

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
Государственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

**ВОПРОСЫ  
КУЛЬТУРОЛОГИИ**

**СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**Выпуск IX**

Москва  
2010

УДК 008  
ББК 71.0  
В 74

*Утверждено к печати решением Учёного совета  
(Академической думы) Государственной академии  
славянской культуры 17.11.2010 г.*

Отв. редактор и составитель — И. Г. Страховская, канд. хим. наук,  
профессор ГАСК.

Редактор — О. А. Туфанова, канд. филол. наук, доцент ГАСК.

В 74 Вопросы культурологии: Сборник научных трудов / Отв. ред.  
и сост. И. Г. Страховская; ред. О. А. Туфанова. — М.: ГАСК,  
2010. Вып. IX. — 130 с.

ISBN 978-5-85291-065-3

В сборнике представлены научные статьи, в которых рассматривают-  
ся актуальные вопросы культурологии, социологии, философской антро-  
пологии.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>С. И. Бажов</i> Исторические особенности модернизации России в XVIII – начале XXI вв. (опыт социально-философского анализа) .....	4
<i>А. Г. Климов</i> Экклесиологические аспекты цивилизационных aberrаций XX в. ....	32
<i>Г. М. Свириц</i> Общественные движения и демократические преобразования.....	40
<i>А. В. Сухарев</i> Этнофункциональная парадигма в изучении ментальности человека — исторический, психологический и духовный аспекты.....	45
<i>И. Г. Страховская</i> Междисциплинарно-системное высшее образование с использованием дискурсивных практик .....	61
<i>Е. В. Федюкина</i> Освоение духовной сферы языка как цель современного образования .....	77
<i>Е. В. Зимакова</i> Святость и страстность в христианской антропологии .....	83
<i>В. И. Мельник</i> И. А. Гончаров и славянство .....	99
<i>Т. Ю. Юренева</i> Репрезентация искусства в пространстве советского музея: стратегия и практики 1930-х гг. ....	108
<i>И. А. Кацапова</i> Проблема соотношения морали и права в философии всеединства В. С. Соловьёва .....	119

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ В XVIII — начале XXI вв. (опыт социально-философского анализа)

*С. И. Бажов*

Процесс модернизации всякого общества — явление сложное и драматическое, наполненное разнообразными коллизиями и не только по той причине, что новое всегда является чем-то неизведанным и трудно усвояемым, но и потому, что модернизация неизбежно сопровождается тяжёлой борьбой нового со старым.

В этом отношении российская модернизация, длящаяся уже более трёх столетий, не исключение. Более того, российская модернизация может рассматриваться как особо сложный случай. В самом деле, из числа вторичных модернизаций российскую, пожалуй, можно рассматривать как ранее всех других начавшуюся и... до сих пор продолжающуюся, ибо другого берега, столь страстно вожделенного модернизаторами, к которому вот уже более трёх столетий плывёт корабль российской модернизации по-прежнему не видно вдаль. Российская модернизация может рассматриваться как самая продолжительная — более трёхсот лет, и по этому показателю — по длительности — сопоставимая с первичной — органической западноевропейской модернизацией<sup>1</sup>.

Но всё же, как представляется, загадки здесь особой нет. Российская модернизация на протяжении всего периода осуществления (за исключением самого последнего времени) фактически неизменно выступала в особой форме «заблокированной», «незавершённой» или частичной модернизации, в форме крайне малопродуктивной с точки зрения логики и динамики процесса модернизации.

Разумеется, заявленный выше тезис об особой форме российской модернизации нуждается не только в пояснении, но и в доказательстве на материалах более чем трёхсотлетнего периода исторического развития России.

Необходимое пояснение заключается в том, что под целостной модернизацией (противоположности частичной модернизации) здесь понимается не уже состоявшаяся модернизация, знаменующая собой наступление этапа постмодернизации, т. е. «чистой» сов-

ременности, но именно тот режим модернизации общества, когда она разворачивается широким фронтом, охватывает все основные сферы жизни общества и выступает в единственно адекватной её сущности системной форме.

Надо отметить, что анализ российской модернизации имеет не только историческое значение, но необходим для понимания в адекватных типологических характеристиках сегодняшних российских общественных реалий.

Тезис о том, что первая в истории России попытка модернизации, предпринятая царём, впоследствии императором Петром Первым, носила незавершённый характер, обосновать достаточно легко. В соответствии с оговорённым выше значением термина дело вовсе не в том, что петровские реформы, несмотря на весь их радикализм, были только началом долгого пути модернизационных преобразований, а начало процесса от его завершения отделяет наибольший временной интервал по сравнению с любой другой фазой этого процесса.

Исходным противоречием первой петровской фазы российской модернизации было то, что инициатором модернизации традиционного православного царства выступил сам самодержец и в его лице самодержавное государство. И дело здесь не только в том немало важном обстоятельстве, что этот факт может рассматриваться как одно из свидетельств того, что в России не было никаких признаков начала модернизации помимо реформаторских усилий царя, т. е. не было собственной, национальной органической почвы для модернизации, что, безусловно, усложняло условия и ход модернизации и делало заведомо невозможным органическое самодвижение модернизации, но и в том, что уже сами условия старта априори налагали ограничения на объём и характер российской модернизации, призванной главным образом к тому, чтобы укрепить исторические позиции самодержавно-крепостнического государства.

Разумеется, не сразу выявилась в полном объёме роковая противоречивость российского исторического «замысла» модернизации — как объективно направленной на уничтожение всех основных институтов и установлений традиционного феодального общества и в то же время ориентированной самодержавной властью на решение задачи укрепления мощи традиционного (самодержав-

ного) государства. Если Пётр Первый искренне верил в то, что модернизация ведёт только к укреплению мощи государства и страны, то его державные наследники, в частности Екатерина Великая, уже не были столь оптимистичны, поскольку они явственно осознали угрозу традиционным институтам и установлениям самодержавного государства, таящуюся в духе обновления и модернизации. Когда самодержцы, начиная с Екатерины Великой, осознали несоответствие интересов инициированной Петром Первым вторичной модернизации и задачи политического выживания самодержавно-крепостнического строя, а впоследствии и самодержавия, то власть сознательно предприняла успешную попытку «обуздать» её, сделав её дозированной. Впрочем, было бы неверно противопоставлять отношение Петра Первого и Екатерины Второй к модернизации России, оба монарха исходили из приоритетной задачи укрепления самодержавного государства для блага страны, различие их позиций лишь в том, что Пётр Первый ещё не имел возможности разглядеть сквозь строительную пыль, поднятую постройкой нового исторического мира, контуры приготовленной для самодержавного монарха гильотины, однако Екатерине Второй уже было это жуткое историческое видение.

В ответ на переход самодержавного государства от политики инициирования модернизации и всяческого ей содействия (политика Петра Великого) к политике преимущественного ограничения и замораживания модернизационных инноваций, т. е. к консервативно-охранительному курсу, который преобладал (за немногими исключениями) у представителей династии Романовых в XIX и в начале XX вв., к политике, которая консервировала уже состоявшийся социокультурный раскол общества на модернизированный и традиционный секторы и которая фактически, объективно представляла собой консервацию и тем самым воспроизводство острейшего социокультурного противоречия между традиционными и современными общественными началами, рождённая в горниле модернизации русская интеллигенция выступила в защиту идеологии и практики исторического прогресса.

Как повлияло появление русской интеллигенции на российской исторической сцене на ход модернизации в стране? Превратилась ли интеллигенция в новую движущую силу российской модерниза-

ции? В связи с этими вопросами будет уместным указание на общую историческую природу такого явления модернизирующегося общества, как интеллигенция.

Итак, что собой представляет феномен интеллигенции? В ряды интеллигенции входят работники умственного труда, имеющие высшее образование и разделяющие веру в то, что они призваны к осуществлению особой миссии — содействовать продвижению страны по пути исторического прогресса, исторической модернизации. Осознание этой особой миссии становится особенно отчётливым в условиях, когда государственная власть страны во многом действует наперекор задачам исторической модернизации или действует в интересах последней крайне непоследовательно.

Эта вера предполагает убеждение в общественном призвании человека. В сущности, на основе идеи такого общественного призвания даже формулируется представление о смысле жизни. Здесь можно вести речь о своеобразной историософской прогрессистской разновидности гражданской религии, пленяющей своих последователей и возможностью осмысления происходящих масштабных исторических событий, а именно борьбой сил исторического добра, приверженным идеалам солидарности, свободы, гуманизма, прогресса, с силами исторического зла старого мира с его сословно-корпоративной разобщённостью, деспотизмом, рабством, предрасудками, невежеством и т.д., и определением роли и места данного человека в этой борьбе.

В этой связи можно указать на два момента. В первую очередь тайна притягательности таких мировоззренческих учений связана с тем, что человек стремится не только к постижению отдельных аспектов действительности, но и к осмыслению бытия в целом, включая и понимание своего места в его строе. Мировоззрение — часть системы ориентации человека. Всегда можно охарактеризовать мировоззренческий статус человека — это сводка его формальных и фактических убеждений, в строе которых можно выделить какую-либо доминанту — «позитивную», «негативную», мировоззренческого поиска и т.д. Так, можно сказать, что решительность как качество человека может быть в большей мере результатом сложившегося мировоззрения человека, чем проявлением врождённой психологической особенности.

Что касается второго момента, то переориентация по преимуществу светского мировоззренческого поиска из сферы природы в историю была связана с осознанием, что последняя сфера более перспективна для поиска мировоззренческих смыслов, чем «равнодушная и бессмысленная природа».

Есть герои и мученики, представляющие силы добра, исторического прогресса и враги из противоположного лагеря. Таким образом, у этой разновидности светской религиозности был большой смыслообразующий социально-спланивающий и политический потенциал<sup>2</sup>.

Русская интеллигенция, как об этом справедливо писали Н. А. Бердяев, П. Б. Струве и др., представляла собой серьёзную политическую силу, существенным образом повлиявшую на судьбу двух российских империй — самодержавной и советской. В известных исторических обстоятельствах учреждённый М. В. Ломоносовым союз русской интеллигенции с самодержавной властью распался, и ему на смену пришла затяжная война интеллигенции с самодержавным государством, продолжавшаяся вплоть до гибели противников в начале XX в. Но в перспективе дальнейшего общественно-исторического движения эта гибель сопровождалась рождением новой пары противников — советского государства и оппозиционной интеллигенции, конституировавший новый цикл исторического противоборства, закончившегося гибелью противников.

Как представляется, с социально-философской точки зрения, феномен интеллигенции может рассматриваться и в терминах концепции общественной контрэлиты. Интеллигенция играет роль стража демократически и прогрессистски ориентированной государственной политики, и, если государство вдруг отказывается от проведения такой политики и впадает в авторитарно-традиционалистский застой, вновь становится неизбежным очередное неформальное историческое конституирование оппозиционной интеллигенции с последующим новым циклом войны интеллигенции с властью<sup>3</sup>. В этой связи интересным является вопрос о современной ситуации в России. В случае проведения такого исследования наиболее вероятной рабочей гипотезой представляется предположение о том, что власти пока удаётся проводить центристский курс, в котором интересы модернизации и сохранения стабильности в обществе и в системе

власти более или менее согласуются, что, разумеется, не исключает риска нестабильности или усиления застойных тенденций.

