89].

Именно вопрос о «начале» стал маркером, отличающим элинского философа от христианина. Теизм как доктрина начинается с тезиса о сотворении мира. Библейская идея креационизма впоследствии была догматически закреплена в качестве одного из важнейших положений христианской религии. Античный космос лишился своей самодостаточности. И если прежде его бытие воспринималось как данность, как первичный факт, который не могут объяснить ни мысль, ни воображение, то теперь он не является необходимостью. Как подчеркивает Г. Флоровский [4], Космос – результат беспредпосыльного воления: он «мог бы не существовать», а Бог «мог бы не творить».

Бог творит «в начале» – *ἐν ἀρχῇ*. Однако столь естественная интуиция начала времени, возникающая при чтении этих слов, оказывается неверна. Время не могло предшествовать «началу». Об этом говорил еще Платон, Отцы и учителя Церкви, начиная с раннехристианских апологетов, доказывали, что до мира не было и времени, время и мир возникли одновременно.

«Начало» у многих экзегетов трактуется не во временном, а в логическом измерении. Начало – это не начало мира во времени, а предел, с которого начинается его бытие. Начало есть нечто неразделимое, не имеющее разрывов, подобно тому, как начало дороги есть еще не сама дорога. Мир несовечен Богу, но возник не во времени: «Делотворения исполнилось в один момент и без времени», – писал Василий Великий [5], комментируя Шестоднев.

Сама постановка вопроса о том, «что было до творения?», в богословии признавалась абсурдной. Еще в иудейской традиции интерпретация написания буквы «бейт», с которой начинается слово «Берешит» («В начале»), предполагала непостижимость момента Творения, предельную трансцендентность «начала мира» и запрет размышлений на эту тему.

На это в «Исповеди» указывал Августин, это подчеркивал В. Лосский [6]: «Невозможно представить себе, что было «до» сотворения: в Боге начало не имеет смысла, оно рождается вместе с тварным бытием; именно акт сотворения устанавливает время, категориями которого являются «до» и «после»».

Примерно таков был общий смысл ответов на поставленный вопрос и в рамках научной космологии. В 60-х годах прошлого века академик Я.Б. Зельдович писал [7], что в отношении вопроса о начальном моменте и о том, что было «до», «не только нет конкретного ответа, но и нет научного подхода к ответу<...> Возможна, однако, и точка зрения, что сам вопрос незакончен, не существует». Десятилетия интенсивного развития науки не прояснили ситуацию. «Был ли Большой Взрыв началом времени или Вселенная существовала до него? Лет десять назад такой вопрос казался нелепым. В размышлениях о том, что было до Большого взрыва, космологи видели не больше смысла, чем в поисках пути, идущего от Северного полюса на север» – вспоминает наш современник, физик-теоретик Г. Венециано [8]. Метафизически трудный для науки вопрос все же обрел смысл в современной космологической парадигме. «Один из наиболее мучительных вопросов, стоящих перед космологами, состоит в том, было ли что-нибудь до момента $t = 0$, и если нет, то, как и откуда возникла Вселенная» – пишет А.Линде [9]. Отметим, что «мучительность вопроса», сопровождавшая всю историю

его существования, связана отнюдь не с техническими трудностями, а скорее с некой витальной потребностью человека в мировоззрении (А.Перцев). «Начало» – это точка отсчета в системе космических координат, свое положение в которой человек не ради праздного любопытства и уж тем более, вопреки всем практическим потребностям, всегда зачем-то пытался обозначить. На абсолютную значимость вопроса о «начале» указывал еще Аристотель, отмечая, что «некоторые же проблемы полезны для одного только познания, например вечен ли мир или нет» (Топика, Гл. XI, 104 б).

С позиций современной науки проблема начала мира выглядит двояким образом. С одной стороны, факт возникновения Вселенной в результате Большого взрыва из начальной космологической сингулярности – особого уникального состояния, названного Ж. Леметром «отцом-первоатомом», является едва ли ни аксиомой современной космологии. В богословской интерпретации начальная сингулярность – это первый миг рождающегося мира. Не только богословы, но и многие ученые астрофизики (Дж. Джинс, Э. Милл) были готовы отождествить ее с актом творения. П. Девис [10] подчеркивает, что из всего, «что открыто современной наукой, сингулярность в общей теории относительности есть понятие наиболее близкое к «акту творения».

С другой стороны, понятие «начала» как первопричины сущего релятивизируется. Инфляционная космология, появившаяся в 80-х годах прошлого века как попытка решения многочисленных проблем предшествующей теории горячей Вселенной, лишила «начала» мира его абсолютного значения. Бессмысленный и некорректный в релятивистской космологии вопрос о том, «что было до Большого взрыва» получил некоторый ответ [11]. До того, когда нашей Вселенной еще не было, существовала особая субстанция – скалярное поле – инфлантон, случайная квантовая флуктуация которого и дала начало нашему миру.

Если теория Большого взрыва Ватиканом была расценена как подтверждающая библейское описание творения мира, о чем в середине прошлого века провозгласил Папа Пий XII, то инфляционная теория в настоящее время создает множество проблем в плане ее согласования со многими христианскими представлениями.

Несмотря на то, что в научном языке присутствуют термины (например, «возраст Вселенной»), однозначно указывающие на факт начальности нашего мира, в сценариях вечной хаотической инфляции «вместо трагизма рождения всего мира из сингулярности, до которой ничего не существовало, и его последующего превращения в ничто, мы имеем дело с нескончаемым процессом взаимопревращения фаз, в которых малы или, наоборот, велики квантовые флуктуации метрики» [12]. Метавселенная мыслится безначальной, как впрочем, и сам квантовый субстрат, из которого возникают, и в который возвращаются миры. «В этом сценарии, – как пишет его автор А. Линде [13], – Вселенная в целом бессмертна. Каждая ее часть может отделяться от сингулярности в прошлом и закончиться в сингулярности когда-то в будущем. Однако конца эволюции всей Вселенной нет».

Для современной космологии эпоха за пределом, так называемого планковского времени (10^{-43} с), когда возникло классическое пространство – время, оказывается не просто *terra incognita*. Она в явном виде проявляется уже не философскую, а научную постановку вопроса о модусе бытия Вселенной – что это

стадия развития или существования Вселенной? В этом отношении можно указать на своеобразный поворот современной космологии к античным идеям не только в эпистемологическом контексте (А.Н. Павленко), но и в онтологическом. Над эллинским сознанием властвовали представления о динамичном, но в целом Вечном Космосе. Вселенная греков могла изменяться, менять свою «форму», но ее бытие мыслилось бесконечным во времени. Бытие Метавселенной в современных космологических моделях мыслится аналогично — несмотря на разнообразные изменения своих частей в целом это самовоспроизводящаяся Вселенная, «мерами затухающая» и «мерами воспламеняющаяся» подобно Гераклитовому огню.

Однако интерпретация «начала» в инфляционной парадигме современной космологии все же допускает некоторые весьма наглядные аналогии с христианством. Во-первых, наш мир с позиций инфляционного сценария, так же как и с позиций христианского учения, не является необходимостью. То, что он существует, — счастливая случайность, возникшая благодаря тому, что флуктуация скалярного поля оказалась достаточно велика. Состояние, при котором энергия скалярного поля оказывается достаточно большой, образуя некий пик, неустойчиво. Оно явились причиной его «скатывания» вниз с высвобождением запасенной энергии и разделением пространства — инфляцией, за которой и последовал Большой Взрыв. Во-вторых, математическое описание этого процесса весьма близко к идее, высказанной еще Оригеном, учившим, что наш мир, творение которого описано в Книге Бытия, не единственный, и что «Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир» (О началах, Кн. III, Гл. V).

В трактате «О началах» он указывает на лингвистическую проблему, связанную с неточным переводом фрагментов Св. Писания, в которых речь идет о сотворении мира. Ориген особо подчеркивает, что создание мира названо «некоторым новым и особенным именем» — καταβολή (О началах, Кн. III, Гл. V). Данный термин неоднократно встречается в Писании (Мф 13:35; Ин 17:24; Еф 1:4). Его латинский перевод — «constitution» (устройство) мира не точен. В греческом же языке, указывает Ориген, слово καταβολή «означает низвержение, т.е. свержение вниз». Именно таким образом возник наш мир и другие миры, существовавшие до него и те, что возникнут после. По Оригену их сотворение — καταβολή указывает на низведение всех вещей из высшего состояния в низшее. Суть творения в том, что Творец создает материю и из нее — тела всем тварям, соответствующие низшему состоянию мира.

Аналогичный пассаж имеется и у современных богословов. Епископ Василий (Родзянко) [14], со ссылкой на И. Златоуста, также подчеркивает неточность перевода греческого слова καταβολή, в славянском и русском варианте звучащего как «до создания мира». Выражение εν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου — следует понимать как низвержение с высоты. «Мир, как бы низвержен с какой-то великой высоты» — пишет И. Златоуст. Данная версия перевода допускает в библейской интерпретации трактовку Большого взрыва как космологической катастрофы, обозначенной термином «καταβολή».

Если опустить наложение на онтocosмологическую схему религиозно-этических оценок, т.е., этизацию онтологии, характерную дляalexандрийских мыслителей и последующего теоретического богословия, то буквальный смысл, сопряженный с термином καταβολή, все же прочитывается, по крайней мере,

у Оригена. Мир буквально был низвергнут с высоты. Сотворение — суть низвержение мира. Аналогия с Большим взрывом, возможно не бесспорна, но весьма наглядна, чтобы обратить на нее внимание. С позиций современной космологии наш мир, Вселенная действительно в буквальном смысле была низвергнута с высоты энергетического пика квантовой флуктуации инфлянтона. Бог не мог не творить в силу своей благой природы, подобно тому, как флуктуации скалярного поля не могут не существовать в силу квантовой природы вакуума. Свободное хотение Бога — беспредпосыпочный акт, как и взлет флуктуации, приведшей к появлению нашей Вселенной.

Таким образом, в отношении вечности или начальности мира в конкретных вариантах его решения в античной философии, богословии и науке обнаруживается три онтологических уровня. Первый уровень включает в себя то, что существует вечно (не рождено, не создано, не возникло). Во всех трех областях познания фиксируется нечто, всегда существовавшее, ассоциируемое с вечностью, предшествующее возникновению мира. Как образно выразился Х.Л. Борхес, «Вселенной потребна вечность», а взаимоисключающие глаголы творить и сохранять для Неба — синонимы [15]. Поэтому в отношении первичного нечто вопрос о «начале» вообще не ставиться. Это исходная точка отсчета. У миетцев, элеатов и атомистов — это стихии, атомы, пустота, у Платона — умопостижаемые идеи, сам Демиург и неоформленная «восприемница», из которой создан Космос, у Аристотеля — сам Космос и Перводвижатель, в христианстве — Бог, в современной науке — Метавселенная и вакуумная материя.

Второй уровень четко обозначен у Платона. К нему относится то, что существует не вечно, но всегда — таков Космос — раз возникнув, он будет существовать вечно. Таковы многочисленные миры — вселенные, возникающие в сценарии хаотической инфляции. Наконец, третий уровень включает в себя сущее, имеющее преходящее бытие, то, что становится — миры-космосы атомистов, вещный мир Платона, тварный, тленный мир христианства, вселенные современных космологов.

Понятие «начало» многогранно. Если его главные космоонтологические смыслы выражены в феноменах и ноуменах, тяготеющих к первому уровню, то становится понятным, почему так современно звучат слова А.Грина, высказанные еще на заре становления научной космологии: «взвесив, разложив все, что было тому доступно, наука вновь подошла к сиям, недоступным исследованию, ибо они — в корне, в своей сущности, — Ничто, давшее Все. Представим простецам называть их «энергияй» или любым другим словом, играющим роль резинового мяча, которым они пытаются пробить гранитную скалу...<...>. Глубоко важно то, что наука и религия сошлись вновь на том месте, с какого первоначально удалились в разные стороны; вернее религия поджидала здесь науку, и они смотрят теперь друг другу в лицо» [16].

Библиографический список

1. Анаксимандр // Антология мировой философии : в 4-х т. / Анаксимандр. — М. : Мысль, 1969. — Т. 1. Ч. 1. — С. 272.
2. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики: пер. А.В. Лебедева. — М. : Наука, 1989. — С. 116, 282, 278.
3. Бородай, Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Т.Ю. Бородай. — М. : Изд. Савин С.А., 2008. — С. 94.

4. Флоровский, Г. Понятие творения у святителя Афанасия Великого / Г.Флоровский // Догмат и история. – М.: Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1998. – С.81.
5. Лопухин, А.П. Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви / А.П. Лопухин. – СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1898. – С. 37.
6. Лосский, В.Н. Догматическое богословие / В. Н. Лосский // Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – С. 225.
7. Зельдович, Я.Б. Теория расширяющейся Вселенной, созданная А.А. Фридманом / Я.Б. Зельдович // Успехи физических наук. – 1963. – Том LXXX, вып.3. – С. 382–383.
8. Венециано, Г. Миф о начале времен / Г. Венециано // В мире науки. – 2004. – №8. – С. 28.
9. Линде, А.Д. Раздувающаяся Вселенная / А.Д. Линде // Успехи физических наук. – 1984. – Том 144, вып. 2. – С. 187.
10. Девис, П. Пространство и время в современной картине Вселенной / П. Девис. – М. : Мир, 1979. – С. 205.
11. Новиков, И.Д. Инфляционная модель ранней Вселенной / И.Д. Новиков // Вестник Российской академии наук. – 2001. – Том 71, № 10. – С.886–914.
12. Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология / А.Д. Линде – М. : Наука, 1990. – С. 35.
13. Linde, Andrei The Self-Reproducing Inflationary Universe / A. Linde // Scientific American. – November 1994. – V.271 – P.54. – Режим доступа: <http://www.stanford.edu/~alinde/1032226.pdf>
14. Василий; Родзянко В.М., еп. Сан-Францисканский. Теория распада Вселенной и вера отцов. Каштакийское богословие – ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века / Еп. Василий (Родзянко). – М.: Паломник, 2003. – Режим доступа: <http://hrannagorke.ru/science/98/1734/>
15. Борхес, Х.Л. История вечности / Х.Л. Борхес // Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 1. Произведения 1921-1941. – СПб.: Амфора, 2005. – С. 306.
16. Грин, А. Блистающий мир / А. Грин // Бегущая по волнам: рассказы, романы. – М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2006. – С. 181 – 182.

МАКСИМЕНКО Людмила Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии.
Адрес для переписки: e-mail: mswb@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 04.12.2009 г.
© А. А. Максименко

УДК 1 : 316.334.3

Л. Н. КИБАРДИНА

Омский государственный
педагогический университет

ОСОБЕННОСТИ ПАТЕРНАЛИСТСКОЙ МОДЕЛИ РОССИЙСКОГО СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

В статье проводится анализ исторических предпосылок патерналистской традиции модели российского социального государства и свойственных ей специфических черт, определяются основные причины влияния ее логики на развитие современного социального государства в России, исследуются компромиссные варианты и перспективы ее модернизации в контексте социально-экономической политики.

Ключевые слова: модели социального государства, патернализм, этакратизм, эгалитаризм, традиционное общество, социальная политика.