Н. А. Бердяев называл русскую интеллигенцию орденом, сравнивая её, по сути, с духовным рыцарским орденом. Разумеется, здесь не может быть полной аналогии. Наряду с общими чертами — единомыслием и сплочённостью в общественной борьбе с общим врагом — есть также и отличия. Орден интеллигенции конституирует не традиционная религия, а светская идеология, он так же не был столь институционализирован в аспекте прав и обязанностей, как рыцарский орден. Так, например, теоретически интеллигент мог мировоззренчески перерасти свои интеллигентские убеждения и соответственно мог выйти из этого неформального ордена, и это было бы его личным делом, правда, в том случае, когда он не был публичной фигурой. У ордена интеллигенции, в отличие от рыцарского, отсутствовал общий хозяйственный базис.

С одной стороны, ряды интеллигенции образуют специалисты с высшим образованием, структура профессиональной деятельности которых по многим характеристикам напоминает деятельность специалистов с высшим образованием в современных обществах, с другой стороны, как пронизательно отметил Н. А. Бердяев, интеллигенция представляет собой «орден личностей, служащих идеалам исторического прогресса». Отсюда в профессиональную деятельность интеллигенции приходит много смыслов и ритуалов общественно-политического служения и борьбы. Именно из-за того, что в фактической деятельности интеллигенции было много смыслов и ритуалов служения, в среде интеллигенции довольно широко были распространены деформированные образы профессиональной идеологии.

Здесь затрагивается важный вопрос о трактовке в интеллигентском сознании профессиональной деятельности. Вообще вопрос о трактовке профессии очень важен для человека современного общества, ибо в обществе с высокоспециализированным разделением труда профессиональная деятельность человека становится главной формой его хозяйственной деятельности. Истинное отношение к профессии есть идея профессионального служения. Но у настоящего интеллигента из оппозиции уже есть объект служения и поклонения — своя общественно-политическая миссия. Отсюда — ука-

занные профессиональные деформации, а именно эффект двойной специализации интеллигенции: на миссии борьбы и на профессиональной деятельности, причём, как правило, внимание к первой сопровождалось не вполне адекватным представлением о характере второй в том смысле, что в профессиональной деятельности привыкли видеть поле для исторической борьбы за идеалы прогресса, а не рассматривать профессиональную деятельность через призму идеологии культа профессиональной специализации. Отсюда различия в понимании профессиональной деятельности у интеллигента-специалиста и у специалиста из «постинтеллигентского» общества<sup>4</sup>.

Ответом же на поставленные вопросы должно служить указание на то, что борьбу русской интеллигенции за исторически прогрессивные идеалы в целом следует расценивать скорее как преимущественно подготовительную фазу модернизации или борьбу за её идеалы, чем её (модернизации) практическое осуществление. Борьба велась, причём порой с ожесточением и немалой кровью, а паровоз модернизации преимущественно стоял на месте, можно сказать, что это была схватка за рычаги управления в кабине машиниста неподвижно стоящего паровоза. Признавая определённое историческое значение этой борьбы, нельзя не заметить, что, во-первых, это была борьба за модернизацию, а не сама модернизация, во-вторых, многие творческие устремления русской интеллигенции определялись интересами этой борьбы, а не профессиональными интересами. Важно подчеркнуть, что в интеллигентской среде было достаточно широко распространено отождествление борьбы за идеалы модернизации с самой модернизацией, что было фактически неверно и способствовало созданию предвзятой картины фактического положения дел, распространение которой приводило к завышенному представлению о мере достигнутого на пути исторического прогресса.

В силу «заблокированности» российской модернизации, её частного характера, действительные модернизационные процессы в России XVIII–XX вв. недостаточно глубоко проникали в общественную толщу для того, чтобы стать подлинно определяющими факторами общественного развития. Это реальное положение дел с полной определённой проявилось в начале XX в. в слабости демократических сил в стране, приведшей к крушению демократической перспективы развития страны в октябре 1917 г., после се-

рии побед большевизма в России — сначала идеологической, когда большевизм завоевал довольно прочные позиции в общественном сознании страны; затем в социально-политической борьбе 1917; в победе большевиков в гражданской войне и т.д.

Как же повлияла победа большевиков в России на структуру и динамику российской модернизации? Вопрос не столь простой, как может показаться на первый взгляд. Те, кто знакомился с типичной большевистской литературой 10–20-х гг. XX столетия, не могли не обратить внимания на то, сколь часто большевистские авторы затрагивали темы исторической отсталости страны, русской «азиатчины», пережитков феодализма и патриархального уклада в России. После захвата власти в России во исполнение этих идеологических установок и выводов большевики действительно развернули борьбу с пережитками «азиатчины», феодализма и патриархального уклада в России. Но для того, чтобы понять действительный смысл этой борьбы, кроме факта самой политики борьбы, нужно принять во внимание и то, с каких позиций, во имя каких целей и какими методами велась эта борьба. Вопрос может быть сформулирован и так: могли ли большевики по своей исторической природе осуществлять подлинно эффективную модернизацию России?

По своей исторической природе большевизм, рассматриваемый как целостный феномен, т. е. как теория и историческая практика, представлял собой, как и его родовая основа — коммунизм К. Маркса, комплексное, сложное образование, в котором симбиотически сочетались своеобразные представления об индустриальной цивилизации, об идеологии Просвещения, о модернизации и историческом прогрессе, о новейших политических технологиях (массовая пропаганда и т.д.) и традиционалистско-романтическая критика не только буржуазной действительности и многих сторон идеологии Просвещения, но и определённых родовых черт всей эпохи городских цивилизаций, как эпохи классовых обществ и классовой борьбы, господства частной собственности, эксплуатации, государственного насилия, отчуждения личности и т.д.

Уже из этого краткого перечня характерных положений этого проекта видно, что здесь также вырисовываются контуры аналога частичной или «заблокированной» модернизации. В целом, этот проект содержит в себе противоречивую программу построения



своеобразного модернизационно-традиционалистского социума. И практика советского социалистического и коммунистического строительства в полной мере соответствовала этому проекту.

В итоге получается, что, несмотря на весь негативистский радикализм большевистского антитрадиционалистского отношения к старой императорской России, новая Советская Россия, а потом и СССР как определённый тип исторического развития, в сущности, воспроизводили проявлявший завидную устойчивость алгоритм исторического движения российской цивилизации, а именно алгоритм частичной модернизации, т. е. модернизации непоследовательной, «перегруженной» традиционалистской и неотрадиционалистской архетипикой и инфраструктурой.

Годы коммунистического правления в Советском Союзе явили миру невиданную картину сочетания несочетаемого — рабский труд в лагерях и достижения научно-технического прогресса; практически непрерывно ведущаяся в стране с момента прихода к власти большевиков охота на ведьм и призывы к развитию научной мысли; ставка на экономический рост в сочетании с отсутствием экономических стимулов к его осуществлению; провозглашение народовластия в сочетании с тотальным партийно-государственным контролем и т.п. Естественно, что в столь заведомо противоречивой общественно-исторической конструкции противоречия могут лишь подавляться, но не разрешаться, и судьба такой структуры во многом определяется объёмом репрессивной политики, направленной как раз на подавление указанных объективных противоречий, судьбой условий возможности такой политики — от максимальной устойчивости в условиях массовых репрессий (недостаток которых с точки зрения логики решения задачи обеспечения максимальной устойчивости системы заключался в том, что репрессии физически разрушали общество) к минимальной устойчивости с неизбежным последующим крахом в условиях сколько-нибудь последовательной либерализации («оттепели»), так как либеральные послабления быстро вскрывают противоречия, объективно присущие этой системе, урегулировать которые нерепрессивными конструктивными способами система не в состоянии.

В логике основной темы рассуждений важно подчеркнуть, что в советский период истории России в стране был воспроизведён

и закреплён в новых формах алгоритм частичной модернизации как реальный тип исторического развития страны.

Реальная возможность радикальной смены типа модернизации, когда на смену частичной модернизации, долгое время характеризовавшейся лишь сменой видов частичной модернизации, были выдвинуты предпосылки для ускоренного проведения масштабной модернизации, возникла в России в ходе демократической революции 1991 г.

Несмотря на то что демократическая революция в России в августе 1991 г. создала необходимые условия и предпосылки для трансформации неадекватной частичной модернизации в полномасштабную, в которой форма осуществления процесса модернизации максимально соответствует её понятию, и тем самым для ускорения процессов модернизации в стране, само по себе это крупное историческое событие не только не решило всех проблем, связанных с модернизацией, но и породило новую, довольно неожиданную проблему.

Речь идёт о феномене, который нельзя назвать иначе как массовым гипнозом современников крупными историческими событиями. Существо гипноза, которому оказались подвержены все: и массы, и политическая элита, — заключалось в неправомерном сближении или даже отождествлении демократической революции как последовательной подготовки всех необходимых стартовых условий для постепенного создания в стране демократического рыночного общества и результата этого длительного исторического процесса, а именно создания полноценного, нормального демократического и рыночного общества. Во время во многом ритуально-символического радикального уничтожения старого тоталитарно-коммунистического мира новым либерально-демократическим миром возник эффект завышенных ожиданий, который проявился не только на уровне массового сознания («ну, теперь заживём почти как на Западе!»), но повлиял и на теоретический дискурс. Эта вера в быстрое и относительно лёгкое демократическое преобразование общества и в стремительное улучшение жизни на массовом уровне проявилась в переносе пропагандистских сведений об изобилии обществ с рыночной экономикой и связанных с этими сведениями ожиданий на реалии зарождающейся в стране демократии и на болезненно трансформирующуюся экономику.

Разумеется, эти ожидания не оправдались и не могли оправдаться. Нельзя не отметить, что начало новейшего этапа демократических преобразований в России в значительной мере определялось тезисом о необходимости быстрых и решительных действий с целью слома старых общественных отношений и утверждения новых с тем, чтобы уничтожить инфраструктурный плацдарм для возможного советско-коммунистического реванша. Быстрота и решительность действий российских либерал-реформаторов объяснялась и уроками неудачи демократии в России в 1917 г., когда во многом именно из-за паралича воли сторонников демократии была упущена возможность демократического преобразования России. В начале 90-х годов XX в. в России уже никакого паралича воли у либералов и демократов во власти не было — все понимали, что второй раз упустить в России шанс начать демократические преобразования просто невозможно.

Вместе с тем эта быстрота и решительность либерально-демократического натиска в России дала и побочный результат, а именно она послужила почвой для кристаллизации политического мифа о возможности быстрой фактической (а не только формальной) демократизации страны, а также о возможности серьёзных экономических достижений в кратчайшие сроки на основе формирующейся рыночной экономики.