В индустриально развитых странах во второй половине XX в. утвердилась новая концепция и новая форма организации общественной жизни, в соответствие с которой программной целью государства стало обеспечение достойных условий жизни и благосостояния всех членов общества. Россия сделала свой выбор в сторону развития правового, социального государства, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободу развития человека, что особенно важно в период ломки старых механизмов саморегуляции общества. Одной из основных проблем сегодняшнего российского государства является проблема формирования такой модели социального государства, которая включала бы в себя опыт и достижения социальных государств мирового сообщества и одновременно учитывала российские условия, способствуя оптимизации социальных и экономических процессов. Это необходимо для того, чтобы двигаться в русле экономической и социальной модернизации, интеграции с мировым сообществом, достижения идеалов социальной справедливости.

Специфика российской полемики по проблематике социального государства определяется особенностями развития отечественных представлений об этом феномене. Несмотря на то, что бывший СССР с точки зрения реальных достижений социальной защиты долгое время был одним из первых и ведущих социальных государств в мире, в советской науке проблематика современного социального государства была в значительной степени обойдена. Несомненные успехи социальной деятельности западноевропейских государств рассматривались как результат обострения классовой борьбы и значительного влияния примера стран реального социализма. Научный и общественный интерес к проблематике социального государства существенно возрос в России во второй половине 90-х гг. прошлого века, когда предпринимаются попытки создать собственную концепцию социального государства.

Известный финский социолог М. Кивинен в своей книге «Прогресс и хаос» (2002) так оценивает российский уровень развития социальных теорий: «Поразительно, что, несмотря на глубину потрясений и траге-

дий, пережитых российским обществом, российская социология не вышла за рамки безобидных эмпирических исследований, не выработала сколько-нибудь серьезных теоретических концепций... В определенной степени отсутствие социологических концепций и ныне является проблемой для российских общественных наук. Создается впечатление, что почти все более или менее известные российские социологи обзавелись собственными научными институтами, в которых проводятся многочисленные прикладные исследования мнений и ценностей по самым разным проблемам, вызывающим интерес у их создателей. Может показаться, что лишь немногие из этих научных учреждений имеют достаточно энергии и энтузиазма, чтобы заниматься серьезной теоретической работой» [1].

Исследования социального государства, социальной политики и социальной сферы в российском гуманитарном знании находятся на первоначальном этапе своего развития, поэтому, при всем изобилии публикаций, не представляется возможным предложить ни одного систематизированного свода знаний о сути и специфике трансформации российского социального государства. В ряде современных публикаций по социальной проблематике становятся очевидными причины торможения в области решения социальных проблем и возможных траекторий дальнейшего развития социальной сферы в России, которые стали логическим завершением концептуальной разноголосицы последних лет. Как считает Т.Ю. Сидорина, причина этому лежит в слабости теоретических оснований, которые представляются «неким собранием мероприятий в сфере социального обеспечения, прикладной областью, весьма удаленной от творческого научного поиска», что влечет за собой отложенность решения социальных вопросов [2].

Необходимость рефлексии различных сторон общественной жизни обусловлена тем, что в современной России формируется новая модель социального государства, в которой актуальным является решение проблемы оптимального соотношения между государством, рынком и различными социальными субъектами с целью обеспечения социального согласия и социальной стабильности в обществе. Основой построения концепций является вопрос о том, является ли социальное государство лишь функциональной стороной современного общественного устройства, и тогда действительно следует говорить о выполнении определенных функций обеспечения благосостояния, понимаемом как комплекс мер социальной политики (основной актор — государство). Или же социальное государство является комплексной и системной характеристикой любого высокоразвитого сообщества, и тогда следует говорить об определенном типе и способах его взаимоотношений с бизнес группами и индивидом, между которыми распределяются ресурсы и ответственность (основных акторов несколько).

Наиболее широко в рамках социологического подхода в российских исследованиях социального государства представлена его патерналистская модель, что не удивительно и укладывается в логику исторического развития. Данная модель сложилась в предыдущую эпоху командной экономики, и продолжает оказывать существенное влияние на современные процессы развития социальной сферы. Венгерский социолог и экономист Я. Корнай так определяет патернализм: «Центральное руководство берет на себя ответственность за экономическое положение и одно-

временно претендует на использование любого инструмента из арсенала административных средств, который представляется ему наиболее целесообразным» [3].

Сосредоточение в руках государства основной массы необходимых для социального развития ресурсов оправдывалось возможностью осуществлять их распределение с наибольшей эффективностью, обеспечивая необходимый социальный порядок, солидарность, справедливость, ответственность, удовлетворяя по мере возможности насущные потребности всех членов общества. Однако в условиях тоталитарной политической системы ее побочным продуктом становилось усиление бесконтрольности бюрократии, снижение эффективности принимаемых узкогрупповых решений, вторжение государства в частную жизнь индивидов, всеохватное регулирование и контроль общественных институтов и организаций, порождающие захват привилегий и коррупцию. Не менее негативным эффектом тотального регулирования социальной сферы сталлся существенный рост иждивенческих устремлений и социальной пассивности, перекладывание на государство решение всех социальных проблем. Как следствие, патерналистская модель отличается огосударствлением социальной сферы, ее отдельных отраслей и учреждений (этатизмом).

Один из исследователей современного российского социального государства и социальной политики, известный социолог О.И. Шкарата в своей работе «Тип общества, тип социальных отношений», оценивает советское общественное устройство как этакратическое, обладающее специфическими и устойчиво воспроизводящимися чертами, которые не были свойственны ни социалистической, ни капиталистической социальной системе. По мнению О.И. Шкарата, этакратическая система является самостоятельной моделью (ветью, ступенью) исторического развития современного общества, а не цепью деформаций или отклонений, и выделяет ее основные черты:

- обособление собственности как функции власти, доминирование отношений типа « власть — собственность »;
- преобладание государственной собственности, процесс постоянного углубления огосударствления;
- государственно монополистический способ производства;
- доминирование централизованного распределения;
- зависимость развития технологий от внешних стимулов (технологическая стагнация);
- милитаризация экономики;
- сословно слоевая стратификация иерархического типа, в которой позиции индивидов и социальных групп определяются их местом в структуре власти и закрепляются в формальных рангах и соотнесенных с ними привилегиях;
- корпоративная система как доминирующая форма реализации властных отношений, а соответственно иерархического ранжирования и объема и характера привилегий членов социума;
- социальная мобильность как организуемая сверху селекция наиболее послушных и преданных системе людей;
- отсутствие гражданского общества, правового государства и соответственно наличие системы подданства, партократии;
- имперский полигэтнический тип национально государственного устройства, фиксация этнической принадлежности как статуса (при определении ее «по крови», а не по культуре или самосознанию) [4].

Так же в патерналистской модели отмечается такая существенная черта, как эгалитаризм (равенство в потреблении материальных благ и услуг), который, несмотря на значительные успехи в обеспечении общедоступности социальных благ, снижал стимулы к труду, отрицательно влияя на качество товаров и услуг и вступал в противоречие с многочисленными привилегиями номенклатурного класса. Обеспечение гарантированной всеобщей занятости как существенной характеристики патерналистской модели, было обусловлено отсутствием реального рынка труда и находило свое выражение в скрытой безработице, слаборазвитой системе переподготовки кадров. Как отмечают А. Т. Волчкова и В. Н. Минина, через занятость (предприятия и профсоюзы) так же осуществлялось широкомасштабное обеспечение социальными благами: медицинские и оздоровительные услуги, жилье, питание, праздники, образование (включая детские сады), доплаты к пенсии [5].

Такие авторитетные российские ученые, как Н. Лапин, В. Радаев и О. Шкаратан, развивающие идею К. Маркса мысль о том, что развитие патерналистской модели российского социального государства было предопределено исторически, соответствовало азиатскому способу производства и особенностям российского менталитета. Российское общество даже и на современном этапе своего развития выступает как общество традиционного типа, характерной особенностью которого являются персонификация интересов общности в государстве, деятельность которого приобретает легитимно всепроникающий характер, а также максимальное сращивание отношений «власть – собственность». На определенное влияние традиций патернализма в русле исторической логики указывают такие ученые, как Л. И. Якобсон, Н. Е. Тихонова, Л. И. Гордон и др.

Известный социолог Н. Е. Тихонова, исследуя российское общественное сознание в условиях социокультурной модернизации, обнаружила ряд свойственных для традиционного общества представлений: 1) представления о приоритете интересов общности и вторичности прав личности; 2) отношение к традиции как к писаному праву; 3) отношение к государственной собственности как к главенствующей; 4) отношение к природе как к «неорганическому телу» человека, которое не может быть объектом купли продажи; 5) отношение к функционально ролевому распределению полномочий по линии руководитель подчиненный как к образцу построению неформальных отношений; 6) позитивное отношение к легитимному применению насилия; 7) представление о критериях принадлежности к «своим» и «чужим»; 8) понимание свободы, и ряд других [6].

Как продолжает Н. Е. Тихонова, российская модель взаимоотношений общества, личности и государства, тяготеет к устойчивой исторической тенденции, которая заключается в приоритетах и значимости интересов общности. Однако эта тенденция имеет уже далеко не безусловный, а консенсусный характер, предполагающий, что человек обязан выполнять свои обязательства по отношению к общности (государству) только при определенных условиях. Главная функция государства заботиться о текущих нуждах всех членов общности может быть реализована только при условии, что наиболее сильные ее члены (богатые, успешные и т.д.) несут ответственность за своих менее успешных «собратьев», а если они этого не делают, то государство должно заставить их это делать. При невыполнении этого условия государство выступает виновным в гораздо

большей степени, что дает возможность «согражданам» не выполнять и свои функции по отношению к нему (признание, легитимность, право, обязанности). В связи с этим, в рамках патерналистских отношений социальная функция государства всегда должна доминировать над экономической [6].

Л. И. Якобсон так же относит Россию к государствоцентричным обществам и считает, что для нее характерен консервативный режим, причем в структурировании общества решающее значение имеет иерархия власти, а не богатства. Тяготение Россия к консервативной модели благосостояния вряд ли изменится, пока ключевую роль в экономической жизни играет распределение доходов от использования природных ресурсов, неизбежно связанное с распределением власти. В современной России эта тенденция поддерживается так же социокультурным фоном и ассоциируется с установками государственных сил, потенциал которых превосходит потенциал носителей социалистических илиберальных установок.

Исследуя советский тип институтов благосостояния, он обнаружил такое явление, как мягкость обязательств государства, которая выражалась в принципиальной вариабельности провозглашаемых социальных прав при посредстве «множества формальных и неформальных норм и конкретных решений, принимаемых в режиме «ручного управления» нечетко очерченным кругом лиц на основе подчас сомнительных полномочий». Тем не менее такая система позволяла гибко адаптироваться к ресурсным возможностям и поддерживать специфическую систему стимулирования. Эта мягкость как способность государства и его представителей избегать однозначности и ответственности во взаимоотношениях с гражданами и хозяйствующими субъектами, «прямое следствие и выражение монополии на власть и собственность», а связанная с этим явлением неэффективность «определенная недоговороспособностью социалистического государства» [7].

Впоследствии эти специфические особенности режима благосостояния повлияли на возможности осуществления целостной социальной стратегии российского государства в процессе модернизации. Дело в том, что в России в начале 1990-х годов была принята либеральная модель трансформации, в соответствии с которой, как считает И. Григорьева, «значение государства в социальной политике постоянно уменьшалось, но в то же время значение его как института, способного обеспечить более справедливое распределение выгод от развития рыночной экономики,росло». С ее точки зрения, это обусловлено традиционными ожиданиями населения по отношению к государству и необходимостью правового обеспечения условий развития самой рыночной экономики, поскольку «отсутствие правовых границ и норм парализует «невидимую руку рынка», приводит к войне всех против всех, коррупции и анархическому произволу, к монополизации экономики, захвату отраслей олигархическими структурами» [8].

Широко распространенные либеральные воззрения многих представителей социальной мысли в России в последнее время подвергаются широкой критике со стороны ученых, общественных деятелей, политиков, поскольку предлагаемая ими еще несколько лет назад модель социального государства не смогла обеспечить значительных изменений ни в сфере экономики, ни в социальных отношениях. И хотя многовековая история развитых стран с рыночной системой хозяйства продемонстрировала неоспо-

римые преимущества частных рынков в большинстве секторов экономики, они не всегда и не везде были способными обеспечить успешную реализацию социально значимых целей. Это связано с тем, что производство общественных благ и социальных услуг ориентировано не на получение экономической прибыли, а на достижение определенных социальных эффектов, связанных с развитием социальных ресурсов [9].

В 1994 г. Институт социально-экономических проблем народонаселения РАН осуществил попытку целостного осмысливания происходящих социальных изменений и предложил «Концепцию социальной политики в России», в которой отмечена реальная угроза превращения острых социальных противоречий в прямое противоборство социальных групп, ведущее к утрате социальной мобильности и устойчивости общества в целом. В связи с наличием в обществе различных слоев и групп, находящихся на разных стадиях адаптационного процесса и поэтому сталкивающихся с неоднородными проблемами, в «Концепции...» обосновывалась необходимость интеграционно-ориентированной социальной политики, учитывающей специфику различных социальных интересов и предусматривающей дифференцированный подход в их реализации [10].

Эти дифференцированные подходы в основных своих характеристиках совпадали с известными либеральным, консервативным и социалистическим (неопатерналистским) моделями социального государства, а их сочетание должно обеспечивать возможность сохранения стабильности и интеграции общества и поддерживать неконфликтное взаимодействие между различными социальными группами. Например, для наиболее продвинутой части населения в качестве такой системы и направления развития могут использоваться ценности либерализма; для сектора, находящегося в начальной стадии адаптации, более правомерно применение социальной философии консерватизма; для неадаптированной части населения концептуальной основой может стать патернализм. Авторами двигало желание «взять лучшее» в разных моделях, однако кажущаяся логичность такого подхода привела к дезорганизации социального порядка и ценностных ориентаций населения, поскольку последнее обладало различными адаптационными возможностями и опиралось на различные нормы и ценности.

Определенное и существующее неравенство в подходе государства к решению социальных проблем породило и неравные его обязательства по отношению к различным группам, что еще более законсервировало и само проблематику перехода к социальному государству в контексте реализации социальных прав, и систему социальных противоречий, неравенства, маргинализации, эксклюзии. Такая консервация породила устойчивые тенденции снижения ожиданий, «смягчения» взаимных обязательств и невыполнение со стороны граждан условий социального контракта. Одновременное сочетание модели «трудовых достижений» и «помощи бедным» приводит к возникновению множества теневых зон и взаимодействий, внутри которых появляются иные способы получения доходов, нежели занятость. Одна часть населения, ожидая заботы и соответствующих действий от государства, заметно «снизила» свое положение на социальной лестнице, другие «поднялись» за счет противоправных или криминальных действий, что отразило существенные различия в разнонаправленности интересов в социально классовом, групповом и региональном уровнях.

В связи с вышеизложенным, можно сделать следующие выводы. Во-первых, на развитие и формирование современной российской модели социального государства будут оказывать существенное влияние и традиции патерналистской модели государства в рамках логики исторического развития и существующих в общественном сознании представлений и предпочтений о роли и функциях государства. Во-вторых, та же логика исторического развития требует модернизации патерналистской модели и обновления существующих теоретических подходов в связи с формированием института собственности и появлением на социальной арене новых действующих социально политических сил. В-третьих, переходная модель социального государства, выступающая как компромисс между этими силами, имеет ряд недостатков, связанных с преувеличением значения действия рыночных сил и самообеспечения большинства слоев российского населения. В-четвертых, попытки переложить большую часть социальной ответственности на корпорации, в которых индивиды в обмен на лояльность получают блага, снова возвращает нас к патерналистской модели, что в значительной степени консервирует систему несправедливых неравенств. В пятых, сохранение общества как целостности требует доминирования социальной функции государства над экономической, и в этом контексте перспективно развитие социал реформистской модели, которая по своей природе тяготеет к универсализму и отвечает интересам развития России.

Библиографический список

1. Кивинен, М. Прогресс и хаос. Социологический анализ прошлого и будущего России / М. Кивинен. – СПб., 2002. – С. 13–14.
2. Сидорина, Т. Ю. Социальная теория – коридор развития социальной политики / Т.Ю. Сидорина // ОНС. – 2006. – № 4. – С. 54.
3. Корней, Я. Дефицит / Я. Корней; пер. с англ. – М., 1990. – С. 586.
4. Шкаратаин, О.И. Тип общества – тип социальных отношений: о современной России / О. И. Шкаратаин // Мир России. – 2000. – № 2. – С. 78.
5. Волчкова, А.Т. Становление и развитие системы социальной защиты населения в России в 1991–2002 г. / А.Т. Волчкова, В.Н. Минина // Становление и развитие государства благосостояния в странах Северной Европы и России: сравнительная перспектива. – СПб.: Скифия-Принт, 2004. – С. 66–67.
6. Тихонова, Н.Е. Россияне: нормативная модель взаимоотношений общества, личности и государства / Н.Е. Тихонова // ОНС. – 2005. – № 6. – С. 41–42.
7. Якобсон, А.И. Социальная политика: коридоры возможностей / А.И. Якобсон // ОНС. – 2006. – № 2. – С. 54.
8. Григорьева, И. Социальная политика в России: поиски вариантов и направлений трансформации / И. Григорьева // Социальная политика в современной России: реформы и повседневность. – М.: ООО «Вариант», 2008. – С. 34.
9. Рынок труда и социальная политика в Центральной и Восточной Европе: Переходный период и дальнейшее развитие. – М., 1997. – С. 36.
10. Концепция социальной политики в России (из доклада Института социально-экономических проблем народонаселения РАН) // ОНС. – 1994. – № 6. – С. 23–31.

КИБАРДИНА Людмила Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии, социальной работы и политологии.

Адрес для переписки: 644050, г. Омск, пр. Мира, 11.

Статья поступила в редакцию 15.09.2009 г.

© А. Н. Кибардина

СУДЬБА КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

В данной статье показана необходимость введения слова «судьба» в философию как одного из важнейших экзистенциалов. Рассмотренные европейские учения мыслителей дают основания для перехода идеи судьбы из сферы мифологического мировоззрения в область научного знания.

Ключевые слова: судьба, человек, жизнь, предопределение, детерминизм.

Экзистенциал «судьба» до сих пор не получил статуса философской категории. Он чаще всего используется в качестве метафоры, выступающей синонимом линии жизни. По мнению С.С. Аверинцева, слово «судьба» является мифологемой, категорией мифологического сознания и, следовательно, не научным понятием. «Там, — пишет С.С. Аверинцев, — где торжествовал теизм, судьба должна уйти из сферы мифа и философских умозрений в мир житейских понятий и народных суеверий» [1]. Если само слово «судьба» ненаучно, а исследователи, рассуждающие над феноменом «судьба», находятся в сфере мифологического мировоззрения, то несложно сделать вывод, что такого рода философы являются неоязычниками. Получается, что, человеку, преодолевшему мифологическую стадию развития, несвойственно пользоваться данным понятием, т.к. оно ненаучно и имеет языческие корни?

Для попытки получения ответа на поставленный вопрос предлагаем совершить обзор наиболее ярких и характерных для той или иной эпохи европейских учений, где, в отличие от восточных учений, заявленная проблематика вызывала больший интерес мыслителей.

Под влиянием новых социально-экономических явлений, формирующихся рыночных отношений в Европе, гуманисты формируют новый взгляд относительно представлений древнегреческого человека как на самого человека, так и на понимание его судьбы, человек занимает особое место благодаря своей природе, родившей его с Богом. В эпоху гуманистов представление о судьбе отражено в представлении мыслителей о Фортуне, судьбе в аспекте случайности. Человек становится творцом своего жизненного пути и от его действий случай может быть благоприятным либо негативным. Фортуна «нарушила то состояние равновесия, в котором находилось сознание средневекового человека, чувствовавшего себя недостойной, жалкой тварью в мироздании, но вместе с тем видевшего во всем разумный, благой промысел, покущийся и о его судьбе» [2]. Для человека действуют две силы: закон и случай. Ярким примером гуманисты считали смерть: это закон для всякого живого существа, но ее обстоятельства различны и случайны для каждого.

Идеи Просвещения и предшествующей философии, усвоенные и переработанные Гегелем, привели к созданию его оригинальной концепции, где история, равно как судьба человечества и мира, является этапом развертывания мирового духа. Судьба и роль отдельного человека понимаются в учении Гегеля двойственно. С одной стороны, Гегель указывает на

активную роль в историческом процессе, действия людей определяются их потребностями, страстями и интересами, зависят от их характеров и способностей. Люди как носители нравственности и соучастники работы духа самоцелы, но, с другой стороны, история обнаруживает также несовпадение индивидуальных целей людей, при этом частные цели содержат в себе всеобщие.

Отдельные личности, которых Гегель называет всемирноисторическими, улавливают в ходе событий то, что скрыто от других, осуществляют назревшие исторические задачи, совпадающие с их интересами, хотя и не сознают Абсолютной Идеи вообще. При этом действия таких личностей — вне моральной оценки, т.к. всемирная история служит всеобщему, а не частному: «То, чего требует, что совершает в себе и для себя сущая конечная цель духа, то, что творит пророчество, стоит выше обязанностей, вменяемости и требований, которые выпадают на долю индивидуальности по отношению к ее нравственности» [3].

Получается, что человек является орудием для достижения целей запланированных духом, что снимает ответственность с человека за происходящее в истории, судьба для Гегеля представляется ни чем иным, как развертыванием мирового духа.

Согласно Зиммелю, человек, имея свою интенцию, жизненную направленность, находится во внешнем, предметном мире в котором происходят пересечения человеческих интенций, каждая из которых, в следствии данного столкновения, может изменять свою направленность. Судьба, таким образом, понимается Зиммелем как состояние человеческой жизни, изменяющееся как под воздействием внешних событий, так и под воздействием внутреннего мира человека, судьба — это случайность, возникающая на пересечении двух необходимости. Поэтому Зиммель утверждает, что животные и Бог лишены судьбы. «Животному недостает смысла жизни, той идеальной интенции, которая утверждает себя сверх полагаемого извне, чисто каузального события, но при этом все же способна ощутить определяющее вовлечение этих событий в нашу жизнь... Для божественного существования нет ничего изначально ему чуждого, в себе необходимого события. Наоборот, все события с самого начала объемлются божественной сущностью или промышляются его волей. Для него нет ни препятствий, ни побудительных мотивов, которые он испытывал бы изнутри, нуждаясь в преображении их случайности в смысл» [4]. Таким образом, Зиммель считает, что судьба подобна искре, появившейся при столкновении двух необходимости, это иное

название случайности, возникающей на пересечении двух необходимостей, но, несмотря на то что речь идет о двух видах факторов, довлеющих над человеческой жизнью, Зиммель под судьбой понимает прежде всего детерминацию человеческой жизни внешними силами.

Для Шпенглера интенции явно недостаточно для понимания судьбы. Направленность, как вектор, указывает на цель, являющуюся одним из важных условий возможности существования судьбы. Хаотичная жизнь лишена судьбы, ибо такая жизнь бесцельна и безсмысльна. По мнению Шпенглера, судьба — это внутренняя логика жизни, ее глубинная закономерность, вытекающая из самой жизни и резко отличная от законов развития и функционирования природы. Кроме того, если в науке человек открывает законы, каузальные связи, то в жизни он улавливает судьбу, переживает ее. «В идее судьбы, — пишет Шпенглер, — открывается мировая тоска души, ее взыскание света, взлета, завершения и осуществления своего назначения. Она не чужда в полной мере ни одному человеку, и лишь поздний, оторванный от корней обитатель больших городов со своим чутьем на факты и властью механизирующего мышления над исконным созерцанием становится к ней слеп, пока в один из провальных часов она не предстанет ему со страшной отчетливостью, стирающей в порошок всю каузальность мировой поверхности» [5].

«Каузальность есть, — пишет Шпенглер, — ставшая дезорганизованная, оцепеневшая в формах рассудка судьба» [5]. Шпенглер противопоставил судьбу категории причинности, используемой традиционным философским мышлением и наукой, считая, что только так может постигаться жизнь. Для Шпенглера индивид в своем творчестве выступает не как активное начало истории, а как выражитель некой внешней силы, определяющей ее логику и направленность.

Тойнби, как и Шпенглер, признает существование многих разнообразных цивилизаций, каждая из которых самоцenna. Цивилизации не замкнуты и представляют собой альтернативные пути самореализации человечества в истории. Концепция Тойнби получила название «Вызов-Ответ», поскольку эти понятия раскрывают механизм культурно-исторического творчества. Свои идеи мыслитель иллюстрирует притчей о борьбе Бога и Дьявола. Бог создает, а Дьявол разрушает созданное, тем самым делая Богу вызов. Бог же дает ответ, творя нечто новое. Человеку присущи способности как создавать, так и разрушать, природные условия, социум, постоянно бросают вызов человеку, ответ которого определяет дальнейшее развитие истории, дальнейшее развитие цивилизации либо ее надлом и гибель. Судьбы людей и история творятся личностями, ответ готовится элитой, меньшинством ведущим остальных за собой. Причем на один вызов может быть несколько различных ответов и, как следствие, дальнейший ход истории и судьбы человека непредсказуем и альтернативен, возможны как прогресс, так и надлом и дальнейшая гибель цивилизации.

Следующее учение, которое необходимо рассмотреть, — экзистенциализм — представляет историю как процесс нарастающего отчуждения. Человек заброшен в мир без согласия на это, он одинок и лишен уверенности в завтрашнем дне. Человек несводим к выполняемым им социальным ролям, человек экзистенциален, и способен переосмысливать историю применительно к своему неповторимому жизненному пути. Как пишет Ортега-и-Гассет, «настоящее есть ракурс прошедшего, и анализировать настоящее —

значит, видеть в актуальности развертывание человеческой судьбы вплоть до сегодняшнего дня» [6]. Получается, что всемирная история не что иное, как производная от индивидуального жизненного пути, всемирная история вторична. Живя в истории, человек одновременно постигает ее, выясняет собственную возможность в прошлом.

Атеистический экзистенциализм так же отводил внимание вопросам судьбы человека, его выбора и ответственности. Один из его ярких представителей, Камю, считает, что человек живет в мире лишенного смысла, при попытке человеком понять мир, рождается абсурд. Человек сам себе судья и только перед собой несет ответственность, для человека Камю не существует высшей морали, морали от Бога, все моральные учения не что иное, как оправдание. Человеку абсурдному дозволено все, без моральных ценностей данных свыше все поступки человека равнозначны. Камю отрицает судьбу, предначертанную Богом. Считает, что пусть мир абсурден, пусть подавляет человека, однако на пути к свободе человек всегда может сделать еще один шаг: «Стоит ли не стоит жить того, чтобы ее прожить?» [7]. Изо дня в день осуществлять никому не нужный, абсолютно бесполезный труд — что может быть трагичной такой судьбы? Если Бога нет, если Бог умер, то человек свободен. Однако что это за свобода? По мнению Камю, это свобода человека в абсурдном мире. Свобода в таком мире не приносит человеку счастья. Камю отвергал самоубийство как решение проблемы абсурдности мира. Абсурд преодолевается лишь в процессе максимального напряжения жизни. Чтобы человеку не слиться с абсурдом, есть только одно — бунт, страсть и свобода, утверждающие общечеловеческие ценности: «...ясность ума, понимание выпавшего удела, дисциплина, но и бунт, отказ примириться с существующим уделом — вот выход, вот что наполняет нашу жизнь смыслом» [8].

«К теме человеческой судьбы сходятся все нити философских произведений Сартра», — отмечает И.М.Кутасова [9]. Мысли Сартра близки идеям Камю: враждебность мира по отношению к заброшенному человеку, отсутствие Бога как источника, нравственной опоры и как следствие трагическая свобода. Сартр заявляет, что существование человека не является необходимостью: «Я был лишним во веки веков» [10, с. 138]. Бытие человека было бы необходимым при существовании Бога и промысла Божьего, но человек сам творит свою судьбу, будущее является результатом выбора человека в настоящем и ни коим образом не предзданно свыше «ни позади, ни впереди нас — в светлом царстве ценностей — мы не имеем ни оправданий, ни извинений. ...Человек осужден быть свободным» [10, с. 443]. Сартр разрушая основания привычных нравственных ценностей формирует некую моральную опору, философ указывает на необходимость представлять свой выбор как выбор человека вообще, а не только себя. Из этого вытекает величайшая тревога и ответственность человека за всех, всеобщность для Сартра возможна как постоянно утверждаемые ценности. Человек должен понять, «что нет другого законодателя, кроме него самого, и что решать свою судьбу он будет в полном одиночестве» [10, с. 457]. Учение Сартра — гуманизм, т.к. человек в нем существует как человек в процессе становления, жизни человека проявляется только в действиях, тем самым судьба человека определяется и создается им самим.

Американский протестантский философ Пауль Тиблих утверждает свободу человека только в рамках

божественного предопределения. Он подчеркивает, что противоположной категорией свободы выступает не необходимость, а именно судьба. Судьба в его понимании – это граница человеческой свободы и ее необходимое условие, свобода оказывается вплетенной в «матрицу судьбы». Тиллих считал, что Бог – теологический синоним Бытия. Бог проявляется через состояние озабоченности и тревоги, порожденных страхом смерти. Человек находится на грани конечного и бесконечного, а не нарушения конкретной заповеди.

На постмодернистском этапе время, переосмысливается как «игра истории», оно связано с огромным количеством переплетающихся событий, рефлексия над ними – не более чем комментарий. Судьба в постмодернизме – это вариантовое поле рассказов, историй, каждая из которых относительна и не является более предпочтительной, чем другие. Более того, оценка фрагментов биографии оказывается весьма произвольной, что может разрушительно воздействовать на нравственную сферу современного общества.

Вместе с тем новейшей тенденцией философии постмодернизма явилась идея диалога и совместного бытия где центральным пунктом философского анализа выступают субъект-субъектные отношения. Цельность человека обретается в соотнесении с Другим. Здесь обнаруживается возможность не только преодоления фрагментарности человеческой судьбы, но и поиска объединяющих индивидов решений и действий, реализующих какую-либо из альтернатив будущего.