В самом деле, здесь можно вспомнить заявления Е. Т. Гайдара, выдержанные в духе классического анализа процессов в рыночной экономике, которые последовали спустя считанные дни после начала экономических реформ 1992 г. Автор этих заявлений, видимо, полагал, что он имеет дело с положением в экономике, в конечном счёте просчитываемым по классическим рецептам анализа рыночной экономики. В принципе, с этим можно было бы согласиться в том случае, если бы этот анализ способствовал разработке и осуществлению экономической политики, позволявшей избегать шокирующих социально-экономических результатов. Здесь можно вспомнить знаменитое заявление Б. Н. Ельцина в связи с начавшимися экономическими реформами: населению страны надо «полгодика потерпеть». Известная в своё время программа Г. А. Явлинского была также рассчитана в значительной своей части на пятьсот дней. Можно также вспомнить о длинной череде прогнозов либеральных

экономистов о том, что вот-вот в России начнётся инвестиционный бум, который и даст средства для реальной структурной перестройки неэффективной российской экономики и т.д.

Проявлявшаяся и на уровне специализированного сознания вера в чудо быстрого политического и экономического преобразования страны выразилась и в том, что к новым общественным реалиям демократической России стали часто применять концептуальные критерии общества с развитой демократией и экономикой. Между тем в основном использование этих критериев порождает только путаницу. С помощью таких понятий сегодня в России ничего толком проанализировать нельзя, можно только констатировать разного рода «недостаточность» и «неразвитость», и эти, по сути, бессмысленные теоретические оценки годны лишь для пропагандистского использования в текущей политической борьбе, что и происходит.

На российские общественные реалии сегодня надо смотреть через призму представления об относительно длительной и многоэтапной исторической перспективе построения в стране демократического общества с развитой рыночной экономикой. Тогда актуальными станут реальные вопросы о том, что сделано и что предстоит сделать в обозримом будущем исходя из имеющихся возможностей и ресурсов.

В самом деле, говоря в общем плане о реальных проблемах и трудностях обновления общества, надо учитывать, что формальное построение новых общественных институтов, хотя и является одним из важнейших элементов модернизации общества, всё же само по себе недостаточно для достижения конечного результата — модернизированного общественного состояния, поскольку новые институты должны также начать реально функционировать, войти «в плоть и кровь» общества, для чего необходима адекватная этим институтам новая культурная среда. Нельзя также забывать, что полноценное функционирование новых институтов и отношений возможно лишь в системном единстве. Пока же эти условия не выполняются, можно говорить лишь об особом периоде становления новых общественных отношений, характеризующемся чертами своеобразия.

Для понимания и оценки этих черт своеобразия нельзя механически использовать принципы и критерии, выработанные для разви-



тых модернизированных обществ, ибо такой подход будет преждевременным. Адекватные оценки должны строиться с учётом проблем достигнутой фазы развития и перспектив актуализации возможностей дальнейшего прогрессивного движения.

Истекшие годы модернизационных реформ в России характеризуется тем, что практически во всех сферах жизни общества начата модернизационная перестройка общественных отношений, однако ведётся она различными темпами и, пожалуй, нигде ещё не привела к продуцированию новых форм в зрелом и законченном виде.

Итак, следует решительно отказаться от ошибочного отождествления начала полномасштабной модернизации и создания формальных институтов демократического рыночного общества с развитым демократическим обществом и ориентироваться на построение концепции социума переходного типа с типологическими критериями постепенного приближения такой общественной системы к образцам развитого общества.

Не претендуя на решение этой задачи, всё же рискнём высказать некоторые соображения в плане сравнительного анализа «неклассических» и «нормальных» структур демократического общества, касающиеся различных сфер жизни.

Что происходит тогда, когда мы рассматриваем реалии сегодняшней российской демократии с точки зрения критерия развитой демократии? Мы приходим к выводу о том, что в стране утверждается недемократическая управляемая демократия. Хотя последний вывод представляется небезосновательным, всё же в целом это в корне неверный теоретико-методологический ракурс рассмотрения проблемы, поскольку применительно к обществу, пока явно не имеющему ресурсов и предпосылок для утверждения зрелого, классического демократического режима, критерии классической демократии имеют только крайне ограниченное применение, а именно в части установления меры «неразвитости» и «не классичности» данного демократического строя, и не имеют значения для сколько-нибудь развёрнутого анализа реального положения дел в политической системе данного общества.

Имеет ли сегодня какой-нибудь смысл критика управляемой демократии с позиций критериев классической демократии? Для ответа на этот вопрос сначала ответим на следующие: имеется ли

в России сегодня не авторитарная политическая культура; доминирует ли в шкале российского политического спектра интегрированная цивилизованная система современных политико-идеологических позиций; имеется ли в России сегодня характерная для развитых обществ (и добавим, единственно возможная «естественная») социальная база демократии, а именно доминирующий в социальной структуре общества 70-процентный средний класс?

На все эти и аналогичные вопросы приходится давать отрицательные ответы. Эти ответы ясно показывают, что сегодня в России просто нет достаточных почвы, условий и предпосылок для утверждения классической, «нормальной» демократии. Следовательно, вместо чисто доктринёрского вопроса о том, а где же сегодня в России классическая демократия, следует поставить другой, реальный вопрос о том, какой политический режим является наилучшим в условиях, когда в стране осуществляется построение демократии, но ещё отсутствуют условия и возможности для утверждения зрелой, классической демократии.

В интересующем нас аспекте сегодня в России, как представляется, наиболее реальны три сценария: либо управляемая демократия, неконтролируемо порождающая условия, способствующие постепенному вырождению её в диктатуру; либо управляемая демократия как политический режим, в котором управляемость в политической сфере сочетается с поддержкой, не подавлением демократических институтов, которые постепенно укрепляются, накапливают опыт, пускают глубокие корни в общественном теле и т.д., что создаёт предпосылки для перехода в будущем к классической демократии; либо это неуправляемая демократия, т.е. демократия, стремительно скатывающаяся к хаосу, как это было осенью 1993 г.

Разумеется, есть риск перехода наилучшего из возможных — второго — сценария в первый. Однако именно это и очерчивает одно из реальных полей деятельности для демократических сил, которые не должны допустить такого сползания управляемой демократии к диктатуре. Из приведённых рассуждений следует, что сегодня в России существует вовсе не наихудший политический режим из реально возможных, если смотреть на вещи с реалистических демократических позиций.

Другой пример — это вопрос об идейно-политических основаниях структурирования в России спектра политических сил.

Как и в случае с первым примером, я исхожу из предположения, что в классическом виде в российской политической системе спектр идейно-политических сил ещё не оформился. Для того чтобы задать здесь своеобразную «шкалу измерений», надо сформулировать представление о конструкции нормального для зрелого демократического общества идейно-политического спектра. Разумеется, и в самом развитом демократическом обществе в идейно-политическом спектре, т. е. на своеобразном «экране» идейно-политической ориентации общества представлены не просто различные, но разнородные идейно-политические позиции и ориентации. Но всё дело в том, что это разнородное множество идейно-политических позиций определённым образом упорядочено и согласовано, в нём выделяются образования доминантные и второстепенные, периферийные. Так, в идейно-политическом спектре практически любого развитого демократического общества представлены разного рода радикально-экстремистские политические силы — левые и правые радикалы (например, маоисты, троцкисты, неонацисты и т.д.).

Но эти радикалы и экстремисты вытеснены на периферию идейно-политического спектра и присутствуют только там и то до тех пор, пока не нарушают законодательство данной страны, а в доминанту идейно-политического спектра входят системные, т. е. вполне демократические, идейно-политические позиции либерального, консервативного и левого толка. Что, собственно, служит критерием прохождения в доминантную структуру?

По сути, это участие в современном неформальном политическом общественном договоре, суть которого в признании в данную историческую эпоху оптимальными универсалий, конституирующих общество современного типа. Это прочно закреплённое в программных документах политического течения, а также в реальном менталитете его участников и воплощённое в их практической деятельности представление об универсальных структурах общества современного типа: о либерально-демократическом политическом режиме, о рыночной экономике, о многообразии культурных ориентаций и т.д. Но упомянутое участие в своеобразном политическом общественном договоре, существо которого заключается в общем

признании оптимальными и неизменными для данного исторического периода и уровня развития социально-исторического знания принципов конструкции общества современного типа не означает, что все указанные идейно-политические течения становятся одинаковыми. Наряду с отмеченными общими чертами, они характеризуются и видовой спецификой, различными принципами и ценностями, а именно собственно либеральными, консервативными, левыми (демократический социализм) и т.д. Такой тип идейно-политического спектра можно назвать интегрированным, поскольку он характеризуется наличием «однородной» цивилизационной доминанты.

Идея доминанты как системной интеграции идейно-политических направлений и связанных с ними политических движений в обществе современного типа может быть также пояснена следующим образом. «Генетически» совместимые, т. е. системно интегрированные, современные политические идеологии и направления и соответствующие политические структуры, такие, как либерализм, просвещённый консерватизм, демократический социализм, экологические движения и т.д., можно рассматривать как видовые модификации единого типа — политической идеологии общества современного типа, поскольку во всех перечисленных политических идеологиях признаются такие единые универсальные основания современного общественного порядка, как правовое государство, рыночная экономика, неоднородная социальная структура общества, культурное многообразие и т.д.

Вместе с тем принципиальная общность (единство) политического менталитета современного типа, а также системная интеграция политической сферы в обществе современного типа находится как бы в тени, на втором плане, в то время как на первом плане в политической сфере этого общества фигурируют скорее идейно-политические и партийные разделения во всём многообразии их проявлений. Разумеется, такой акцент на различии не случаен, и объясняется он несколькими причинами.

Можно указать на преимущества партийной и политико-идеологической специализации на решении определённого класса общественно-политических проблем.

Здесь также можно высказать соображение о том, что в сфере партийных структур как части политической сферы общества со-

временного типа, в особенности в том, что касается деления партий на находящиеся у власти и в оппозиции, проявляется идея распространения принципа сдержек и противовесов, т. е. теории разделения властей из области строения государства на сферу партийно-государственных и межпартийных взаимоотношений. Впрочем, надо сказать, что без поддержки институтов гражданского общества силы власти и оппозиции несопоставимы.

Таким образом, формирование доминанты идейно-политического спектра — это путь становления системно-интегрированной политической сферы общества современного типа. Разумеется, такая политическая интеграция не может рассматриваться как раз и навсегда данная гарантия общественно-политической безопасности, т. е. гарантия от возможных посягательств сил «хаоса» на сам принцип политического устройства общества современного типа. Скорее, наоборот, политический порядок общества современного типа всё время должен вести борьбу за собственное выживание. Вместе с тем указанная системная интеграция, несомненно, вносит существенный вклад в более или менее устойчивое функционирование современных политических систем.