Таковы традиции и перспективы рассмотрения судьбы человека в западной философии, стремящейся связать свободу индивидуального выбора с ответственностью и социальным единством. В русской философии трудностью для Алексея Федоровича Лосева в решении проблемы судьбы состояла в необходимости снять противоречие между фактом данности феномена судьбы как жизненного явления в опытном переживании человека и опровержением идеи судьбы наукой, философией и религией. Выполняя эту задачу, Лосев должен был обосновать реальность судьбы как жизненной категории, снять аргументы, выдвигаемые наукой и религиозными вероучениями против существования судьбы, показать специфику «христианской» трактовки судьбы в отличие, например, от античной, которую он изучал. Лосев не может согласиться с теми учеными и философами, которые «забросили» понятие судьбы и заменили его понятием причинности. Он считает, что «никакая самая точная наука, даже математика, не может избежать понятия судьбы» [11, с. 29]. С помощью законов науки невозможно точно просчитать наступление какого-либо конкретного события, и всякое конкретное явление всегда содержит в себе для человека момент неожиданности. Лосев рассматривал судьбу как важный смыслобразующий концепт культуры, в котором отражаются темы бытия человека в мире. Судьба есть абсолютно жизненная и совершенно реальная категория. С судьбой люди сталкиваются постоянно и ежедневно, пользуются этим понятием и этим термином. Судьба – самое реальное, что можно наблюдать в своей и чужой жизни. Она – жестокий лик самой жизни. Судьба для Лосева не самостоятельное начало мира. Она есть момент Воли Божьей, момент Бога, ведь Воля Божья и есть Сам Бог. «Бог и есть, в конце концов, Судьба для каждого человека и для каждой вещи» [11, с. 30], – приходит он к своему окончательному для себя решению проблеме судьбы. Ведь для христианского сознания все, что происходит в мире, что допускается в мире, есть Воля Божья.

Лосев выделяет несколько признаков концепта судьбы: воля Божья как созидающее начало и есть то, что «движет миром»; непознаваемость движущего начала является следующим признаком концепта судьбы – Воля Божья познаваема лишь отчасти и до конца человеку не открыта. Судьба есть некий принцип мироуправления, непостижимый для человека: «Теперь, если забыть, что такое Бог и что такое Воля Божия и что она творит, тогда действительно получается какой-то принцип, который все создает, но который в то же время никак не познаваем, о котором ничего нельзя сказать, ни подумать, который недоступен даже переживаниям, то есть судьба» [11, с. 2].

В философском понимании Лосева и христианская, и античная судьба представляют собой момент высшего Первоединства, охватывающего все в единой неделимой точке. Первоединство есть, в конце концов, судьба для всякой отдельной точки. Различие в трактовке судьбы в античности и христианстве связаны с толкованием Первоединства, моментом которого объявляется судьба. Первоединство античности – безличный космос, Первоединство христианства – Абсолютная Личность, Бог. Для античности с ее безличностным пантеизмом судьба есть «тот принцип, который внеличностно, то есть бессознательно и стихийно, одинаково творит все целесообразное и нецелесообразное» [11, с. 1]. При таком понимании судьбы тональность в ее оценке меняется. И если в восприятии судьбы из глубины жизненного потока она представляется как «внешняя, страшная, безличная, бессмысленная сила, несокрушимая, неотвратимая, безжалостная, мрачная и непознаваемая, которая по неизвестным для человека причинам врывается в человечески обозримое, любимое, понятное, сознательно построенное и начинает управлять жизнью, слепо терзая ее в разных направлениях и не давая человеку о себе никакого знания, то при оценке судьбы как результата Воли Божьей она даже при всей своей трагичности для верующего предстает не только как горестная и тяжелая, но и как удивительная, тайная, глубокая, многозначительная» [11, с. 268]. Именно такой виделась исследователю Лосеву судьба.

Да, представление о судьбе относится к языческим и народным верованиям, но с течением времени это слово начало вбирать в себя все новые и новые смыслы, стало более многогранным. Интерпретация указанного слова возможна по-разному и в разных плоскостях и с различных точек зрения. Все это «всасывание» контекстов приводит к тому, что понимание судьбы видоизменяется и может употребляться не только язычником, но и ученым и христианином, и любым другим современным человеком, о чем говорилось Лосевым.

К примеру, приверженцев философии жизни внимание сосредоточено на неразумных, непостижимых для человеческого мышления детерминантах человеческой жизни, ее творцы вынуждены активно использовать понятие судьба. Необходимость введения понятия «судьбы» в ткань философского мышления остро ощущается тогда, когда объектом философской рефлексии становится жизнь человека. Судьба предстает в качестве понятия, посредством которого выражается зависимость человеческой жизни от сил, оказывающих на нее существенное влияние. Это действительно возврат к мифологическим, языческим донаучным представлениям. Однако философия жизни не мифология, а философия, и понятие судьбы становится объектом философской, а не мифологической рефлексии, это не дает оснований уличить их в язычестве и уж тем более в ненаучности их работы.

Необходимость введение в философию понятия судьбы, обусловлена объектом исследования, каковым выступает жизнь человека. Ее невозможно исследовать теми рациональными методами, которые используются философами для поиска ее природной сущности. Жизнь – это не только и не столько сфера чистого сознания и логических схем, она наполнена эмоциональными компонентами, переживаниями, это сфера существования, а не сущности. Именно в сфере существования становятся значимыми такие понятия, как судьба, любовь, тоска, озабоченность, совесть и многие другие. Конечно, можно говорить о зависимости человека от внешних или внутренних сил безотносительно к переживаниям человека, но когда мы начинаем включать последние в поле своего исследования, вот тогда и встает необходимость оперирования понятием «судьба». Таким образом, судьба – это один из важнейших экзистенциалов человеческой жизни.

Библиографический список

1. Аверинцев, С. Судьба // Философская энциклопедия: в 5 т. / С. Аверинцев. – М., 1970. – Т. 5. – С. 159.
2. Кудрявцев, О.Ф. Античные представления о фортуне в ренессансном мировоззрении / О. Ф. Кудрявцев // Античное наследие в культуре Возрождения. – М.: Наука, 1984. – С. 55.
3. Гегель, Г.В. Ф. Сочинения: в 14 т. / Г.В. Ф. Гегель. – М.: Соцклиз, 1959. – Т. 4: Система наук. Ч. 1. Феноменология духа; перевод Г. Шпета. – С. 89.
4. Зиммел, Г. Проблема судьбы/Г. Зиммель //Избранное: в 2-х т. – М., 1996. – Т. 2. – С. 188.
5. Шпенглер, О. Закат Европы: (Очерки морфологии мировой истории). – М., 1993. – Т.1. – С.274, 275.
6. Ортега-и-Гассет, Х. Человек в XV веке/Ортега-и-Гассет // Человек. – 1992. – № 3. – С. 32.
7. Камю, А. Миф о Сизифе / А. Камю. – СПб.: Азбука-Классика, 2001. – С. 51.
8. Камю, А. Бунтующий человек: Философия, политика, искусство / Камю, А. – М.: Политиздат, 1990. – С. 87.
9. Кутасова, И.М. Антифилософия «Новой философии». – М.: Политиздат, 1984. – С. 114.
10. Сартр, Ж.-П. Тошнота: Избр. произведения/Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 1994. – С. 138, 443, 457.
11. Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – С. 29, 30, 2, 1, 268

УДК 141.5

А. В. ПЕТРОВ

Сибирский государственный
университет физической
культуры и спорта, г. Омск

ТЕМА СВОБОДЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: БОГОСЛОВСКАЯ И УМОЗРИТЕЛЬНАЯ ПОЗИЦИИ

В статье описана категория свободы в понимании русской религиозной философии. Сообщается, что свобода в русской религиозной философии описывалась с двух точек зрения: с богословской и умозрительной. Основной идеей статьи является описание объединения на основании русской религиозной философии богословского и умозрительного взглядов на проблему свободы и формирование онтологической теории ценности–аксиологии.

Ключевые слова: свобода, русская религиозная философия, онтологическая теория ценности, аксиология.

Всякая эпоха, период, этап – словом, любой важный промежуток в истории мысли, претендующий на статус самобытности, имеет свое особое имя, свой стиль, характеризующий его и отличающий от всех прочих. Сегодняшний стиль научной и философской культуры уверенно можно назвать междисциплинарным, поскольку одной и той же проблемой занимаются подчас самые различные отрасли знания, соединяя свои частные пространства вопрошания в один универсальный горизонт. Тема свободы универсальна сама по себе как проблема тотальной важности, поскольку с ней мы сталкиваемся ежедневно и по самым различным поводам. Междисциплинарный

подход характерен не только унификацией методологий, но и тем, что к онтологическим проблемам применяется универсальное вопрошение. В соответствии с этим методологическим «стилем» проблематикой свободы интересуются все дисциплины гуманитарного спектра, чьим предметом в той или иной степени является человек и социум. Тема свободы занимает философию, социологию, политологию, религиоведение и их симбиотические производные, хотя в своем изначальном виде эта тема – философская и даже более богословская. Однако в истории европейской интеллектуальной культуры богословский взгляд при рассмотрении не только свободы, но и вообще

какого-либо явления планомерно исключался по мере развития христианского разума в его западной интерпретации. По словам С. С. Хоружего, разум тяготел к автономизации, к обособлению своей активности от цельного знания, и «на этом пути обособления и самоутверждения от христианского разума отпочковалась секуляризованный философия, сама из себя мастерящая различные суррогаты глобальной ориентации, и постепенно заняла собою всю интеллектуальную сцену, оставив мысли, помнящие о Боге, сомнительный уголок» [1]. Между тем религиозная ветвь русской философии сохранила свою связь с этим цельным знанием, осуществляя её в поисках абсолютных оснований частных истин, доступных человеческому умозрению, и отождествляя источник всеединства, Абсолютно Сущее, с Богом, а философское вопрошание – с богоискательством. Русская религиозная философия осмысляла себя в противостоянии европейскому позитивизму, поэтому положение ею в свой фундамент религиозных оснований, противоположных рационализму, вполне объяснимо, и не только с этой (внешней) стороны. Оно также становится понятным и со стороны внутренней, глубинной, стороны личных религиозных симпатий и предпочтений её творцов, поскольку, по словам В. В. Зеньковского, «философская работа в России XIX – XX вв. связана с явной или тайной борьбой с Церковью или, наоборот, хочет опереться на Церковь» [2]. Приведенные строки об «опоре на Церковь» не означают, что все без исключения русские философы были людьми верующими по церковной традиции православия – в этом случае их творчество было бы идентично догматическим установлениям и канонической практике Русской церкви. Работы авторов русской религиозной философии не были тождественны исторически сложившейся церковной позиции относительно онтологических проблем, а созвучны ей, обогащая и дополняя её, в известной степени являясь продолжением трудов великих католиков, в IV в. средствами философии подкрепивших догмат о Троице и сформировавших понятие личности в его современном смысле.

Русская религиозная философия противопоставляла себя позитивизму и науке как основному способу познания мира, критикуя рационализм за притязания объявить разум главным основанием истины. Абсолютизация рационализмом человеческого сознания не только как средства познания мира, но и как самой причины его постижимости привели русскую философию к некоторой пафосности изложения своей позиции. Пример такой философской импульсивности демонстрирует характерное для отечественной философской традиции понимание нашей темы. Н. А. Бердяев пишет, что «по внешности субъективная и не научная философия может быть гораздо более истинной, прорвавшейся к смыслу мира философией, чем философия объективная и наукообразная... т.к. истина постигается через разрыв с общеобязательностью» [3]. Под общеобязательностью подразумевается именно рационализм с его «всеобщими и необходимыми истинами» [4]. Этой необходимости противопоставлялась свобода сознания как возможность становления, перехода, преодоления ставших смыслов. Свобода в понимании русской религиозной философии выступает не только в привычном значении плюралистичности, поливариантности действий, проявляющейся в условиях недетерминированного выбора. Русская философия не акцентирует внимание на конкретных формах проявления свободы, поскольку внешняя свобода действий является

вторичной по отношению к внутренней свободе человеческого духа. И. А. Ильин пишет: «внешняя свобода дается человеку для того, чтобы он внутренне воспитал и освободил себя» [5]. Тема внутренней свободы проходит осевой линией через отечественную философию, и свободе усваиваются качество высочайшего достоинства человека, «абсолютной полноты самого бытия, ибо только свободное существо сподобно самостоятельно участвовать в действии Божием и входить в живую связь с Богом: без свободы нет добра» [6]. Постулирование свободы как условия возможности добра подводит нас к аксиологии, т. е. к онтологической теории ценности, в которой максимально сближаются умозрительная и богословская точки зрения.

Для богословия категория свободы представляет интерес не столько сама по себе, сколько опосредованно – в теме грехопадения. Этого момента мыкаемся в силу того, что в понимании русской религиозной философии грехопадение имеет определённый смысла не только как нравоучительный сюжет, но и как момент, имеющий отношение к жизни сознания. Грех относится к тем понятиям, что за пределами философии имеет едва ли не большую содержательность, чем в пределах спекулятивного мышления. Природа этого понятия вполне раскрывается только на путях религиозного сознания, поскольку богословие рассматривает человека не только со стороны сущности, но и со стороны его эмпирического существования. Собственно православная концепция греха, от которой отталкивались отечественные авторы, основана на Св. Писании, где о грехе и его последствиях говорится в следующих строках: Быт. 3:16–19; Пс. 2:12 и 118:7; Рим. 8:20–22. В обширном корпусе нравственно-догматической литературы можно встретить множество определений греха, поэтому мы оттолкнемся от одного из самых кратких и емких: грех есть добровольное преступление человека заповеди Божьей, повлекшее за собой проникновение зла в мир и повреждение природы человека и всей твари [7].

На почве русской философии тема грехопадения приобретает интересное звучание в сугубо философском смысле, т. е. в отношении к спекулятивному мышлению и проблеме познания. В философском смысле грех есть не только смерть и отпадение от жизни вечной (Рим. 6:23), но и рождение к независимому сознательному способу существования. Через такое рождение индивидуального Я «человек несет последствия греха, искупает грех» [8]. Проблема искупления греха понимается здесь следующим образом: человек в акте независимого мышления отпал от Абсолютно Сущего, и содержания индивидуального сознания приобрели дифференцированный характер. Абсолютно Сущее содержит в себе все возможности и вовлекает в единое все имеющиеся содержания, оно имеет, по словам Вл. С. Соловьева, «действительность безусловную и есть всецелое, не может исключить никакого содержания» [9]. Человек же, получив в результате грехопадения (которое, с точки зрения гносеологии, явились осуществлением акта вопрошания) автономию мысли, перешел из регистра тотальности в регистр дискретности, а так как «частное, не всё, может существовать только в процессе» [10], то единственным способом существования для индивидуального сознания стало усвоение себе потенциально бесконечных содержаний Абсолютно Сущего. Под Абсолютно Сущим понимается всеблагой Создатель, поскольку Абсолютно Сущее есть «метафизическое существо, абсолютная основа всех явлений» [11]. Будучи тотальным основанием всякого частного

какого-либо явления планомерно исключался по мере развития христианского разума в его западной интерпретации. По словам С. С. Хоружего, разум тяготел к автономизации, к обособлению своей активности от цельного знания, и «на этом пути обособления и самоутверждения от христианского разума отпочковалась секуляризованные философия, сама из себя мастерящая различные суррогаты глобальной ориентации, и постепенно заняла собою всю интеллектуальную сцену, оставив мысли, помнящие о Боге, сомнительный уголок» [1]. Между тем религиозная ветвь русской философии сохранила свою связь с этим цельным знанием, осуществляя её в поисках абсолютных оснований частных истин, доступных человеческому умозрению, и отождествляя источник всеединства, Абсолютно Сущее, с Богом, а философское вопрошание – с богоискательством. Русская религиозная философия осмысляла себя в противостоянии европейскому позитивизму, поэтому положение ею в свой фундамент религиозных оснований, противоположных рационализму, вполне объяснимо, и не только с этой (внешней) стороны. Оно также становится понятным и со стороны внутренней, глубинной, стороны личных религиозных симпатий и предпочтений её творцов, поскольку, по словам В. В. Зеньковского, «философская работа в России XIX – XX вв. связана с явной или тайной борьбой с Церковью или, наоборот, хочет опереться на Церковь» [2]. Приведенные строки об «опоре на Церковь» не означают, что все без исключения русские философы были людьми верующими по церковной традиции православия – в этом случае их творчество было бы идентично догматическим установлениям и канонической практике Русской церкви. Работы авторов русской религиозной философии не были тождественны исторически сложившейся церковной позиции относительно онтологических проблем, а созвучны ей, обогащая и дополняя её, в известной степени являясь продолжением трудов великих католиков, в IV в. средствами философии подкрепивших догмат о Троице и сформировавших понятие личности в его современном смысле.