Теоретически возможен и другой тип идейно-политического спектра, который, в общем, по номинальному составу идейно-политических позиций структурирован по-современному, здесь могут быть кристаллизованы не только представления о легальном и нелегальном политическом менталитете и поведении, но и о респектабельном (системном) и нереспектабельном (асистемном) политическом мышлении и поведении, т.е. здесь можно говорить о наличии в принципе представления о доминанте и периферии современного политического спектра, но вместе с тем само это представление ещё не стало практически структуроопределяющим принципом, сама доминанта ещё не сформирована, не интегрирована, пребывает в «расколотом» состоянии. Такой тип политического спектра можно назвать дезинтегрированным или расколотым. Субъекты такого политического спектра, который ещё не стал вполне современным, ещё пребывают в состоянии модернизационных метаморфоз, соответственно ещё не осознали в полной мере сути, смысла и условий возможности политической деятельности современного типа.

Эмпирический анализ современных российских политико-идеологических реалий вполне соответствует высказанному выше общему положению об отсутствии сегодня в российском обществе почвы для утверждения классических форм развитого современного общества. Чтобы не быть голословным, обратимся к фактам. Представители всех политических сил, которые теоретически могут быть представлены в доминантной структуре политико-идеологического спектра, — это, в основном, либералы, левые (представители демократического социализма) и консерваторы, — разумеется, имеют представление об экстремистских и радикальных политических течениях, и — шире — о правилах современного политического поведения, но усвоены они с различной степенью отчётливости и глубины. Но самое главное заключается в том, что сознание элиты и избирателей в значительной своей части ещё не структурировано в соответствии с критериями, отделяющими цивилизованную конструкцию политического спектра от нецивилизованной. Это относится, правда, в разной степени к представителям всех российских политических ориентаций.

Сегодня в России достаточно часто о недопустимости в политике экстремизма и радикализма, и прочих проявлений политической нецивилизованности говорят либералы. И всё же даже поведение либералов нельзя назвать безупречным. Дело в том, что либералы продолжают страдать застарелой болезнью — доктринёрством, они по-прежнему пытаются прилагать к России мерки современных либеральных доктрин, рассматривая такой анализ не только как принципиальное определение меры нелиберальности России и соответственно длины предстоящего отрезка на пути модернизации, но и пытаются строить текущие политические сценарии на чисто либеральных принципах. Естественно, из этого ничего не выходит, и не будет выходить, пока классический либеральный дискурс не будет дополнен реалистическими оценками и сценариями, основанными на представлении о возможностях и этапах реальной либерализации страны. Мешает и развивающаяся у либералов психология «гарнизона осаждённой крепости».

В таких условиях, разумеется, либералам не до той истины, что цивилизованная политика — это прежде всего стратегическое сотрудничество и партнёрство различных политических сил и по-

зиций, не исключая конкуренции, но, безусловно, основывающееся на генетической совместимости различных современных цивилизованных политических течений. Цивилизованная политика в этом смысле — системное образование, и эта система сама собой стихийно вряд ли быстро сформируется, и явно нужно вырабатывать какие-то меры содействия политике политического партнёрства. Ясно, что либеральные доктринёры с психологией «гарнизона осаждённой крепости» на это мало способны.

Левые в России (как избиратели, так и их политические лидеры) также оказываются во власти российского парадокса неклассичности. Цивилизованные левые политические силы — социал-демократы (сторонники демократического социализма), готовые к современному политическому партнёрству, точнее, к политической конкуренции на условиях, не изменяющих принципиальные основания современного типа общественного бытия, в смысле масштабов влияния на избирателей никак не выйдут за рамки кружка энтузиастов. Зато впечатляюще представлены российские неклассические левые — коммунисты из КПРФ. О реальных подвижках в этой части политического спектра в направлении от «неклассической» демократии к демократии классической можно будет говорить только тогда, когда на левом фланге нынешнее количественное соотношение между социал-демократами и коммунистами станет прямо противоположным.

Здесь, правда, можно говорить о том, что в неклассической форме, а именно в виде разделения спектра коммунистических течений в духе «левого» коммунизма, сохраняющего верность основным принципам коммунистических доктрин и «правого» коммунизма, коммунисты постепенно эволюционируют в сторону социал-демократии. Но относительно этой эволюции нельзя впадать в иллюзию и полагать, что она близка к завершению. Скорее, можно говорить о том, что правый коммунизм находится где-то в середине пути эволюционного перехода от ортодоксального коммунизма к социал-демократии.

Что касается российских политиков и избирателей консервативной ориентации, то необходимо отметить, что российский консерватизм сегодня напоминает айсберг, небольшая надводная часть которого — это те, кто эволюционирует по направлению к просвещённо-

му консерватизму, т. е. консерватизму, разделяющему универсалии общества современного типа, но вместе с тем отстаивает в этом контуре общественной современности консервативные ценности и идеалы — авторитет государства, этнонациональные ценности и традиции, роль традиционных религий, традиционной семьи и т.п. Но подводная часть айсберга российского консерватизма суть консерватизм непросвещённый, традиционный, представители которого возводят в норматив архаичные типы социума в широком спектре от самодержавной империи до общины и культа племенных жрецов и вождей. Понятно, что такой российский консерватизм в смысле близости к классическим формам ничуть не лучше доктринёрски деформированного российского либерализма или правых коммунистов.

Ясно, что и российскому политическому консерватизму в целом следует пройти свой тернистый путь в политику цивилизованного типа. Нельзя сказать, что почва для этого полностью не подготовлена. В истории русской консервативной мысли, наряду с консерваторами-традиционалистами типа К. Н. Леонтьева, встречались и противоречивые типы консерваторов-традиционалистов с элементами либерализма (славянофилы), а также и либерал-консерваторы типа И. А. Ильина, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве и др.

Полюс цивилизованного консерватизма в российском политическом спектре появится не раньше, чем в стане российских консерваторов будет проведена дискуссия с целью принципиального размежевания позиций просвещённых консерваторов и консерваторов-традиционалистов. Разумеется, это размежевание должно сопровождаться и количественными переменами с тем, чтобы первые образовали влиятельное большинство, а вторые — теснимое за грань цивилизованной политики меньшинство сторонников радикальных и экстремистских консервативных общественно-культурных экспериментов.

Когда все желательные политические метаморфозы на всех указанных политических флангах и полюсах осуществляются, миру будет явлен интегрированный на почве цивилизации современного типа российский идейно-политический спектр. Когда это произойдёт и произойдёт ли вообще? Разумный ответ возможен только один, если и произойдёт, то когда-то в будущем. А пока, по мере возможностей содействуя указанным метаморфозам, не следует слишком



удивляться тому, что, в частности, такому политическому зоопарку, а в общем, всей неклассической традиционно-современной нынешней российской общественной структуре в известной мере противостоит (в то же время будучи и воплощением её) современный российский Левиафан.

Новейший этап модернизации России предполагает разработку и осуществление мер, обеспечивающих аналогичные многоэтапные метаморфозы во всех сферах жизни российского общества. И не декларации, не вера в чудо быстрого, чуть ли не моментального, демократического преобразования, не революция ожиданий, а осуществление этих перемен в толще общественных отношений будет означать достижение новых рубежей на пути общественной модернизации России.

Следующая проблема связана с господствующим и традиционным для российской цивилизации типом социальной организационной культуры. В России традиционно государство во многих отношениях строило общество. Российское государство по преимуществу было активной формой, а общество — пассивной материей. В российском обществе традиционно практически отсутствовали выходящие за рамки семьи и локальных местных сообществ навыки общественно-гражданской самоорганизации. В России пока отсутствует целый ряд предпосылок, необходимых для формирования гражданского общества, в свою очередь абсолютно необходимой составляющей формирования в стране полноценного демократического строя.

Особая историческая роль российского государства, проявлявшаяся в традиционной монополизации власти и исторической ответственности, приводила к тому, что государство долгое время «воспитывало» общество в духе гражданской безответственности. Между тем полноценная демократия невозможна без либерального «разгосударствления» общества. В постсоветской России, как показал опыт, уход государства из различных сфер жизни общества весьма часто приводил не к активизации и мобилизации потенциала самоорганизации более эффективных негосударственных общественных сил, а к разрушению либо к криминализации этих разгосударствлённых сфер жизни общества.

Влияние новейшей демократической революции на модернизацию России выразилось не только в преодолении частичной формы процесса модернизации и в утверждении новой возможности всесторонней модернизации, не только в практических реформаторских шагах, но и в распространении своеобразного политического мифа — веры в чудо быстрого демократического обновления страны.

Многие столь долго ждали победы демократии в России, что приход к власти демократов в России восприняли как чудо демократического обновления страны. В каком-то смысле оно действительно произошло, а именно в смысле утверждения абстрактных демократических форм, которые ещё только предстоит в ходе длительной работы наполнить реальным общественным содержанием. Но немало людей поверили в то, что утверждение таких абстрактных демократических форм и есть действительное общественное преобразование страны — отсюда революция ожиданий (надо сказать, в основном, неоправданных и беспочвенных) даже у критически мыслящих людей. Здесь явная путаница: утверждение в России впервые в её истории столь прочно условий для построения зрелого демократического общества восприняли чуть ли не как построение этого зрелого демократического общества. Но сейчас, похоже, наконец, наступает отрезвление, и эти путаница и смешение понятий постепенно преодолеваются и изживаются.

Вообще, рождение мифа достижения существенного общественного результата (по части кардинальных общественных преобразований) в случае овладения государственной властью политической силой, стремящейся к общественным переменам — отнюдь не уникальное явление в мировой истории и в истории России. Достаточно вспомнить такой исторический пример. Победившие в России в 1917 г. большевики, несомненно, переживавшие эйфорию победы, поверили в то, что коммунизм в России можно строить сразу, и он будет рождаться на глазах (это политика «военного коммунизма»), и только спустя годы к ним пришло понимание, что впереди долгий путь коммунистического строительства.

Изживание политической мифологии будет способствовать формулированию с большей точностью и определённой стратегией дальнейшего развития применительно к различным сферам жизни общества.

Что касается экономического развития страны, то опять-таки надо сразу сказать, что в России нет всех необходимых предпосылок для утверждения в обозримом будущем зрелой рыночной экономики.

В этой связи правомерен вопрос о том, а всё ли делает современная власть для обеспечения дальнейшего развития страны? Разумеется, ни один здравомыслящий человек не может сегодня сказать, что власть бездействует. Вместе с тем с каждым годом становится всё очевиднее, что стратегические приоритеты в политике развития у нынешнего руководства расставлены неверно. Стратегия нынешнего руководства построена на реагировании на несколько конкретных угроз — угроза ослабления центральной власти, угроза дальнейшего ослабления силовых структур, дальнейшего падения авторитета страны на международной арене и т.д. Все эти вопросы важны, но, воспринятые как самодостаточные, они не позволяют понять существо происходящих перемен.

Как представляется, важнейшим элементом современной ситуации является то, что в России всё ещё недостаточно развит важнейший ресурс — диверсифицированная (и инновационная, и сырьевая) экономика. Имеется в виду создание инновационной экономики с существенным социальным потенциалом.

Вполне вероятно утверждение, что создание инновационной экономики в России может рассматриваться как историческая задача.

Поскольку в общественной организации, особенно в отношении задач большого масштаба, существенны системные эффекты, то представляется вероятным предположение, что, в то время как сырьевая экономика коррелирует с авторитарной политической организацией общества, инновационная экономика коррелирует с гораздо большей, чем в первом случае, степенью общественной самоорганизации и демократизации политической системы.