Русская религиозная философия противопоставляла себя позитивизму и науке как основному способу познания мира, критикуя рационализм за притязания объявить разум главным основанием истины. Абсолютизация рационализмом человеческого сознания не только как средства познания мира, но и как самой причины его постижимости привели русскую философию к некоторой пафосности изложения своей позиции. Пример такой философской импульсивности демонстрирует характерное для отечественной философской традиции понимание нашей темы. Н. А. Бердяев пишет, что «по внешности субъективная и не научная философия может быть гораздо более истинной, прорвавшейся к смыслу мира философией, чем философия объективная и наукообразная... т.к. истина постигается через разрыв с общеобязательностью» [3]. Под общеобязательностью подразумевается именно рационализм с его «всеобщими и необходимыми истинами» [4]. Этой необходимости противопоставлялась свобода сознания как возможность становления, перехода, преодоления ставших смыслов. Свобода в понимании русской религиозной философии выступает не только в привычном значении плюралистичности, поливариантности действий, проявляющейся в условиях недетерминированного выбора. Русская философия не акцентирует внимание на конкретных формах проявления свободы, поскольку внешняя свобода действий является

вторичной по отношению к внутренней свободе человеческого духа. И. А. Ильин пишет: «внешняя свобода дается человеку для того, чтобы он внутренне воспитал и освободил себя» [5]. Тема внутренней свободы проходит осевой линией через отечественную философию, и свободе усваиваются качество высочайшего достоинства человека, «абсолютной полноты самого бытия, ибо только свободное существо сподобно самостоятельно участвовать в действии Божием и входить в живую связь с Богом: без свободы нет добра» [6]. Постулирование свободы как условия возможности добра подводит нас к аксиологии, т. е. к онтологической теории ценности, в которой максимально сближаются умозрительная и богословская точки зрения.

Для богословия категория свободы представляет интерес не столько сама по себе, сколько опосредованно – в теме грехопадения. Этого момента мыкаемся в силу того, что в понимании русской религиозной философии грехопадение имеет определённый смысла не только как нравоучительный сюжет, но и как момент, имеющий отношение к жизни сознания. Грех относится к тем понятиям, что за пределами философии имеет едва ли не большую содержательность, чем в пределах спекулятивного мышления. Природа этого понятия вполне раскрывается только на путях религиозного сознания, поскольку богословие рассматривает человека не только со стороны сущности, но и со стороны его эмпирического существования. Собственно православная концепция греха, от которой отталкивались отечественные авторы, основана на Св. Писании, где о грехе и его последствиях говорится в следующих строках: Быт. 3:16–19; Пс. 2:12 и 118:7; Рим. 8:20–22. В обширном корпусе нравственно-догматической литературы можно встретить множество определений греха, поэтому мы оттолкнемся от одного из самых кратких и емких: грех есть добровольное преступление человеком заповеди Божьей, повлекшее за собой проникновение зла в мир и повреждению природы человека и всей твари [7].

На почве русской философии тема грехопадения приобретает интересное звучание в сугубо философском смысле, т. е. в отношении к спекулятивному мышлению и проблеме познания. В философском смысле грех есть не только смерть и отпадение от жизни вечной (Рим. 6:23), но и рождение к независимому сознательному способу существования. Через такое рождение индивидуального Я «человек несет последствия греха, искупает грех» [8]. Проблема искупления греха понимается здесь следующим образом: человек в акте независимого мышления отпал от Абсолютно Сущего, и содержания индивидуального сознания приобрели дифференцированный характер. Абсолютно Сущее содержит в себе все возможности и вовлекает в единое все имеющиеся содержания, оно имеет, по словам Вл. С. Соловьева, «действительность безусловную и есть всецелое, не может исключить никакого содержания» [9]. Человек же, получив в результате грехопадения (которое, с точки зрения гносеологии, явились осуществлением акта вопрошания) автономию мысли, перешел из регистра тотальности в регистр дискретности, а так как «частное, не всё, может существовать только в процессе» [10], то единственным способом существования для индивидуального сознания стало усвоение себе потенциально бесконечных содержаний Абсолютно Сущего. Под Абсолютно Сущим понимается всеблагой Создатель, поскольку Абсолютно Сущее есть «метафизическое существо, абсолютная основа всех явлений» [11]. Будучи тотальным основанием всякого частного

бытия, Сущее собственного существования как феномен не имеет и обретает его в процессе взаимодействия с частным сознанием, ибо Сущее есть «образ бытия» [12] и его возможность, но не творческое осуществление. Сущее статично, тогда как «мир...есть становление, есть абсолютное становящееся в отличие от абсолютного сущего» [13]. В мире, пребывающим в состоянии неразделенной первоначальной ясности, нет осмыслиения индивидуальным сознанием себя самого и в известном смысле нет и самого сознания как себя сознающего. По мере проявления способности мыслить, а также вопрошанием, обращенным к миру, индивидуальное сознание стало опровергать себя от прочих, внеположенных себе составляющих Абсолюта, и конституировало себя как свободно становящуюся реальность, в которой процесс самоопределения есть свободный процесс, имеющий определенную направленность и придающий существованию сознания характер творческого самовыявления, определяющего его онтологические характеристики. Таким образом, бытие мыслящего сознания всякий раз начинается с противопоставления статичного, беспроблемного и поэтому недифференцированного способа доличностного существования сознанию динамично развивающемуся, имеющему в себе не безличноразделенные содержания, но содержания, определенные актом личного вопрошания, которое и образовало динамический момент в ранее неподвижной структуре. Состояние удивления, любопытства и вопрошания к интересующему есть начало индивидуального бытия в том смысле, что автономия мысли есть главный предикат всякой внеприродной реальности. В акте осуществления автономии мысли индивидуальное сознание отпало от Абсолютно Сущего, приобретя вместе с дискретностью и разобщенностью способность существовать. Индивидуальное сознание отпало от Абсолютно Сущего в силу того, что, оформив себя как некую независимо мыслящую структуру, имеющую определенные фиксированные содержания, из регистра всеобщности и универсальности перешло в регистр дискретности, сохранив возможность усвоения себе характера онтологической всеобщности через преодоление разобщенности своих содержаний. Именно такое отпадение от потенциально бесконечных содержаний Абсолютно Сущего и есть грехопадение, хотя в собственном смысле условия возможности греха возникли непосредственно в процессе его осуществления. Человек, понадеявшись исключительно на собственные силы, на силу своего разума, отпал от первозданного, ни чем не разделенного единства с Абсолютом. Однако этим отпадением человек приобрел возможность существовать в качестве отдельного личного «Я», существование которого возможно только в акте творчества, т.е. в снятии и преодолении законов мировой данности «как искушения, подлежащего преодолению» [14]. Таким образом, в акте грехопадения человек приобретает возможность быть человеком, и осуществление этой возможности должно происходить при полагании в качестве оснований мышления не логики и системы доказательств, но индивидуального автономного опыта жизни сознания.

Отпадение от Сущего есть грех, но грех выступает не как эмпирический поступок, но как осознание и соотнесение содержания этого поступка с содержаниями Абсолюта. Через грех сознание обрело бытие, сознательно «избрав и получив несовершенство» [15]. В акте свободного выбора существовать автономно берет свое начало личное бытие, которое вместе

с независимостью приобретает потребность преодолеть последствия внутреннего разделения и отпадения от Абсолютно Сущего. Грехопадение было совершенено человеком сугубо добровольно, в этом философская традиция полностью согласна с богословской. Однако с точки зрения философской культуры мысли грех не есть поступок как таковой. Это не его случайное частное содержание, не эмпирический характер, не предметная область выражения. В религиозной философии грех выступает в качестве метафизического осознания поступка со стороны внутреннего, глубинного содержания, соотнесения его действительного смысла с содержаниями сознания и содержаниями Абсолюта, с христианскими нравственными нормами. Нравственный императив должен быть абсолютным критерием (т.к. он имеет бесконечное число актуальных значений) не только одного данного поступка, но и вообще всей жизни человека, познавательной в том числе. В ситуации, когда поступок совершен, но не осознается в его действительном смысле, личность с необходимостью не может квалифицировать его как грех, т.к. в сознании не был совершился акт соотнесения содержания поступка с нравственным содержанием заповеди. Вообще, сама возможность осмыслиения греха для сознания, находящегося на уровне первоначальной ясности и неразделенности, отсутствует как таковая. Осознавать грех способно лишь рефлексирующее сознание, пребывающее в состоянии единства своих познавательных способностей. Для сознания, обладающего целостностью и вотовождествленностью своих оснований по основаниям нравственной проповеди Спасителя, характерно ответственное отношение к себе как неотъемлемая часть самореализации в качестве отдельного. Греховная поврежденность придает сознанию динамический импульс и стимул для саморазвития, ведь если в акте вопрошания мы всякий раз отходим от изначального, ничем не тревожимого единства, то в том же познавательном акте мы реализуем возможность возвращения к этому единству уже в качестве единого и цельного Я. В акте рефлексии мы проявляем собственную греховность и преодолеваем её. Это преодоление как раз и заключается в соотнесении действительного содержания личного сознания с нормативностью заповедей, в осуществлении живой связи между ними. Процесс такого соотнесения и адаптации себя к заповедям представляет собой способ ответственного существования в мире и действительную реализацию в себе образа Божия. В этом месте сближаются богословский и умозрительный взгляды на свободу как возможность греха и свободу как возможность его преодоления в процессе становления независимо мыслящего сознания, формируя на вечном религиозном фундаменте философскую аксиологию.

Библиографический список

- Хоружий, С.С. После перерыва. Пути русской философии / С.С. Хоружий. – Спб.: Алетейя, 1994. – С. 9.
- Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Харьков: Фолио. – М.: Эксмо-пресс, 2001. – С. 251.
- Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысъ творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – С. 271.
- Шестов, Л.И. Афины и Иерусалим / Л.И. Шестов // Соч. в 2 т. – М.: Наука, 1993 – Т. 1. – С. 494.
- Ильин, И.А. Путь духовного обновления / И. А. Ильин // Путь к очевидности. – М.: Республика, 1992. – С. 177.
- Яковенко, Б.В. История русской религиозной философии / Б.В. Яковенко. – М.: Республика, 2003. – С. 424.

7. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. / Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. — М.: Паломник, 1999. — Т. 1. — С. 374–376.
8. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. — М.: Республика, 1994. — С. 137.
9. Соловьев, В.С. Философские начала целого знания / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 197.
10. Соловьев, В.С. Критика отвлеченных начал / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 716.
11. Соловьев, В.С. Философские начала целого знания / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 210.
12. Там же. С. 217.
13. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. — М.: Республика, 1994. — С. 198.

14. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. — Харьков : Фолио, М. : Эксмо-пресс, 2001. — С. 879.

15. Карсавин, А.П. О Личности / А.П. Карсавин // Религиозно-философские сочинения. — М. : Ренессанс, 1992. — С. 203.

ПЕТРОВ Александр Викторович, магистр педагогики, аспирант кафедры истории философии.
Адрес для переписки: e-mail: a.gnostic@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 17.12.2009 г.
© А. В. Петров

УДК 141.5

Д. В. КОВАЛЁВ

Омская гуманитарная академия

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ОБЩЕНИЯ

Автор определяет направления и принципы осуществления социально-культурной деятельности, особенности ее реализации в условиях демократического социума, рассматривает положение личности в системе современных общественных отношений. На избранной основе анализируются возможности социально-культурных средств самоутверждения человека.

Ключевые слова: деятельность, общение, информация, культура, технология.

Говоря о существе целеполагающей воли субъектов, Дж.-Г. Мид отмечает: «Решение достигается конструированием нового мира, гармонизирующего конфликты интересов, в которые вступает новая личность». Одновременно «целостная личность реконструируется по её отношению к другим личностям, связи с которыми существенны для ее индивидуальности». В качестве «обобщенного другого», если придерживаться взглядов Дж.-Г. Мида, может выступать социальная организация или конкретная группа людей. Тогда индивидуальный человек вступает в организованный процесс, хотя совместная интеграция может осуществляться собственной деятельностью субъекта.

В данном отношении вызывает интерес представление Дж.-Г. Мида о культуре демократического процесса. Ее «скрытый» позитивный смысл усматривается в том, что «индивидуум может развиваться настолько широко, насколько это заложено в его наследственности, и, тем не менее, уметь войти в положение других, к которым он имеет отношение». Следуя Дж.-Г. Миду, можно говорить об «абстрактных» обобщенных других, т. е. людях, которые обеспечивают собственное поведение и делают все для закрепления своих начинаний со стороны окружающих. Это и есть участие без «функциональной идентификации», когда, человеческая деятельность осуществляется на основе саморазвития. Общественный человеческий идеал Дж.-Г. Мида, таким образом, состоит в том, что в перспективе «интересы всех людей будут настолько идентичны, что тот, кто действует в интересах своего ближнего, действует в собственных интересах [1]. Представление действующего субъекта как «живой формулы» дополняется синтетической концепцией знания К. Манхайма. Немецкий социолог

подчеркивает, в мире индивидуальной конкуренции «рождается человек, способный нести индивидуальную ответственность», принимая участие в конкурентных действиях, он «принужден к индивидуальной адаптации». Новая интеграция учит социальных индивидов подчиняться, исходя из обдуманного понимания и продуманной воли. Отказываясь от частных эгоистических выгод, они одновременно отказываются от части своих прав, но тем самым «спасают целое и самих себя» [2]. Например, в том случае, когда действующий индивид признает всеобщность социальных обязанностей и в конкретном случае отвергает возможность стать «этим», «такимто» и т.д., он еще не может знать, какую именно ориентацию в качестве профессионального самоопределения следует избирать. Чтобы осуществить выбор, человеку следует представлять собственную талантливость, фактические возможности, присущие обязательства и настоящие нужды.

Так, в условиях информационной революции необходимо фиксировать узловые, поворотные пункты социально-культурного процесса, сообразовывать его с компонентами реальной жизни, по отношению к новым формам самореализации и самоориентации людей. С точки зрения устойчивости эволюционного развития представляется важным изучение перехода от многообразия подсистем к достаточно крупным образованиям. В них организуется деятельность большинства населения и оформляются типы взаимодействия с менее очевидной индивидуальной самореализацией. Основной смысл сдвигов в подобных структурах заключается в том, что конкуренция развивается на уровне сообществ, но не между конкретными индивидами. Вместе с тем практика конкурентной борьбы вырабатывает способы, которые

расширяют адаптивные возможности граждан и обеспечивают социокультурную «разрядку» экономических радикализаций. Например, открытое рыночное соперничество способствует развитию сложных видов деятельности, измененных типов межотраслевого взаимодействия и соответствующих инструментальных средств. Но проблемой остается недостаточная надежность и устойчивость организационных характеристик. Несовершенство методов управления вызывает трудности формирования новообразованных структур, которые не всегда закрепляют позитивный опыт. Реальной становится потребность в регулировании совместной деятельности путем ее перевода в целостность организаций, на основе которой осуществляется воспроизведение групповых и индивидуальных интересов.

Речь идет о живом существовании, которое, по словам Х. Ортеги-и-Гассета, и называется жизнью: это «не что иное, как неудержимое стремление воплотить определенный проект или программу существования». Тогда «ваше «я», личность каждого — также воображаемая программа». Все помогает человеку «стать — как в личном, так и в общественном смысле — тем «я», которым, по вашему мнению, вы должны и хотите стать». В философском очерке «О жизни, как созидании. Технике и желаниях» Х. Ортега-и-Гассет утверждает: «человек обречен созидать, творить самого себя». Жить «означает прилагать максимальные усилия, чтобы возник сам человек». Он «стремится к этой цели, используя все, что есть. Человеческая жизнь и есть производство», «жить — значит изыскивать средства для осуществления себя как программы. Именно в понимании осуществления индивидуальной программы человеческая деятельность, имея внешне технический вид, является всеногавсего спецификациями общего условия самотворения, присущего жизни в целом» [3]. Это значит, что «социальность» как форма воспроизведения человека должна включать то, чего он добивается в конкретный момент времени, в пределах исторического промежутка, наконец, в существенности образа «Я». Это — проект само осуществления на основе представлений «о себе» как действующем индивиде.

Содержательность информационной эпохи в сравнении с отвлеченным время-препровождением заключается в том, что человек не «устраивает сам себя» в ощущении необходимого самоизменения. В противоположной ситуации, по мнению М. Хайдеггера, не появляются «потребности самоустроения»; не только «все утасает», но и «не выходит собственно наружу». Например, в «информации укрывается исчезновение былого», перспективное планирование — «только имя для пресечения будущего». В этом случае, утверждает М. Хайдеггер, легко прибегать к мнимому сопоставлению общественных систем разного характера, ибо «понятие общества есть лишь другое имя или зеркало расширения субъективности» [4]. Можно утверждать, что модернизация есть творческий процесс, который в каждой культуре и на каждом конкретном историческом этапе заключает элементы новизны. Но она обречена на неудачу, если не встречает понимания и масовой поддержки со стороны тех, чья субкультура включает индивидуальную продуктивность, пусть даже в существенно малом выражении. Не случайно, современные экономисты акцентируют тезис о реальности «расширенного порядка» и говорят о том, что следует устранять жесткую закодированность жизнедеятельности индивидов и групп. Многообразие и сложность человеческих процессов не пассивное отражение жизни внешних социотехнических и

цивилизованных структур. Прогрессирующая современная экономика уязвима, например, с точки зрения условий существования живых организмов. Как справедливо отмечается, одним из проявлений этого кризиса являются разрушительные процессы в «культурной экологии». Это проявляется в насильственном разрушении системы «высших», надличностных ценностей, определяющих цели, идеалы и смыслы общественного и личностного бытия, в редуцировании ценностей человеческой личности (совести, чести, достоинства), в преобладании агрессивных методов утверждения свободы [5].

В данном отношении следует сослаться на пересмотр концепций рынка в западных странах. Убежденность в том, что производство предопределяет потребление уточняется в том смысле, что необходима ориентация на персональность запросов субъектов, «расширенную индивидуальность» потребителей. Страны передовой рыночной экономики считают своей задачей многостороннюю организацию живого человеческого труда, усиливая вложения в индивидуальный потенциал работников, когда главным становится воспроизведение их способностей и деятельности сил. Стратегия новой экономической деятельности не заключает угроз в том смысле, что самовыражение ограничено внешнесоциальными барьерами и может реализовать себя только через культурнообразовательную сферу, исключая пространство исключительно производственной деятельности (например, когда инвестиции не способствуют развитию социальночеловеческих сил). Этому подчинена идеология современного менеджмента, нацеленная на смену содержательности исполнительских функций, позволяющая решать не только технико-инженерные задачи, но и организовать деятельность по личностным и культурным формам поведения.

Контуры информационного общества четко вырисовываются, когда энергия обновленных видов деятельности заряжена внутренними возможностями, отталкивается от потенциала знаний и творческих умений работника. Тогда производственные циклы переводятся в качество живой индивидуальной социальности, становятся средой взаимодействия открытых друг другу личностей, в качественном расширении их контактов с предметновещным окружением. В этом случае можно говорить о персонализации производственных процессов и потребления, субъективной оформленности видов деятельности: «Человеческий фактор» — не фактор как таковой, но основа переопределения организационных структур в плане новых измерений жизни общества и его культуры.

Принципиальный момент заключается в том, что человек может утверждаться в других людях, что, по мнению Е.П. Никитина и Н.Е. Харламенковой, является средством утверждения «себя в себе». Без этого само осуществление оказывается несостоявшимся. Поэтому следует говорить о субъекте самозаявительности, носителем которой может быть конкретный человек. Процесс реализации малых и больших социальных групп — вплоть до социально-исторических общностей — является по отношению к нему вторичным. Самоутверждающийся индивид находит себя в различных сферах жизнедеятельности. Другое дело, каким образом и на каких условиях он строит свои взаимоотношения. В данном смысле речь идет об индивидуальном самоутверждении по «вертикали» ценностей (в форме «лестниц»), которым устраивается абсолютность «утверждения внутри человеческого Я, т.е. когда сам индивид определяет себя в себе». Е.П. Никитин и И.Е. Харламенкова

правы, говоря о том, что понятия, фиксируемые с помощью сложных слов (первой часть которых – «само», т.е. «самоутверждение», «самоопределение», «самовозышение»), не только имеют симптоматичный характер, но и выражают сущностные слои феномена человека [6]. Конечно, данные словоупотребления могут иметь внешний характер, поверхностно определяя развитие личности.

Но неизбежно актуализируется вопрос о деятельности индивидов в появлении средств культурной деятельности, её входении в движение социальных форм, когда они являются результатом личностного освоения мира. Сегодня реальная опасность того, что люди начинают повторять, тиражировать общесоциальные нормы и ориентиры, руководствуясь логикой «сведения» действий к общественно распространяемым стереотипам и установкам.

Вновь проблемой является вопрос о перспективах взаимоотношений государственной системы и общества. Всеобщая деперсонификация социальных изменений часто приводит к резко негативным последствиям. Лишь «осозаемый» в зрении конкретного социума человек может по отношению к себе использовать окружающие обстоятельства на пользу всем. Тогда основным ресурсом общественной жизни является личностное пространство развития, в котором социальность становится личностным планом, воплощением в нем самокачеств человека. Это позволяет по-иному оценить положение человека в условиях технологической культуры, раскрыть степень отчуждения не только «от» людей и вещей, но и оценить «вытеснение» индивидного развития (в том смысле, что оно может сокращаться, вплоть до поглощения внешнесоциальным). При этом технико-организационная и технологическая сложности не являются препятствием для свертывания непосредственного индивидуального бытия. Человеку следует не перемещаться в своих интересах в мир «других», а «отдавать» свои качества с целью перераспределения усилий, когда частичная устроенность личностного развития компенсируется умелым и эффективным расходованием чужого воспроизводства. Тогда нарастание персонального потенциала общества приводит к появлению усложняющихся систем, в которых использование трудового процесса осуществляется не на уровне производства, а посредством индивидуального развития.

Если брать во внимание конкретные обстоятельства, то такой важный фактор, как культура, задействован по вовлечению в воспроизведение своих естественных и искусственных видов (форм). Как надприродное (надбиологическое) образование культурная деятельность сдерживает человека от спонтанно-естественных действий, придает поведению организованный и гармонизированный характер. Человеческий индивид создает культуру как особую оболочку жизненных проявлений, в частности, культура производственной деятельности предотвращает неразвитые проявления, аномальные нормы и правила. Социальным группам необходимо понять и оценить «ориентированную» культуру, не просто перенимая ее ценности, но разумно используя многообразные накопления человеческой мысли. То, что пополняет деятельность в процессе практики, на деле оказывается выражением еще не проявившихся и не закрепленных форм поведения. Со своей стороны, социальные индивиды должны использовать «запасы» окружающего мира, опыт его различных коллизий для того, чтобы привнести в действия живое разнообразие. Мир культуры «окружает» людей, но им следует научиться замыкать на себе его внутреннюю

проблематику. Без этого конкретная деятельность превращается в систему регламентов, норм и стандартов, лишенных творческого, истинно культурного содержания.

Культура проходит исторические периоды своего развития, а человек фазы и стадии самореализации. Иначе создается машинизированная культура, отвлеченная от живого наполнения человеческой деятельностью, сочетания творческого освоения и реального функционирования. В этом смысле индивидуальные организмы и функциональный организаций должны стать взаимообусловленными, способствуя энергетике созидания активной жизни работников. С одной стороны, их поведение подчинено технике выполнения задания; с другой – средства организации должны принадлежать самой деятельности, устраняя отчуждение от результатов труда. Производство может быть сведено в «массовую» точку, но одновременно является условием развития внутренней природы человека. Тогда «вырастают» деятельные силы, способные не просто осваивать «технику», но превращать её в реализацию и самореализацию, соответственно организуя и реорганизуя производственный процесс. В результате абстракции социально-технических средств оказываются вовлечеными в личностное саморазвитие и в последующем заявляют себя в непосредственных индивидуальных формах. Профессионально-трудовая деятельность существенно меняется, на ее характер воздействуют трансформационные процессы, принципиально новой является система социальный контроля. В частности, происходит адаптация молодежи к специфике бизнесповедения, получают развитие нормативные «оптимумы» поведения и регуляции межличностных отношений. Апелляция к данным негативной «нравственной статистики» одновременно свидетельствует о том, что моралисты лишены чувства «социологического реализма», остаются за рамками действительных экономических отношений, не ощущают мотивов делового честолюбия, импульсов постиндустриальной эпохи. По аналогии с идеей «индустриальной педагогики» К. Манхайма, которая отвергает принципы «фальшивого воспитания», сегодня можно говорить о постиндустриальной педагогике [7].

Моральному нигилизму определенных слоев и групп общества нельзя противопоставлять отрицание реалий современного социально-экономического процесса. Например, вместо анализа фактических сторон информационных процессов говорить об «информационном мусоре» как антиподе идеалов чистого духовного пространства. То, что «возвышенные идеалы» вызывают недоуменные улыбки молодежи, нуждается в объяснении со стороны самих этиков и моралистов. Падение «морали» до уровня бизнеса является объективным процессом, вызванным трансформационными сдвигами в структуре современного общества. «Ползущая рациональность» как «равная утилитаризму» – конкретное социально-историческое явление, которое не является следствием господства иррациональных сил или стихийно нагрянувших факторов. Причины современного духовного кризиса заключаются в нарастании радикальной социальности, которые нельзя объяснить с позиций абстрактного знания и ностальгии по традиционному преобладанию фигур культуры и духовности. Соответственно не правильно исключительную ставку делать на «возрождение» былых традиций культуры, просвещения и этики, «очищение» духовного пространства, в том числе с помощью государства и его элиты. Более правомерно обращение

к социальноэкономической реальности, которая является мощной детерминирующей силой в отношении сферы духовного производства. При этом, педагоги и педагогика, культура и культурология способны на более значительный успех в возвышении человека, чем экономика и политика. Но следует реально преобразовать почву его «возделывания»: вместо этого речь идет об обратном духе неприятия искусством соблазнов экономической реформы с ее духом цинизма, стяжательства, расчета, рациональных рецептов и проектов (многое говорится о необходимости отказаться от искусственно навязанных реформ и перемен, именно в этом заключается счастье избавления и основной опорой является «остаток» того, что остается в душе народа от прошлого развития [8].

Вряд ли реалистическим можно считать проект завышения педагогикой своих целей как целительницы человеческих душ, придания приоритетного статуса воспитанию перед образованием. Развитие духовного мира и культуры В.А. Лекторский спроведливо связывает с выходом человека за границы эгоизма, личной пользы, своеокорыстия, мелочных расчетов. Автор ссылается на трактовки духовного начала в традициях западной философии, которая связывает духовность с прочными занятиями личности. В этом случае она опирается на себя, достигает самоосвобождения и самоопределения, погружается в мир реальных взаимоотношений и взаимосвязей, хотя, например, науку, научное познание нельзя связывать с достижением реальных результатов по типу современных проектов. По мнению автора, такая наука – не лучше бизнеспроектов. Духовность – всегда альтруизм, погружение человека в мир бескорыстных, не обремененных «профессионализмом» действий. Он должен принимать во внимание общественную ситуацию, ориентации и поведение окружающих людей, но эвристические поиски предполагают сложные мотивационные коллизии и варианты морального выбора [9]. Философское понимание неизменно будет заключать проблему оправдания рационализма. Так, технологическая цивилизация – это процесс рационализации, причем нередко «сплошной», но при этом неправильно выводить природу межкультурных отношений из экономических (рыночных) отношений, хотя рационализм является крайне действенным началом и его неправомочно считать аналогом бездуховного развития (в этом случае труд современного ученого профессионала, конкретного специалиста выносится за рамки культуры). Другое дело, что технологизация, в худшем случае машинизация и механизация деятельности образуют «зазор» между идеальными целями и чисто проектным началом по «переливанию» готового знания в сосуды прикладных целей и задач. Рациональный порядок определенного периода не должна приводить к отказу от цивилизационных завоеваний человечества, возвращению к новому «культурному одичанию».

Существуют ли открытое место, универсальная «площадка» для собственно социально-культурной деятельности? Прежде всего это зависит от степени развития бескорыстных начал деятельности человека. Технологическая цивилизация обнаруживает конечные пределы, является наступлением того, что современные исследователи называют культурно-антропологической катастрофой. «Преобразовательное» отношение к миру следует поставить на службу культуре многообразия и диалога, всеобщей связи людей и народов, времени их актуальных свершений,

соединению традиционного и новаторского. Человеческую активность следует охватить духовно-культурным измерением, способами межкультурного обмена и взаимопонимания. В противном случае культура, искусство, образование оказываются в тисках запрограммированности, элементарного прагматизма и неизбежного оскудения. Соответственно феномен культуры и культурного развития человека перестают являться предметом научного анализа.

Современный человек живет и действует в знаково-символическом мире, творит и саморастворяется в нем. Символические системы и закрепленные в них ценности определяют характер человеческой деятельности, хотя некоторые из них, например, экономика, естественнонаучное знание, на первый взгляд, представляются независимыми от культуры. Но это не значит, как подчеркивает В.А. Лекторский, что новые поколения не должны быть заряжены культурно-продуктивным началом [10]. Сегодня общепризнано, что техногенная, как «старая» и «добрая» цивилизация, оставляет свои позиции, несмотря на то, что ее неизменными устоями является точное, разумерное понимание окружающего мира, его устройства, в том числе в государственных измерениях. При этом расходятся фазы (параллели) общего процесса взросления и культурного развития. Культура XX столетия предельно вербализована, овеществлена в электронных устройствах связи и передачи информации, рационализирована в предельном устранении аффективно-эмоционального начала, психологической спонтанности и способности к интуиции. Отсюда возрастающая внешняя профессионализация личности, взаимосвязанная с рецидивами бездуховного развития. Более того, культурные основания ее формирования, сочетаемые с традиционными методами и стереотипами, приходят в противоречие с общественным развитием и экономической необходимостью. В результате появляются неизвестные ранее каналы социализации и формирования социально-человеческих качеств (компьютеры, телекоммуникации, средства массовой информации).