Говоря о культуре общества, необходимо отметить, что за годы новейшей волны демократических и рыночных реформ массовая культура в России довольно быстро перестроилась по универсальным канонам массовой коммерческой культуры. Однако если сферу культуры общества рассматривать как состоящую не только из массовой, но и из элитарной культуры, то следует рассматривать вопрос и об отношении элитарной русской культуры к целям и задачам модернизации.

Соответственно содержание актуальных проблем в сфере культуры определяется не только задачей преодоления явно патологических и (или) деформированных вариантов массовой культуры, но и сопоставлением доминантных традиций русской духовной культуры (не только традиционной, но и русской классической культуры XIX и начала XX вв.) с целями и задачами модернизации этой сферы.

Известно, что доминантными ориентирами традиционной и классической русской культуры являются трансцендентные вечные ценности; в случае же её (культуры) секуляризованного варианта — идеализм социальной утопии и нравственно-гуманистическое совершенствование человечества, или романтизм, или, в крайнем случае, когда осознаются утопические аспекты предыдущих ориентаций, декадентство, и только в последнюю очередь буржуазно-мещанская утилитарно-прагматическая ориентация.

В свою очередь, ориентация на трансцендентные ценности предполагает преимущественное внимание к миру вечного, а не временного. Впрочем, здесь могут возразить, что следует разделять две ориентации на трансцендентные духовные ценности. В первой воплощается преимущественная ориентация на трансцендентно-духовные ценности, а не на земные реалии; во второй учитывается некоторая асимметрия первой точки зрения, связанная с известной недооценкой значения земных реалий в жизни человека, и принимается во внимание необходимость уделять больше внимания земному плану существования. Впрочем, в этой связи следует заметить, что нередко последнее намерение — придать большее значение плану земного — выражается в попытках воплотить трансцендентно-духовные начала в земных формах.

Сегодня вера в социальную утопию не является массовой, она маргинализировалась. Позиции прогрессистско-гуманистических ценностей также в значительной мере подорваны. Не является широко распространённым и спектр романтических идей, в частности вера в чувства, особенно в чувство любви как основу жизнеориентации и жизнеустройства человека в противовес вере в просветительский разум и в прагматический мещанский рассудок.

Явно упадочные воззрения — пессимизм, нигилизм, цинизм и декадентство — также не следует рассматривать как массово распространённые.



Разумеется, нет никаких оснований для рассмотрения буржуазно-мещанского духа как воплощённого совершенства. Чем в действительности должен быть буржуазно-мещанский дух в своём адекватном философском воплощении — об этом можно было бы порассуждать, но в другом месте. Здесь же достаточно будет указания на основное направление такого рассуждения, которое будет заключаться в преодолении односторонних позиций, которые могут быть условно обозначены как материалистическая и идеалистическая, и в поиске принципов и границ сочетания в рамках реалистической ориентации начал материального и идеального. Надо пояснить, что под материалистической и идеалистической позициями здесь понимаются не известные общепсихологические учения, а принципы истолкования человеческого существования. При этом необходимо добавить, что если материалистическая позиция характеризуется принципиальной недооценкой значения духовных реалий в жизни человека, фатальной неспособностью к их адекватному выражению, что в конечном счёте оборачивается крайностями объективизма и объектоцентризма, то идеалистическая позиция, напротив, как правило, находится в принципиальной зависимости от традиционной идеалистической онтологии, что делает её уязвимой для критики с современных научных позиций.

Разумеется, само по себе представление о духовном измерении человеческого бытия вполне оправданно. Более того, в том случае, когда в философском мировоззрении игнорируется духовное измерение человеческого бытия и утверждается концепция «одномерного» человека, это ведёт к серьёзным деформациям облика человека, имеющим разрушительные последствия, если вовремя не удаётся встать на путь преодоления указанных деформаций. Вместе с тем принципиально важным является вопрос о том, каким образом содержательно определяется представление о духовном измерении человеческого бытия, ставится ли оно в связь с представлением о действительности и с разумными основаниями либо нет.

Становится понятно, что при решении вопроса о духовном измерении человеческого бытия принципиально важно миновать крайности бездуховности и «грёз духовидца».

Не разворачивая далее обсуждения затронутой важной проблемы, отметим, что в свете вопроса о соответствии очерченной духов-

ной ориентации целям и задачам модернизации духовной культуры следует указать на то, что этим целям вполне не соответствуют ни односторонняя устремлённость к традиционным образцам и идеалам, ни стремление непосредственно воплотить трансцендентное в имманентном, ни секуляризированный личный и (или) общественный утопический идеализм, ни односторонняя буржуазно-мещанская ориентация, включающая и фетишистский потребительский материализм в виде поклонения вещам и (или) культя удовольствий и т.д., и трезвую рассудочную повседневно-земную и трудовую ориентацию.

Выходит, если исходить из того, что в культурном пространстве, призванном выполнять нормативно-ориентирующие функции не только в отношении подрастающих, но и работающих поколений, на первом плане должны быть совместимые с задачами модернизации модели и образцы, то следует признать, что сферы воспитания, образования и нормирования не могут опираться исключительно на традицию, но также должны учитывать то творчество современных национальных деятелей культуры, которое поддерживает процессы модернизационного обновления, а также, учитывая, что классические образцы культуры на заказ и за один — два года не создаются, должны дополняться теми классическими произведениями других национальных культур, в которых нашёл яркое и адекватное воплощение дух современного мира.

Особая сложность положения в культуре связана с тем, что задачи модернизации возникли на фоне серьёзных кризисных явлений в идеологии современной цивилизации. Одной из общемировых тенденций является переход в культуре к парадигме постпросвещения<sup>5</sup>, в которой происходит отказ от духа сциентизма и переход к рациональности с гораздо более умеренными амбициями, вследствие чего в определённых пределах возрождается традиционализм. Несовпадение и рассогласование мировых и национальных культурных тенденций и задач может снижать эффективность функционирования национальной культуры. В таких условиях возрастает роль и значение исследовательского поиска гуманитарных наук и особенно философии.

Подводя итоги вышеизложенного, необходимо отметить, что термин незавершённая модернизация рассматривается здесь в двух

значениях. В первом значении как указание на частичную, неполную форму модернизации, а во втором значении как указание на незавершённый, незаконченный в содержательном отношении характер общественной модернизации в России. Нетрудно понять, что одним из важнейших факторов, обусловивших незавершённый характер российской модернизации, несмотря на более чем три столетия определённых модернизационных усилий, был фактор неполной, частичной по форме модернизации страны. Положение стало меняться только в последние восемнадцать лет, но для исторических перемен — это небольшой срок.

Частичная (по форме) модернизация привела к ограниченным результатам, а именно к созданию и устойчивому воспроизводству на протяжении столетий своеобразной двухкомпонентной традиционно-модернизированной общественной структуры страны. Поскольку эта характеристика, указывающая на «беспринципное» сочетание традиционных (но, разумеется, не архаических, а скорее нетрадиционных, т.е. начал традиционных в «современной» форме) и модернизированных начал, может рассматриваться как универсальная общественная характеристика, то соответственно во всех сферах жизни общества может быть распознано сосуществование этих начал. Это означает, что в действительности ни в одной из сфер жизни современного российского общества нет достаточной почвы для утверждения классических форм, институтов и структур модернизированного общества (разумеется, под утверждением имеется в виду их утверждение по существу, а не номинально и формально).

Это означает, что у нас пока не может быть ни классической рыночной экономики, ни адекватной рыночной экономики социальной структуры общества, ни классической политической демократии, ни классического для зрелой демократии идейно-политического спектра и т.д. Из этого, в частности, следует, что, критикуя реалии современной российской общественной жизни с позиций общественного идеала модернизированного общества, следует не забывать об объективно обусловленных реальных общественных возможностях с тем, чтобы не потерять связи с действительностью, не оторваться от почвы и не уйти всецело в доктринёрское политиканство и социальное прожектёрство.

Ясно, что разом всех проблем не решить, и одним прыжком, сколь бы ни был большим этот гипотетический скачок, Россия не в состоянии вырваться из своего парадоксального традиционно-модернизированного способа общественного бытия. Сегодня Россия не модернизированное, а модернизирующееся общество. Обществу нужна рассчитанная на перспективу и включающая ряд этапов стратегия модернизации, реформаторской деятельности и построения инновационной экономики.

Общий вывод проделанного исследования — это утверждение о двойственной современно-традиционной природе российского социума эпохи модернизации, включая и современный период. Воспроизводство такой общественной структуры не способствует решению стоящих перед Россией исторических задач, и прежде всего созданию мощной и социально значимой инновационной экономики.

В этой связи можно сказать, что есть различные исторические развития страны. Учёт и использование одних просто необходимо для формулирования и осуществления эффективной политики развития, а эксплуатация других особенностей, сколько бы они ни были эффективны в качестве приёма политической технологии (например, идея преодолеть инерцию старого номенклатурного подхода в условиях, когда в распоряжении постсоветской власти оказалась только вертикаль исполнительной власти, которая потом буквально воевала за власть с властью законодательной и создать современную по форме и по существу клановую властную сеть, охватывающую все виды власти) в краткосрочной или даже среднесрочной перспективе, в конечном счёте приводит к утрате реального завоевания демократической революции 1991 г. — возможности осуществления адекватной системной общественной модернизации и к воспроизводству традиции частичной модернизации, что не может не сказаться на исторической судьбе страны.

<sup>1</sup> Бажов С. И. *Философия истории* Н. Я. Данилевского. М.: ИФ РАН, 1997. С. 125.

<sup>2</sup> Кацапова И. А., Бажов С. И. *Философское мировоззрение* П. И. Новгородцева. М.: ИФ РАН, 2007. С. 130.

<sup>3</sup> Там же. С. 131.

<sup>4</sup> Там же. С. 135.

<sup>5</sup> Панарин А. С. *Православная цивилизация в глобальном мире*. М., 2002. С. 35.

## ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ АБЕРРАЦИЙ XX ВЕКА

*А. Г. Климов*

В истории человечества XX в. обозначился как период интенсификации антропогенных перемен в природе, обществе и во внутреннем мире отдельного человека. Такая концентрация изменений в относительно непротяжённом периоде превратила его во время проявления трансформаций в сущностных планах человеческой жизни, охватывающее каскад абберраций как радикальных структурно-функциональных трансформаций, накладывающих печать влияния на существование современной цивилизации и на ход её последующего развития.

Данные абберрации выражаются, наиболее *явно*, в изменении коммуникативного плана взаимодействия людей (обусловленном как эффектами технического прогресса в области средств связи, так и метаморфозами социальных организаций, вызванными процессами структурных преобразования общества как в производстве, так и в сфере политического управления, неизменно стремящейся если не компенсировать, то контролировать процессы и эффекты структурно-функциональных трансформаций) и, *опосредствованно*, в изменении состава и характера действия факторов, регулирующих формы существования и тенденции преобразования общественной жизни.