Так, рассредоточение жизненного пространства не порождает новых культурных жилищ. Необходимо развитие начал самоопределения как показателя богатства отношений человека с внешним миром, стабильности «образа Я», его зрелости как культурного существа. Сегодня массовыми являются феномены деперсонализации, крайней индивидуализации поведения, хотя возрастающая профессионализация не должна исключать таких качеств личности, как фантазия, интуиция, «авантюризм», внутренняя борьба активных и пассивных начал личности. По этой причине, переход к антропогенной цивилизации порождает более гетерогенное общество, в котором дифференциация отношений обеспечивается разнообразием идентификационных образов поведения. Соответственно индивидуличностные проявления в границах коллективной идентичности будут принципиально иными. Но при этом необходимо, чтобы культура была слита с историей, развитие которой усиливает культурное разнообразие мира.

Статья заключает разноплановый материал о положении личности в современных системах и представляет интерес для широкого круга специалистов – социальных философов, социологов, исследователей организационных и управлеченческих структур (в том числе в плане построения конкретной модели создания организаций).

Библиографический список

1. Розентол, С.Б. Этическое измерение человеческого существования: прагматический путь Д. Мида за пределами абсолютизма и релятивизма / С. Б. Розентол // Вопросы философии. – 1995. – № 5. – С. 56, 57.
2. Манхейм, К. Человек и общество в эпоху преобразования // К. Манхейм Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 305 – 306.
3. Ортега-и-Гассет, Х. Размышления о технике / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды. – М., 2001. – С. 190 – 191.
4. Хайдеггер, М. Семинар в Ле Торе, 1969 / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1973. – № 10. – С. 140.
5. Буева, А.П. Духовность и проблемы нравственной культуры // Духовность, художественное творчество, нравственность. Материалы «круглого стола» / А.П. Буева // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 6.
6. Никитин, Е.П. Самоутверждение человека / Е.П., Никитин, Н.Е. Харламенкова // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 125.
7. Манхейм, К. Очерки социологии знания / К. Манхейм. – М., 2000. – С. 123 – 125.
8. Щербаков, В. Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности. Материалы «круглого стола» «Духовность, художественное творчество, нравственность» / В. Н. Щербаков // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 27, 30.
9. Лекторский, В.А. Духовность и рациональность. Материалы «круглого стола» «Духовность, художественное творчество, нравственность» / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 31.
10. Лекторский, В.А. Гуманизация, гуманистическая культуруология и культурологический подход к образованию. Материалы «круглого стола» «Культура, культурология и образование» / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – № 2. – С. 7.

КОВАЛЕВ Дмитрий Витальевич, аспирант кафедры социально-гуманитарных наук.

Адрес для переписки: e-mail: d_kovalev@inbox.ru

Статья поступила в редакцию 06.12.2009 г.

© Д. В. Ковалёв

УДК 130.2

Е. В. ФОМИНА

Омский государственный
педагогический университет

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС «КУЛЬТУРНОГО»

Статья посвящена рассмотрению культуры как общего понятия, предпринята попытка определения онтологического статуса «культурного» как такового и присущих ему специфических черт, а также предлагается обобщающий материал по классификации культур.

Ключевые слова: философия культуры, статус «культурного», бытие культуры.

На сегодня существует свыше четырёхсот определений термина «культура». Это неудивительно, если учесть, сколь масштабное явление заключено в этом понятии. Каждая отрасль знания, так или иначе изучающая культуру, определяет её исходя из специфически обусловленных базовых оснований, в зависимости от поставленных ею задач. Поэтому читателю, интересующемуся понятием «культура», предоставляется множество вариантов его рассмотрения под различным углом зрения.

Если же абстрагироваться от частных дефиниций этого явления и обратиться к культуре как таковой, то возникает необходимость в анализе содержания, безотносительно к какой бы то ни было частной науке. Ведь помимо этого общего понятия существует множество сопряжённых с ним, например, «доминирующая культура», «субкультура», «контркультура» и другие, вплоть до «культуры проведения чайной церемонии».

Возникает вопрос: насколько правомерно употребление термина «культура» применительно к единичным явлениям действительности и если да, то в какой мере? Для этого представляется необходимым выделить статус «культурного» как инварианта, обобщающего всё многообразие характеристик культуры от того, что имманентно ей, но не является

определяющим, будучи взятым как отдельный феномен. При этом мы намеренно абстрагируемся и от авторских концепций видения культуры, дабы, выражаясь терминологией Г.В.Ф. Гегеля, избежать необоснованного возведения единичного во всеобщее [1].

Первоначально понятие «культура» восходит к латинскому слову *cultura*, которое означало в античную эпоху возделывание, обработка земли. Понятие же *cultura* произошло от *colege*, имеющего множество значений: населять, возвращивать, покровительствовать, поклоняться, почитать и проч. В этом смысле «культура» как искусственно созданное человеком пространство противопоставлялась «натуре», т.е. природе как живому, естественному, неприрученному бытию.

Обратим внимание, что преобразующийся в культуру материал взят из природной среды и в известной степени отражает её свойства, правда, природа в процессе трудовой деятельности подвергается определянию, символизации. Так, например, орудия труда и быта, сделанные из природных материалов на основе природных процессов (нож как коготь животного, охотничья сеть как паутину и т.д.), не могут быть названы природными объектами, т.к. они созданы трудом человека, т.е. они являются овеществленной деятельностью человека и символизируют его отношение к природе.

Позднее в трудах Цицерона встречается более широкое толкование *cultura* в выражении «*cultura animi*», что переводится как «облагороживание, совершенствование души». Это послужило дальнейшему распространению в романских языках синонимичных термину «культура» понятий, таких как «образование», «воспитание», «развитие» и т.д. В этом смысле понимание культуры идентично цивилизации (от лат. *civilis* – «гражданин»), т.к. последняя предполагает «поступательный процесс человеческого развития, движение, направленное от варварства и дикости к порядку и утончённости, гражданственности» [2]. Культурный человек – это человек воспитанный, интеллектуально образованный, обладающий высоким уровнем самосознания. Иными словами, общество в процессе эволюции идет по пути усложнения своей организации, утверждается духовный, позитивно-деятельностный характер этого явления, означающий морально-нравственное развитие человечества как идеальной сферы отношений.

Известный английский этнограф Э. Тайлор, рассуждая о феномене возникновения культуры, замечает, что «явления культуры могут быть классифицируемы и распределены, стадия за стадией, в вероятном порядке их развития. При рассмотрении с более широкой точки зрения характер и нравы человечества обнаруживают однообразие и постоянство явлений, заставившие итальянцев сказать: «Весь мир есть одна страна». Как однообразие, так и постоянство можно проследить, без сомнения, с одной стороны, в общем сходстве природы человека, с другой стороны, в общем сходстве обстоятельств его жизни» [3]. Иными словами, речь идет о телеологическом характере культуры: акцент смешается с внешнего преобразования среды на внутреннюю систему приоритетов человека, из средства превращается в цель, в идеал развития. Такое определение культуры подразумевает какую-то общую направленность развития человечества как «всебоющего», некий единый процесс, результатом которого являются «плоды цивилизации»: наука, техника, искусство и проч.

Таким образом, культура является продуктом совместной жизнедеятельности людей, системой согласованных процедур и способов их коллективного существования, деятельности и взаимодействия, обозначений и оценок, консолидации во имя достижения общих целей, упорядоченных правил и социально приемлемых технологий удовлетворения групповых и индивидуальных интересов и потребностей (как материальных, так и познавательных, символических, оценочных), реализуемых в формах человеческой деятельности [4].

Вместе с этим следует учитывать, что человеческое общество, несмотря на свое видовое единство, никогда не являлось единым социальным коллективом. Напротив, в рамках всего человечества принято говорить о локальных автономных сообществах, различающихся исторически сложившейся ситуацией своего существования, – племенах, этносах, народах. Необходимость адаптации к различным природным условиям предполагает столь же разнообразные способы и формы осуществления коллективной жизнедеятельности людей, а значит и различные уровни социальной и технологической развитости. Кроме того, имеет место быть и различие в языках, что предполагает оперирование разными знаковыми системами, следовательно, и другие смыслообразующие коды культур, другие ценности. Возникает необходимость в примерной систематизации представлений о культуре как о сложно-

организованной структуре, в зависимости от того, что берется за основание деления.

Современные культурологи и социологи, такие как Багдасарьян Н.Г., Драч Г.В., Ионин Л.Г., Кравченко А.И., Радугин А.А. и другие, выделяют:

- в широком смысле – духовную, материальную, художественную и физическую культуры;

- по аксиологическим основаниям – религиозная и светская культуры;

- виды культуры: доминирующая (господствующая в государстве) культура, субкультура (как частный случай доминирующей) и контркультура как противостоящая доминирующей культуре;

- подвиды культуры: национальная, этническая (как частный случай национальной), молодежная, сельская, городская и прочие;

- формы культуры: элитарная, народная (фольклорная и популярная) и массовая (обыденная) культуры;

- по территориальному признаку (хотя, думается, что большее значение здесь имеет тип ментальности): Западная культура, включающая Европу и Америку, и Восточная культура, к которой относятся Центральная и Юго-Восточная Азия, Ближний Восток, Северная Африка [5].

Итак, обобщая современные представления, можно выделить четыре основных аспекта этого понятия:

- 1) обозначение состояния общества, основанного на праве, порядке, образованности, развитии общественного самосознания, и т.д. (сходное с понятием «цивилизация»);

- 2) общее определение форм и продуктов интеллектуальной и, в частности, художественной деятельности: наука, техника, архитектура, музыка, литература, живопись, театр, кино и т.д.;

- 3) указание на особенности способа существования или образа жизни, свойственных какому-то обществу, группе людей или историческому периоду (общепринятая классификация культур);

- 4) абстрактное обозначение общего процесса духовного, интеллектуального, материального и эстетического развития;

Если взглянуть на эти определения с точки зрения антропологии, то мы не сможем найти в них место человеку как личности. Культура предполагает исторический процесс и результат деятельности больших масс людей, передающих накопленные ценности из поколения в поколение. Но ведь и каждый индивид в отдельности испытывает на себе влияние культуры, в которой он находится, следовательно, имеет место быть и личностная оценка, основанная на внутренних мотивациях человека.

А. Маслоу в своей работе «Мотивация и личность» (1954 г.) выделяет пять уровней потребностей человека, применив к которым эвристический метод, мы можем проследить параллели исторического включения культурного компонента цивилизации:

1. Физиологические потребности: голод, жажда, половое влечение и т. д. – соответствуют человеку как единице вида, биологической «клетке» данной общности людей. На этом уровне осуществляется подготовка к возникновению некоего культурного пространства, когда человек осваивает наиболее приемлемые для себя ареалы обитания.

2. Эзистенциальные: потребность в безопасности и стабильности; потребность в структуре, защите и зависимости; потребность в свободе от страха, тревоги и хаоса. Эти стремления соответствуют образованию родоплеменной иерархии и анимизма как

условий, обеспечивающих выживание вида и сохранение зарождающихся духовных ценностей. На этом уровне мы можем наблюдать первые свидетельства овеществления идей в материальные предметы культуры (настальная живопись, орудия труда). С развитием речи возникают предпосылки для накопления содержательного ядра культуры посредством вербализации и символизации (мифология).

3. Социальные: потребности в любви и принадлежности к «своим», социальное общение, привязанности, забота о другом, совместная деятельность, что соответствует созданию семьи как стабильной системы отношений, с одной стороны, и образованию ранних форм государственности, с другой. Развивается религия через мифологическое сознание к монотеизму, аккумулируя ядро общечеловеческих ценностей, которые впоследствии находят своё отражение на материальных носителях (скрижали, манускрипты, священные писания и проч.). Так появляется возможность передавать из поколения в поколение свидетельства исторической обусловленности норм, обычая и ритуалов, характерных для данной народности или этноса.

4. Потребность в признании: желание достижений и завоевания статуса, внимания и славы; стремление к уважению со стороны других и самоуважению, – характеризует период создания государственной системы, регламентирующей отношения между людьми на уровне, приемлемом для большинства. На этом уровне формируется то, что присуще традиционной культуре как структуре, обеспечивающей духовное взаимодействие людей, поддерживающей единство социальной системы и развитие общества в целом. Сформированные на этом уровне аксиологические ориентации носят общий, императивный характер и преподносятся от лица государства как исторически сложившаяся реальность.

5. Духовные потребности – это самопознание, самоактуализация и самовыражение. Как выразился сам А. Маслоу, «говоря о самоактуализации, я имею в виду стремление человека к самовоплощению, к актуализации заложенных в нём потенций. Это стремление можно назвать стремлением к идиосинкразии, к идентичности» [6]. На этом уровне существование человека в культуре является глубоко экзистенциальным, личным его переживанием, результатом добровольного принятия ценностей человечества, а также внутренним диалогом с мировой культурой. Выражаясь терминологией Гегеля, это содержание культуры как «своего иного», актуальность которого для личности выходит на передний план в процессе её внутреннего развития.

Если же попытаться абстрагироваться от антропологического знания и взглянуть на изучаемый предмет онтологически, то можно выделить культуру по форме и по содержанию.

Культура по форме (в смысле её видовой оформленности) – предполагает наличие внешних атрибутов и принципов своей организации: распространённость на определённое количество людей, какой бы то ни было специфический свод норм и правил поведения, фиксируемый письменно (конституция, «моральный кодекс», священное писание и проч.); всё вплоть до предписанной формы одежды и лингвистических нюансов. При этом носители «формальной» культуры могут относиться к ней абстрагированно в той степени, в которой она представлена как императивное, внешнее, хотя такое противостояние неизбежно имеет место быть. В этой связи возможно снова применить Гегелевский инструментарий,

а именно его категорию «иное вообще», представленное в данном контексте как общее по отношению к бытию человека в культурном пространстве.

Культура по содержанию – это аксиологическое ядро, неверbalная духовная составляющая данной общности людей, внутренняя направленность их существования. Это и бытие культуры как «своего иного», существующее на уровне индивидуальности при том, что оно принципиально не может быть выражено на уровне всеобщего, пусть даже это всеобщее им и определяется. Особенностью культуры по содержанию является вневременная и надлингвистический характер её влияния. Например, существует множество групп людей, занимающихся духовным развитием: йоги, эзотерики различных направлений, мистики разного толка и т.д. Каждая из этих групп следует определённой культурной форме, предписанной её традицией: ритуалы общения друг с другом, специфическая терминология учений, форма одежды и проч. Но все члены этих групп объединены одной-единственной идеей – идеей самосовершенствования, рассматриваем ли мы йогов, живших четыре тысячи лет назад, или современных. Может меняться формальная организация их деятельности: появляются или исчезают школы, дополняются или опровергаются сведения о правильности той или иной практики, – идея остаётся неизменной. Ещё более яркая иллюстрация – культура религиозного человека. Независимо от вероисповедания и образов представления Бога, во все времена человек верующий стремится к соединению с Первой причиной, и по существу вопроса не важно, какими путями это соединение достижимо.

Возникает вопрос: может ли культура не совпадать по форме и по содержанию? Примеров для формальной культуры более чем достаточно: можно выучить эльфийский язык, сшить соответствующий костюм и отправиться на полигон к толкинистам, но при этом совершенно необязательно «душой» принадлежать им. Безусловно, если эльфийское движение существует, то оно является отражением чьих-то духовных устремлений, но его аксиологический статус должен быть проверен временем.

С примером для культуры по содержанию дело обстоит иначе, т.к. сложно помыслить то пространство духовных инвариантов, которым следует (и следовало на протяжении истории человечества) определённое количество людей. Т.е. без каких-либо материальных свидетельств мы неизбежно придём к солипсизму при попытке описать такие культуры по содержанию. Иными словами, аксиологическое ядро культуры (культура по содержанию) является основой «формальной» культуры, и обнаружить это ядро возможно только посредством овеществления его в форме.