Но их обстоятельное, достоверное, т. е. научное, исследование требует обращения к таким специфическим формам регуляции взаимодействия в обществе, таким социальным единицам, в пределах которых формируются общественные отношения и фиксируются социальные взаимодействия, выражающие основные социокультурные процессы.

Примером такой единицы социокультурной динамики является религиозная организация, в особых качествах своего исторического становления под воздействием особых процессов социогенеза обнаруживающая себя как церковь. Возникая в пределах института религии, церковь в её социальном измерении не только отражает системные процессы и характеристики культуры общества, составляющего

среду её возникновения существования, но и выступает как особая форма единства людей, оказывающая, как это было продемонстрировано в рамках позитивных исследований работами Макса Вебера, определяющие влияния и на ход цивилизационного развития, и на формирование существенных и производных социокультурных качеств социума.

В соответствии с выделенным ещё Л. С. Выготским<sup>1</sup> принципом «молярного анализа» как универсальной директивы гуманитарного исследования именно церковь в истории современной цивилизации служит той модельной общественной единицей, исторические метаморфозы которой выступают основанием для выделения и объяснений системных тенденций развития цивилизации.

История России, значимость православного содержания которой не голословная декларация, а уже обоснованная на уровне феноменологии культуры и на уровне социального факта существенная социокультурная характеристика, не может быть рассмотрена в контексте цивилизационных трансформаций современности без обращения к истории религии и православной культуры.

Для России цивилизационные абберрации XX в. представляли собой, как было отмечено выше, во-первых, формирование и усвоение (подчас даже принимающего вид имплантации) нового типа социального порядка, сущность которого выражается в регулятивных механизмах общества постмодернистского типа, и, во-вторых, в изменении состава и способа действия факторов, определяющих структурно-функциональные связи в обществе, системную организацию социокультурных отношений, а также морфологию доминирование и разнообразие социокультурных взаимодействий.

Причём как на макроуровне установления нового типа регламентирующего жизнь общества социального порядка, так и на микроуровне феноменологии социокультурных связей и морфологии социокультурных взаимодействий православная церковь в России выступала опосредствующим началом в осуществлении цивилизационных процессов и инстанцией накопления и перевода в организационные формы человеческого общежития преобразовательных импульсов цивилизационного процесса.

В качестве раздела теологии экклесиология существовала уже в начальный период христианства, исторически определяемый как

«апостольский». Она объединяла в себе все вопросы соответствия жизни религиозной христианской общины содержанию христианского учения, в частности нормативной регуляции жизни христиан, применения санкций за отклонение от правил этой жизни, организационной структуры христианской общины, порядок взаимодействия христианских объединений и отношение христианина и объединений христиан к миру, к социокультурной среде. Многие социокультурные явления в организационном взаимодействии, хотя и были выявлены в светской юриспруденции, подверглись всестороннему осмысливанию лишь в истории церкви и в процессах канонизации христианского учения и определения (установления формальных организационных планов) иерархий, типов поведения и принципов взаимоотношений между различными церковными чинами и подразделениями церкви.

Причём церковь определяла и воспроизводила особый статус христианина в мире, который исследователь религии XX в. К. Барта определяет через выделение особенностей христианского мировоззрения: «Христианин в обществе, — пишет он, — это нечто новое среди старой рутины, это истина среди заблуждений и лжи, это справедливость в море несправедливости, это дух среди грубой материальности, это формирующая жизненная сила среди жалких духовных потуг, единство среди всеобщей разорванности современного общества»<sup>2</sup>.

Но, несмотря на обширные исследования на передовом научном уровне в византийском богословии и в европейской схоластике, в качестве научной дисциплины экклесиология стала выступать лишь в период реорганизации науки Нового времени. Важно отметить, что содержательно, в плане эпистемологии, он утверждал рационально-эмпирической метод исследования, а исторически ратовал за развитие реформационного процесса в западном христианстве, знаменовавшем завершение средневекового периода европейской, а вместе с ней и мировой истории.

Не случайно экклесиологические исследования XIX в., на который приходится «первая волна» научно-технической революции, результатом которой стало утверждение *индустриальной* модели общественного производства и превращение *модернизации* в ведущее, социально-организующее ценностное образование, принадле-

жали учёным, либо противостоящим католическому православию (О. Ренан), либо представлявшим различные формы протестантской культуры (А. Гарнак, А. Юлихер, Э. фон Добшоц)<sup>3</sup>.

В России экклесиологическая тематика также исследовалась весьма активно как в богословском, так и специфическом, научно-объективном аспекте. Однако наше историческое своеобразие проявилось в том, что научная и философская рефлексия проявлялись в формах специфического, общественно-публицистического мышления, как это было обосновано и в гуманитарно-культурологических исследованиях Ю. М. Лотмана, в критически-полемиических работах Б. П. Башилова.

Важно добавить, что наряду со светской линией интересов к церкви как предмету изучения, существовала ещё и мощная тенденция богословского исследования экклесиологической тематики, поддерживаемая как митрополитом московским Филаретом, пользовавшимся значительным духовным авторитетом, так и монастырскими центрами подвижничества (Троице-Сергиева Лавра и, как продолжение духовного промысла Афона в России, Оптина Пустынь).

В православной церкви в России приближающиеся абберрации в истории цивилизации уже в XIX в. отображались:

- в переживании уже в середине XIX в. нарастания и влияния процессов секуляризации церкви;
- в распространении в качестве последствий вызванного петровскими реформами еретических движений и уклонов (молокане, хлысты, богомилы в западных губерниях империи);
- в распространении в светских журналах полемиических выступлений о христианской марали и о путях христианского служения.

С одной стороны, экклесиологическая тематика рассматривалась в жанре духовного писательства, как это проявилось, например, у такого известного в России автора XIX в., как граф М. В. Толстой, или у А. М. Бухарева (архимандрита Федора)<sup>4</sup>.

С другой, в развитии экклесиологического содержания культуры участвовали представители русской науки П. В. Знаменский (1836–1917), В. В. Болотов (1853–1900)<sup>5</sup>, Н. Д. Тальберг, восприимчивыми которых были Владимир Лосский, представители «американского крыла русского зарубежья» протоирей Александр Шмеман<sup>6</sup> и протоиерей А. Майендорф, наш соотечественник протоиерей Валентин Асмус.



В этих работах не только определялось отношение теологии к объективному познанию (в религиоведении, в философии и социологии религии эта тематика достаточно подробно освещалась и в советский период)<sup>7</sup>, богословие как методология обусловливания истинности явлением Божественной природы. В рассмотрении и изучении вопросов христианской веры церковь предстаёт в них как модельный объект представления процессов и явлений изменения в человеческой природе. Именно в ней раскрывается истинная обращенность организации к *душе* как регулятивному началу полноты и конкретности онтологических аспектов человека-индивидуума, и к *Духу* как трансцендентальной энтелехии мира.

В истории Русской Православной Церкви XX в. цивилизационные aberrации, которые, по сути, выступали в определении Дж. Тойнби, в качестве цивилизационных вызовов, определялись следующими явлениями:

А. Трансформации структуры церковной организации. Они затрагивали лишь внешние, социальные параметры церкви как религиозной организации, в то время как внутренние, базисные организационные характеристики, обеспечивающие единство церкви и осуществление её главной организационной цели — воспроизводство и распространение учения Христа. Данные базисные характеристики сводятся:

– к укоренённой в церкви *соборности* (соборное решение выступает критериальным фактором жизни церкви, от зафиксированных в Евангелиях заветов Христа о правилах общежития до переживания соборности как присутствия Спасителя в Церкви<sup>8</sup>);

– *региональному принципу организации Церкви* от приходов до епископий и патриаршества;

– к различным *формам социальных иерархий клира* (людей, осуществляющих в жизни церкви богослужения, т. е. обеспечивающих культовую составляющую церковной жизни).

Важно отметить, что установление социальных иерархий и вопросы их воспроизводства составляли весьма важное содержание жизни Церкви. Весьма распространено основанное на критическом отношении к исторической эволюции мнение о том, что само установление иерархий является уклонением в историческом православном развитии церкви<sup>9</sup>, связанным с распространением хрис-

тианской веры и неизбежным переходом от исходной религиозной общины — исторической апостольской церкви к разветвлённой религиозной организации.

Большое значение для экклесиологического исследования христианства имеет выработанное в анахоретических писаниях (канонизированные работы отцов-основателей церкви, приходившееся на период установления догматических основ веры на Вселенских соборах) учение о внешней и внутренней церкви. В нём изначально в социологическом контексте осуществлялось различие различие на *микро* (формы единой жизни в церкви, во Христе как скитское житие, аскетизм-анахоретика, общественная жизнь христиан в миру — хозяйствование, творчество, досуг) и *макро* (как выделение вопросов включённости в социокультурную среду посредством предстоятелей, выборных, делегированных светских и духовных начальников, определения отношения к власти, государству) социологического уровня. Это учение объясняло сложный процесс синтеза Церкви с другими актуально действующими социальными институтами (государство, общество, семья) и её выделения из институтов в различные фазы общественного развития (например, реализация секуляризации православной церкви, начавшейся в XIX в.). Этот процесс проявлялся в дезинтеграции и упрочении церковного единства (выделение общин и приходов из епархии, изоляция, объединение и разделение церквей, конфессий).

Ключевые факты церковной истории РПЦ XX в. как ответ на вызовы состояния социокультурной и духовной среды определяются:

– введением патриаршества как формы восстановления космического единства в планетарном человеческом порядке;

– проявлением и преодолением раскола (попытки организации обновленческой церкви, возникновение катакомбной церкви, установление зарубежной РПЦ, последствия которого были преодолены лишь в последние годы);

– появлением лжепророков (распространение в революционный и послереволюционный период кликушества и проповедей оккультных авторитетов; критерий различения разнообразных махатм и подлинных святителей, число которых в этот период также увеличилось, выводится из отношения к проблеме возврата к противостояния экстатической и канонической линиями построения церкви,

решённой уже на Вселенских соборах). В распространении проповеднических форм проявлялась претензия на пасторский промысел. В этих внецерковных формах проповеди осуществлялась персонафикация оккультных и языческих способов отношения к духовному миру, эволюционно более низких, по сравнению с православным христианством;

– мученичеством, представлявшим собой ответ церкви на проводимую средствами геноцида структурную реорганизацию российского общества в послереволюционный период, в которой установление бесклассового общества осуществлялось путём не только социального, но и физического уничтожения классов.

Происходившее было испытаниями РПЦ, согласно комментариям тогдашнего патриарха Московского и всея Руси Тихона: «Гонения воздвигнуты на святую церковь Христову: благодатные таинства, освещающие рождение на свет человека или благословляющие супружеский союз семьи христианской, открыто объявляются ненужными, излишними, святые храмы подвергаются или разрушению через расстрел орудий смертоносных (святые соборы Кремля Московского) или ограблению и кощунственному оскорблению (часовня Спасителя в Петрограде); чтимые верующими обители святые (как Александро-Невская и Пачаевская лавры) захватываются безбожными властелинами тьмы века сего и объявляются каким-то якобы народным достоянием; школы, содержащиеся на средства церкви Православной и подготовлявшие пастырей церкви и учителей веры, признаются излишними и обращаются ими в училища безверия или даже прямо в рассадник безнравственности. Имущества монастырей и церквей Православных отбираются под предлогом, что это — народное достояние, но без всякого права и даже без желания считаться с законной волею самого народа»<sup>10</sup>.

Единство же православной церкви, сохранение и воспроизводство способов его удержания и было ответом на масштабные социокультурные трансформации, выражающие собой аберрации цивилизации в XX в.

<sup>1</sup> Методологические соображения о единице анализа общества, культуры, и психических процессов были сформулированы в известной книге, опубликованной ещё в 1934 г.: Мышление и речь. См.: *Выготский Л. С.* Собрание сочинений в 6 т. М., 1982. Т. 2. 504 с.

<sup>2</sup> *Барп К.* Христианин в обществе // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994. С. 13.

<sup>3</sup> Показательно в этом отношении издание Брокгаузом и Ефроном *Общей истории европейской культуры*, 5 и 6 тома которого были недавно переизданы: *Раннее христианство*: В 2 т. М., 2001.

<sup>4</sup> *Толстой М. В.* Рассказы из истории русской Церкви. Издание Спасо-Преображенского монастыря, 1991. 736 с.; Архимандрит Федор — Бухарев Александр Матвеевич (1824–1871) — богослов, публицист, критик. М.: Столица 1991. 320 с.

<sup>5</sup> *Знаменский П. В.* Руководство к русской церковной истории. Казань, 1888; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви: Посмертн. изд. / Под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. СПб.: Тип. Меркушева, 1907; *Болотов В. В.* проф. История Церкви в период до Константина Великого. Т. 2. М., 1994; *Тальберг Н. Д.* История христианской Церкви. М., 1991 (2-е изд. — М.: Св.-Тихоновский богословский ин-т, 2000); *Асмус В. В.* История Церкви. Свято-тихоновский Богословский институт. М., 1998.

<sup>6</sup> *Исторический путь православия.* Париж: YMCA-Press, 1993.

<sup>7</sup> *Раушенбах Б. В.* Логика Троичности // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 63–70.

<sup>8</sup> Организационные формы соборности проявляются как во вселенских соборах, решавших ключевые вопросы направления исторических путей церкви, так и в разнообразии коллегиальных органов в христианской религии: патриарших советах, папских анклавах, советов церковных общин.

<sup>9</sup> Архимандрит Федор — Бухарев Александр Матвеевич (1824–1871) — богослов, публицист, критик. М.: Столица, 1991.

<sup>10</sup> Патриарх Московский и всея России Тихон // Церковные ведомости. 1918. № 2. С. 11–12.



## ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ДЕМОКРАТИЧЕСКИЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ

*Г. М. Свирин*

Социальная революция, как одно из высших проявлений форм общественных движений, самым непосредственным образом связана с переустройством общества на демократической основе. Иными словами, революция — полоса непосредственного демократического развития, которая и по форме, и по содержанию является воплощением воли широких народных масс. Именно в периоды революций демократические силы получают возможность для реализации своих принципов и идей. Лозунги братства, социальной справедливости стали знаменем многих революций, хотя были оформлены в виде принципов только Великой французской буржуазной революцией.

И действительно, если заглянуть в историю, то становится очевидным, что все народные восстания и войны, от Средневековья (в Италии, Англии, Франции, Чехии, Венгрии, Германии и России) до новейшего времени, отставали в сущности демократические идеалы, провозглашая абстрактные идеи справедливости и свободы.

В России первые ростки демократических идей появились ещё в XVIII в. и были самым непосредственным образом связаны с именем А. Н. Радищева, современника Великой французской революции, которого официальная верхушка российского общества назвала «бунтовщиком хуже Е. Пугачёва». Оформление отдельных демократических требований в программу провели «декабристы» в первой четверти XIX столетия. В нашей стране вольнолюбивые традиции существовали издавна. Города-республики, новгородское вече, общинное самоуправление — всё это ростки демократических свобод.

Огромный след в психологии народа, его характере, традициях оставили крестьянские восстания, которые волновали Русь на протяжении XVII и XVIII вв. Имена Ивана Болотникова, Степана Разина, Кондратия Булавина, Емельяна Пугачёва навечно остались в народной памяти, в легендах, сказаниях и песнях.

XIX в. оставил неизгладимую печать на историческом лике России. Это и пробуждение философской мысли, становление двух фи-

лософских направлений — славянофилов и западников, начавших неоконченный до сих пор спор о путях развития России, который со временем превратился в принципиальный вопрос о выборе направления развития, о судьбе народа и российского государства. Это и серебряный век русской литературы, отстаивающей гуманизм, и всего русского искусства, период, оставшийся непревзойденным символом расцвета гуманистических идей. Но это и эпоха трёх русских революций, трактуемая в современной истории как школа русского демократизма.

Современная ситуация в России, характеризующаяся рядом провозглашённых, но не воплощённых в действительности демократических принципов, духовной атмосферой, не поддающейся логическому объяснению, во многом напоминает минувшие исторические события. Массы и парламент, народ и власть, доверие к власти, дипломатические игры «под ковром» — все эти обстоятельства требуют социально-философского обобщения, их анализа, того объёма социальной работы, который всегда предшествует выработке теоретических предпосылок, основ нового подхода к созданию цельной концептуальной картины происходящего.

А. С. Панарин в своей статье «Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизованные ответы» отмечает: «Русские — не столько этнос, в традиционном смысле этого слова, сколько общность, организуемая “идеями”. И крушение такой идеи, православной ли, коммунистической, неизбежно угрожает расколом и разъединением этого суперэтноса»<sup>1</sup>.

Цивилизационная идея, означавшая конец революционного периода, «крушения старого и создания нового мира» и предвещавшая стабильность и порядок, соблюдение правовых и моральных норм, благополучно, в соответствии с вечным русским «хотели, как лучше, а получилось, как всегда», рухнула. После крушения Советского Союза обострились «старые язвы» национализма, на месте бывших республик стали возникать режимы, во многом напоминающие восточные деспотии. Возникли военные конфликты, вооружённые противостояния, нарушившие существовавшие ранее территориально-правовые гарантии, цивилизованные нормы. В направлении дробления цивилизационного пространства действует и логика «национального самоопределения». Как верно отмечает А. С. Панарин,

в основе этого процесса лежит «недоразумение века» — смешение принципа самоопределения народов с принципом самоопределения наций. Отсюда и неверно истолкованное понятие национального суверенитета, означающее в практике российских преобразований тенденцию не к «народному суверенитету», а к некоей форме партукратии, гражданской или военной.

В этом смысле оказался недостижимым и государственный суверенитет. Отстоять свою целостность сегодня не может ни одно из государственных формирований СНГ. Азербайджан и Карабах, Грузия и Абхазия, Молдавия и Приднестровье. При необходимости этот перечень существующих противоречий можно продолжить.

Избранная властями стратегия вытеснения «инородцев» чревата движением вспять: от цивилизованного, индустриального общества к доиндустриальному, феодальному и т.д., что в свою очередь может привести и иногда уже приводит к активизации геополитического типа сознания, связанного с «войной всех против всех».

Открытие геополитического неоязычества касалось роковой несовместимости латинского и германского духа (г. Ле Бон), противостояния германства и славянства, противостояния белой и желтой расы, в конце концов, завершилось на современном этапе противостоянием морских и континентальных народов, так называемая концепция «хартленда – римленда» (Ратцель, Спайкман).

Именно эти существующие теоретические концепции вскрывают достаточно важные противоречивые моменты, которые должны учитываться как при теоретической проработке ряда проблем, связанных с общественными движениями и государственностью, так и в политической практике.

Совершенно прав А. С. Панарин, когда определяет отличие геополитического сценария возможного развития от сценария цивилизационного: «Цивилизационный сценарий исходит из картины упорядоченного, структурированного мира, в котором над каждым суверенным государством возвышается некая суперсистема — цивилизационный свод высших принципов, которым подчиняются все нации и государства, создавая тем самым стабильно пространство предсказуемости.

Геополитический сценарий исходит из другой, номиналистической презумпции, согласно которой действительной реальностью яв-

ляются изолированные организмы-государства, ведущие трудную и опасную борьбу за выживание, а вся цивилизационная суперсистема международное право, “новый мировой порядок”, единые общечеловеческие интересы и т.д. — представляют собой всего лишь риторичку, отбрасываемую в роковые часы судьбоносных решений»<sup>2</sup>.

И действительно, даже в конце XX столетия в связи с распадом «двухсистемного мира» геополитический сценарий развития возобладал и стал постепенно, сначала на теоретическом и публицистическом уровне, а затем и на практике, реализоваться в действительности. При этом здесь мы сталкиваемся с необходимостью анализа двух различных типов стратегий развития России. Первый воплощают «демократы», связавшие это развитие с постулатом «взаимозависимого и взаимопроникающего мира», построенного на взаимном доверии и согласии. Второй – российские «державники», придерживающиеся концепции некоей «римской» супердержавы, организующей евразийское пространство в соответствии с новым разделом сфер влияния между Западом и Востоком.

Логика развития событий, а именно возвышение США, при учёте растущего вмешательства этой «сверхдержавы» в европейские и мировые дела, претензии объединённой Германии на роль европейского лидера, возрождение и бурное развитие исламского фундаментализма, возрастание, и достаточно очевидное, роли Китая. Иллюзорность вхождения России в «европейскую семью народов» сегодня совершенно ясна. Поэтому для России, испытывающей также определённое давление со стороны Востока и Тихоокеанского региона, необходимо сконцентрировать внимание на своих собственных проблемах — на создании и укреплении гражданского общества и, главное, на направлении общественных движений в сторону укрепления государственности, способствующих созданию общенациональной идеи. Политика модернизации по западному образцу, берущая начало со времён Петра, когда Центр выступал носителем европеизма, провалилась.

Поэтому невозможно не согласиться с А. С. Панариным, который подчёркивает: «Современный цивилизационный процесс имеет множество измерений: политическое, социокультурное, геостратегическое. В последнем качестве он предполагает сдвиг на Восток и переориентацию нашего общества с атлантической модели на ти-

хоокеанскую, на активный диалог с дальневосточным соседом»<sup>3</sup>. Ситуация, в которой оказалась Россия, требует предельной мобилизации сил и ресурсов. Некоторый сдвиг в этом смысле уже происходит. Это и возрождение провинции, и направленность вектора общественных движений к «неоконсервативному комплексу» истинно российских ценностных ориентаций, и новый всплеск религиозно-духовной активности и т.д. Именно в этом плане и необходимо, как представляется автору, рассматривать соотношение общественных движений и государственности.

<sup>1</sup> См.: *Панарин А. С.* Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизованные ответы // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

<sup>3</sup> Там же. С. 30.