Подводя итоги, можно сказать, что культура в чистом виде предполагает наличие традиций (как результат аккумуляции значимых для человечества смыслов), и новаций (как процесс диффузного обновления и переосмысливания существующего опыта) определённого количества людей, объединённых в исторически сложившуюся общность. «Культурное» как таковое – целостно (внутренне структурировано), ценностно (аксиологически наполнено) и ценностно (телеологически обусловлено).

Онтологически мы можем выделить культуру по форме (как «иное вообще») и по содержанию («как своё иное»). В этом смысле онтологический инвариант культуры есть вневременное и надлингвистическое аксиологическое ядро, овеществлённое в деятельности человека (техника, наука, искусство и др.).

Библиографический список

1. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – Спб.: Наука, 1992. – 443 с.
2. Лурье, С.В. Историческая этнография / С.В. Лурье. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 138.
3. Тайлер, Э.Б. Первобытная культура : пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – С. 20.
4. Цит. по Флиер А.Я. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://culture.niv.ru/doc/culture/encyclopedia-xx-vek/247.htm>

5. Цит. по Культурология. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library.htm>

6. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб.: Евразия, 1999. – С. 92.

ФОМИНА Елена Викторовна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: selenaworld@list.ru

Статья поступила в редакцию 11.12.2009 г.

© Е. В. Фомина

УДК 101.1 : 316 : 159.942

В. В. ФЕДОРЫШИН

Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ТЕРРОРИЗМ В РОССИИ: ОПЫТ ЭКСПЛИКАЦИИ РАЦИОНАЛЬНЫХ ПРЕДПОСЫЛОК*

Автор отмечает, что терроризм связан не с отдельными актами насилия, а с целенаправленным созданием системы насижения страха и ужаса у общества в целом или его части. Данная система оправданна при помощи моральных, а лучше сказать демагогических интенций.

Ключевые слова: страх, насилие, террор, терроризм.

Разум в классическом понимании есть высшая форма рациональности, связанная с возможностью постоянного критического пересмотра исходных установок и выходом на новые позиции, новые «горизонты» познавательного отношения к миру. Она предполагает возможность преодолевать противоречия, возникающие в процессе познавательной ориентации человека в мире, находить более широкие синтезирующие подходы. Основной пафос разумной рациональности – это открытость, способность к развитию, к поиску более широких и глубоких позиций, что неразрывно связано со способностью к критико-рефлексивному отношению к имеющимся данным установкам и взглядам.

И тогда «граница между рациональным и иррациональным проводится вполне формально – по способу фиксации результатов мышления, результатов познания. Если познавательное суждение преподносится как некая данность, полученная в результате чувственного восприятия, эмпирического наблюдения или же интуитивного прозрения, то можно заключить, что перед нами нерациональный способ познания. Если же суждению предшествует логическая цепочка других суждений, то следует говорить о рациональности познания» [1].

Понятно, что терроризм не отвечает требованиям именно классического понимания рационализма, следовательно, необходимо задать рамки рациональности.

Акцент на конкретике момента, на чувственном проживании живого мгновения, потребность в адекватном слове, пробужденном бытом, родным местом: «По мере того, как растет недоверие к последовательности и сомнение в пригодности всякого рода общих идей, не должно ли явиться у человека отвра-

щение на той форме изложения, которая наиболее приспособлена к существующим предрассудкам?» [2]. Другими словами логическая определенность и последовательность не есть основание для мысли.

Следует добавить, что сегодня исследование такого режима рациональности имеет место в работах В. Савчука. Топологическая рефлексия, оставляя в стороне деление на субъект-объект, ставит акцент на мысли места, причем мысли, телесно ангажированной, прступающей из единого ритма опыта проживания конкретным индивидом на конкретной территории [3].

Именно в этих рамках мы и будем рассматривать проблему терроризма в России в историческом и современном контекстах.

Понятие «террор» вошло в современный язык в связи с событиями, связанными с революцией во Франции. Жирондисты и якобинцы объединились в 1792 г. для того, чтобы вынудить короля заменить прежних министров лидерами леворадикальных группировок. Именно тогда деятели революции объявили: «Да будет террор в порядке дня!». У У. Латера можно встретить следующий тезис: «в дополнении к Словарю Французской академии 1798 г. терроризм определяется как *système, régime de la terreur*. Согласно одному французскому словарю, вышедшему двумя годами ранее, якобинцы часто употребляли это понятие устно и письменно по отношению к себе, и всегда с положительным оттенком. Однако после 9-го термидора слово «террорист» стало носить уже негативный смысл, превратившись в синоним «преступника». Вскоре это понятие достигло берегов Британии. Достаточно вспомнить знаменитые слова Эдмунда Берка, написанные им в 1795 г.: «тысячи псов ада, именующихся

* Статья выполнена при финансовой поддержке Гранта Президента РФ МК-3196.2009.6.

террористами», которых натравили на французов. Слово «террор» в те времена применялось к периоду Французской революции между мартом 1793-го и июлем 1794 года и означало «правление ужаса». Впоследствии термин получил более расширенное толкование и стал означать всякую систему правления, основанную на страхе. Затем, до самых недавних пор, слово «терроризм» ... употреблялось настолько широко и означало столько различных оттенков насилия, что вовсе утратило какой-либо конкретный смысл. Достаточно часто приходится слышать голоса, призывающие отказаться от изучения политического терроризма как особого явления на том основании, что на всем протяжении мировой истории в результате преступлений со стороны властей погибло гораздо больше людей, чем от рук «террористов снизу» [4].

Возникновение терроризма в России не было чем-то уникальным в тогдашней Европе; террористические идеи развивались в работах германских, итальянских, французских революционеров (преимущественно анархистов). Однако, на наш взгляд, генезис террористических идей в российском освободительном движении носил достаточно самобытный характер, а размах, организация и успех террористической борьбы русских революционеров сделали их образцом для террористов во многих уголках земного шара. Так, в Индии в начале века терроризм называли «русским способом» [5]. Говоря о влиянии борьбы русских террористов на мировой революционный процесс, мы имеем в виду революционеров «политиков»; в случае с анархистским террором процесс был скорее обратным.

Терроризм оказался в России весьма живучим; каждое из «последовательных поколений» русских революционеров обращалось вновь к этому оружию, причем интенсивность и размах террористической борьбы оказывались с каждым разом все масштабнее.

Терроризм вызван ростом экстремистских идей в обществе. Они охватывают наиболее обделенные в каких-либо отношениях слои общества. Во главе этих слоев становятся критически настроенные интеллектуалы, остро воспринимающие действительность. И в результате появляются организации и движения, направленные против чего-либо.

Вот что предлагает в «Катехизисе революционера» С. Нечаев: «§13. Революционер вступает в государственный, сословный и так называемый образованный мир и живет в нем только с целью его полнейшего, скорейшего разрушения. Он не революционер, если ему чего-нибудь жаль в этом мире. Если он может остановиться перед истреблением положения, отношения или какого либо человека, принадлежащего к этому миру, в котором – всё и все должны быть ему равно ненавистны. Тем хуже для него, если у него есть в нем родственные, дружеские или любовные отношения; он не революционер, если они могут остановить его руку. §14. С целью беспощадного разрушения революционер может, и даже часто должен, жить в обществе, притворяясь совсем не тем, что он есть. Революционеры должны проникнуть всюду, во все слои (?) высшая и средние <сословия>, в купеческую лавку, в церковь, в барский дом, в мир бюрократский, военный, в литературу, в третье отделение и даже в зимний дворец. §15. Все это поганое общество должно быть раздроблено на несколько категорий» [6].

А вот мысль одного из идеологов русского «бланкизма» П. Н. Ткачева: «...единственно практическое, единственно действительное средство достигнуть политического и социального возрождения России со-

стоит в том, чтобы освободить верноподданных от гнетущего их страха перед «властью предержащею», и только тогда, когда они освободятся от этого страха, в них проснутся человеческие чувства, в них пробудится сознание их человеческих прав, у них явится и желание, и сила, и энергия бороться за эти права...». Враг определен уже более конкретно: «Кто? – Самодержавная, бесконтрольная, вездесущая и всемогущая власть «царя-батюшки». Ни один из верноподданных не может усомниться в этом факте, не перестав быть верноподданным. Усомниться в нем – значит, усомниться в силе, в всемогуществе, в самом принципе самодержавия» [7].

Как известно, революционное движение во второй половине XIX в. было вызвано незавершенностью реформ 1860-х гг. Реформы привели к появлению в России разночинцев – образованных или чаще полуобразованных людей, стремящихся к само-реализации, и, для начала – к устранению внешних для этого препятствий.

Отсюда рост экстремистских идей и реального насилия в Российской империи, вылившегося в многочисленных террористических актах против должностных лиц. Персонификация власти, сакральность фигуры царя вызывали соблазн – одним ударом разрушить могущество этой власти, расчистить дорогу для осуществления идей, которые должны привести к всеобщему благодеянию, что привело к убийству Александра II. То есть вся мощь Российской империи не смогла спасти «помазанника Божия», это поворотный пункт в революционном движении. Царь был убит кучкой злоумышленников, которые взяли на себя право судить власть, а следовательно, происходит десакрализация власти.

Но еще больше удивляют настроения российского общества того времени. Правительство и царь Российской империи, которые столкнулись с критикой со всех сторон, оказались виновными и в половинчатости реформ, и в росте терроризма, и в попытках противодействия ему.

По существу, молодые люди, жаждущие активной деятельности, были лишены реальных возможностей помочь своей стране. Отстраненность от реального участия в жизни страны, половинчатость реформ, невозможность поднять народные массы на борьбу с самодержавием поставили их перед необходимостью использования террористических методов.

Но убийство всегда убийство, поэтому русский терроризм не мог не обойтись без опоры на этическую систему. В этом преуспели эсера, так В.М. Зензинов писал, «для нас, молодых кантианцев, признававших человека самоцелью и общественное служение обусловливавших самоценностью человеческой личности, вопрос о терроре был самым страшным, трагическим, мучительным. Как оправдать убийство и можно ли вообще его оправдать? Убийство при всех условиях остается убийством. Мы идем на него, потому что правительство не дает нам никакой возможности проводить мирно нашу политическую программу, имеющую целью благо страны и народа. Но разве этим можно его оправдать? Единственное, что может его до некоторой степени если не оправдать, то субъективно искупить, это принесение при этом в жертву своей собственной жизни. С моральнофилософской точки зрения акт убийства должен быть одновременно и актом самопожертвования» [Цит. по 5].

Пафосом нравственного оправдания терроризма проникнута речь и И.П. Каляева, убийцы великого князя Сергея Александровича, на суде. «Не правдали... благочестивые сановники, вы никого не убили и опи-

рается не только на штыки и закон, но и на аргументы нравственности... вы готовы признать, что существуют две нравственности. Одна для обычных смертных, которая гласит: «не убий», «не укради», а другая нравственность политическая для правителей, которая им все разрешает. И вы действительно уверены, что вам все дозволено и нет суда над вами...» [Цит. по 5].

И это является универсальной основой терроризма. Будь это русский терроризм конца XIX – начала XX вв., будь это левый или правый терроризм эпохи «холодной войны», будь это терроризм исламский. Американский исследователь М. Сейджман пишет: «более чем 60 % получили образование как минимум на уровне колледжа, что делает их, если рассматривать их как группу, более образованными, чем среднестатистический житель планеты, и гораздо более образованными, чем огромное большинство населения "третьего мира"» [8]. Как видно, и современные террористы далеко не невежественные и идиотские люди.

А это значит не надо в террористах видеть только слепых фанатиков, они вполне сознательно встают на этот путь. С той разницей, что раньше объектом и жертвой террористического акта был определенный враждебный, как правило, правящий слой, теперь же жертвы неопределены. В этом также проявляется зерно реализма: проще осуществить и получается достаточно громкий эффект.

Итак, мы видим, что терроризм в России вполне рационален. Логика действий этих людей понятна. Они сокрушали империю, начав с десакрализации власти царя, который первым пошел на реформирование общества. Их моральный пафос также вполне объясним, простое убийство общества бы наотрез

отвергло: а так убийца-террорист-смертник выглядит еще и жертвой бездушной системы.

Библиографический список

1. Болдачев, А. Рациональность [Электронный ресурс] / А. Болдачев. – Режим доступа: <http://philosophystorm.org/boldachev/1193>.
2. Шестов, А. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления [Текст] / А. Шестов. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – 214 с.
3. Савчук, В. Конверсия искусства [Текст] / В. Савчук. – СПб.: ООО «Изд-во «Петрополис», 2001. – 208 с.
4. Латер, У. Истоки [Текст] / У. Латер // Иностранный литература. – 1996. – № 11. – С. 45–54.
5. Будницкий, О. Г. Терроризм глазами историка. Идеология терроризма [Текст] / О. Г. Будницкий // Вопросы философии. – 2004. – № 5. – С. 3–18.
6. Нечаев, С. Г. Катехизис революционера [Электронный ресурс] / С. Г. Нечаев. – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/nechaev.htm>.
7. Ткачев, П. Н. Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России [Электронный ресурс] / П. Ткачев. – Режим доступа: www.hist.msu.ru/ER/Etext/tkachev.htm.
8. Сейджман, М. Сетевые структуры терроризма [Текст] / М. Сейджман. – М.: Идея-Пресс, 2008. – 216 с.

ФЕДОРЫШИН Владислав Викторович, преподаватель кафедры философии.

Адрес для переписки: e-mail: vvf_1977@mail.ru

Статья поступила в редакцию 22.10.2009 г.

© В. В. Федорышин

Информация

МИНОБРНАУКИ РФ ОБЪЯВИЛО О НОВОЙ ПРОГРАММЕ МЕГА-ГРАНТОВ ДЛЯ ПРОВЕДЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ В ВУЗАХ

Министерство образования и науки Российской Федерации объявляет о проведении открытого публичного конкурса на получение грантов Правительства России для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущих учёных в российских образовательных учреждениях высшего профессионального образования, сообщает пресс-служба Минобрнауки.

Гранты выделяются в размере до 150 млн рублей каждый на проведение научных исследований в 2010 – 2012 годах с возможным продлением проведения научных исследований на срок от 1 до 2 лет. Общий объём средств федерального бюджета составит 12 млрд рублей (3 млрд руб. в 2010 году, 5 млрд руб. в 2011 году и 4 млрд руб. в 2012 году).

Участниками конкурса могут быть российские и иностранные ведущие учёные, занимающие лидирующие позиции в определённой области наук. В конкурсной документации нет ограничений по гражданству и стране постоянного проживания ведущего учёного. По условиям конкурса необходимо личное руководство лабораторией (т.е. с очным присутствием ведущего учёного в российском вузе) и проводимыми научными исследованиями не менее 4 месяцев в календарном году начиная с 2011 года.

Определены следующие области наук для государственной поддержки научных исследований: астрономия и астрофизика; атомная энергетика и ядерные технологии; биология; биотехнологии; информационные технологии и вычислительные системы; космические исследования и технологии; математика; машиноведение; медицинские науки и технологии; механика и процессы управления; нанотехнологии; науки о Земле; науки о материалах; психология, когнитивные исследования; радиоэлектроника; строительство и архитектура; физика; химия; экология; экономика, международные исследования, социология; энергетика, энергоэффективность и энергосбережение.

Источник: www.rsci.ru