## **ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА В ИЗУЧЕНИИ МЕНТАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА — ИСТОРИЧЕСКИЙ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И ДУХОВНЫЙ АСПЕКТЫ**

*А. В. Сухарев*

В исторической науке, начиная с середины XX в., произошёл методологический сдвиг от исследования «истории фактов», экономической и интеллектуальной истории к изучению «истории ментальностей» как «картин мира», отображающих представления людей о мире<sup>1</sup>. Данный факт, на наш взгляд, свидетельствует о конструктивных «синтезирующих» тенденциях сближения исторической и психологической наук, вносящих необходимый баланс в чрезмерную как внутреннюю, так и междисциплинарную специализацию различных отраслей знания. Сближение указанных наук осуществляется пока на уровне общности предмета («ментальность»), а также метода — герменевтики или реконструкции истории ментальности общества, разработанного представителями французской историко-психологической школы<sup>2</sup>. Однако для получения значимых теоретических и прикладных результатов необходима дальнейшая разработка философско-методологической основы указанного синтеза, учитывающая культурно-историческую специфику ментальности современной европейской цивилизации. Настоящая работа посвящена разработке единого философского и методологического базиса для исследования истории ментальностей личности и общества.

Речь идёт о методологическом базисе не только для истории, психологии и науках о человеке в целом, но для науки как способа познания, ибо не только сам человек, но и весь мир — природный, культурный, психический и духовный представлен в его ментальности как система психических образов<sup>3</sup>. Важнейшей проблемой является выбор данного базиса среди необозримого количества существующих на настоящий момент времени теоретико-методологических подходов.

Согласно Т. Куну<sup>4</sup> и И. Лакатосу<sup>5</sup>, понятие парадигмы определяется как совокупность теорий, составляющих метатеоретическое единство, которое базируется на особых онтологических и гносео-

логических идеализациях и установках, распространённых в определённом научном сообществе. По замечанию В. Ю. Кузнецова<sup>6</sup>, сходство позиций Куна и Лакатоса — смещение центра внимания со структуры научного знания на его развитие, понимаемое как последовательность кардинальных изменений облика науки, отказ от установления жёстких демаркационных разграничений между наукой и ненаукой и пр. — в постопозитивизме идейно завершается концепцией методологического анархизма П. Фейерабенда, утверждавшего, что следование методу несовместимо с творческим мышлением. Отталкиваясь от принципа несоизмеримости парадигм Куна, Фейерабэнд<sup>7</sup> провозгласил тезис о методологической «вседозволенности», поскольку наука развивается посредством взаимопроникновения, размножения теорий и подходов, а также взаимовлияния и взаимодействия самых различных, самых безумных и экзотических идей. В целях преодоления методологической вседозволенности, характерной для современного кризисного сознания, нам представляется целесообразным введение *принципа исторической актуальности*, выделяющего в ментальности общества ведущие факторы — актуальные смыслы, представления, определяющие развитие культуры и личности в данный исторический период. Вводимый нами данный принцип фиксирует ещё один, выделенный П. Н. Шихиревым<sup>8</sup> важнейший методологический признак парадигмы — наличие в ней «базовой науки», признак, характеризующий валидность парадигмы в данный исторический момент, — признак её исторической актуальности.

Бурное развитие естественных наук обусловило историческую актуальность биологической (свойства нервной системы, генотип) и социально-экономической (средства производства, капитал) парадигм, господствовавших в науках о человеке в XIX–XX вв. Хотя данные парадигмы и не потеряли своего значения в XXI в., тем не менее в конце XX и начале XXI вв. они в значительной мере утратили свою прогностическую силу. Исторически более актуальными становятся другие методологические «образцы», ориентированные на представления гуманитарной культуры. Какая же «базовая наука» является исторически актуальной для объяснения и прогноза поведения человека и общества в современном мире?

### *Историческая актуальность этнических факторов в современном мире*

На современном этапе исторического развития обращает на себя внимание тот факт, что с конца 70-х гг. XX в. в отечественных и зарубежных исследованиях отмечается возрастание роли этнических факторов в жизни как общества в целом, так и отдельного человека. А. А. Сусоколов<sup>9</sup> полагает, что именно этнос оказывается той «субкультурой» современного общества, которая в наибольшей степени способна, по выражению О. Тоффлера<sup>10</sup>, выполнять функции «информационного фильтра», оптимизирующего потоки информации, обрушивающиеся на современного человека в единицу времени. Этому способствуют такие свойства этноса, как: 1) нормативная целостность; 2) устойчивость этнического статуса личности; 3) стабильность состава; 4) устойчивость во времени. Понимание этноса как «информационного фильтра», отмечает Сусоколов<sup>11</sup>, объясняет возрастание роли этничности в жизни общества в условиях формирования новой информационной ситуации. Возникновение острой потребности в «информационных фильтрах» объясняет обращение к этническим ценностям, представляющимся вечными и незыблемыми. Ориентация на специфические ценности собственного этноса накладывает ограничения на возможное поведение и «отфильтровывает» социально значимые сигналы, ставя в центр внимания информацию, касающуюся собственного этноса и отодвигая на периферию сообщения, являющиеся существенными для других этносов. По нашему убеждению, в современную кризисную эпоху этничность является «болевым точкой» и выступает важнейшим смыслообразующим фактором в поведении современного человека, что даёт ему чувство уверенности в незыблемости ценностей.

Согласно концепции Э. Эриксона<sup>12</sup>, в определённые «исторические моменты» происходит радикальное изменение образа мира, рушатся традиционные идеологии, привычный социальный порядок. Воспринимая эти изменения, человек испытывает чувства тревоги, страха, бессмысленности существования. Такая ситуация обуславливает необходимость поиска новых ответов на вопросы, которые ставит история. Соответствующий ответ предполагает решения, дающие веру и смысл жизни, формирование новых моделей (образов) поведения. Эриксон<sup>13</sup> описывает это на примере «отца» Реформации в Германии XVI в. — Лютера. Решая богословские вопросы, Лютер закладывал основу



новой идентичности, которую вслед за ним обрели поколения протестантов. Бунт против Рима был воспринят как бунт политический, и при этом, как замечает А. М. Руткевич, «тема немецкого национализма отчётливо звучала в речах Лютера».

Следует заметить, что этничность, так же как и в эпоху современного кризиса, играла важную роль и остро переживалась людьми и во времена кризисов прошедших эпох. В исторической литературе описано огромное количество таких примеров. В частности, эпоха правления римских императоров Цезаря и Августа (I в. до н. э.), по единодушному мнению большинства исследователей являвшаяся периодом кризиса, характеризовалась «смешением народов», «сглаживанием особенностей разных племен и народностей и усилением одной общей черты — изношенности, измельчания характеров»<sup>14</sup>. Кризисным был также, например, исторический период борьбы китайского народа против иностранных захватчиков в последний период манчжурской династии Цин (конец XIX – начало XX вв.), завершившийся превращением Китая в слабое государство, практически обслуживающее интересы Европы и США. Причиной успешности проникновения иностранного влияния был глубокий упадок этой династии, которая и сама всегда воспринималась китайцами как этнически чуждая. Восстание ихэуаней («боксеров»), обусловленное указанными противоречиями, проходило под лозунгами — не нарушать заветов родителей и обычаи (не быть жадными, не развратничать и т.п.), уничтожать чужеземцев, убивать чиновников-взяточников — представителей этнически чуждой манчжурской власти<sup>15</sup>.

Приведённые выше рассуждения дают основания полагать, что именно этничность в условиях современного кризиса является исторически актуальной «точкой отсчёта» поведения человека, а этнология — базовой наукой в методологии анализа и прогноза этого поведения. Теории, построенные на данной методологии, позволили бы связать частные и эмпирические факты и закономерности с философскими, богословскими, социологическими, психологическими концепциями высокого уровня абстрагирования.

### ***Ценностный аспект новой парадигмы в науке***

Принцип исторической актуальности фиксирует новую парадигму в качестве научного метода по содержанию — «этнологическая модель» — и по времени — как актуальность этнологической мо-

дели в настоящий исторический момент. При этом новую научную парадигму следует строить по принципу отнесения к «некоторой общей ценности»<sup>16</sup>. Для европейских народов, включая в той или иной степени и народы России, наиболее общие ценности так или иначе отражены в Библии — общем источнике для авраамических религий (христианство, мусульманство, иудаизм). В ней представлено целостное описание мира природы, души человека и «мира невидимого», духовного, в их историческом развитии.

В текстах Ветхого завета, начиная с сотворения мира, не проводится разделения духовного, природного и человеческого, всё это сотворено Богом. «В начале сотворил Бог небо и землю... И назвал Бог сушу землей, а собрание вод назвал морями... И сказал Бог: да произрастит земля траву, сеющую семя... И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так... И увидел Бог, что это хорошо... И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему...» (Быт. 1: 1–25). Далее описано нарушение промысла Божьего грехопадением человека: «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт. 3: 1). Духовная основа искушения человека связана с возникновением зла через гордыню лучшего из ангелов, как сказано в Книге пророка Исаии: «В преисподнюю низвержена гордыня твоя... Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы» (Исайя 14: 11–12).

Очевидно, что, согласно Библии, и земля, и вода, и живая природа изначально были созданы Богом совершенными (разве мог Господь сам сотворить нечто несовершенное?). И лишь после низвержения Люцифера, денницы Божьей, дьявол в образе змея смог искушить человека, который и был изгнан из рая. При этом человек в определённой мере перестал быть частью созданной Богом природы, в частности, он перестал понимать язык зверей и птиц. В связи со сказанным не только все беды человечества, но и разрушение природы является следствием возникновения в мире зла и последующего грехопадения человека. Поэтому развитие человека мы понимаем как его возвращение к девственному состоянию, неразрывно связанное с возвращением к природе её первозданности — до того момента, когда Люцифер смог воплотиться в любой образ при-

роды (образ змея и др.) и тем самым исказить целостность изначально созданной Богом природы.

Описанное выше понимание развития было присуще и античному мирозерцанию: исследуя представление о развитии в античности, А. Ф. Лосев приходит к заключению, что развитие понималось как бесконечный процесс возвращения к изначально заданному идеалу<sup>17</sup>.

Нарушение Божественного промысла в отношении природы связано, таким образом, с антропогенными воздействиями после грехопадения человека. Однако в европейской философии Нового времени природа понимается уже несколько иначе. Ф. Шеллинг определяет природу как «видимый дух», а дух — как невидимую природу; с его позиций она является всецело идеальной<sup>18</sup>. Человеческая история по Шеллингу представляется, во-первых, как отпадение от центра (искажение духа), а во-вторых, как возвращение к нему. Такая позиция, на наш взгляд, является близкой и к пониманию человека и природы в Ветхом завете и в античности. Однако существенно, что, в соответствии со взглядами Шеллинга, идеальна *любая* природа. А как же та часть современной природы, которая поверглась почти полному антропогенному разрушению?

Как бы отвечая на этот вопрос, Гегель, свою очередь, говорит о том, что хотя природа «в идее» божественна (т. е. и есть дух), однако «в том виде как она существует, ее бытие не соответствует ее понятию»<sup>19</sup>. При этом дух есть свобода, природа же есть скорее сфера необходимости (или случайности — но не разума), чем свободы. Идея (Абсолютный дух) выражена в природе «неадекватно». Иначе, согласно Гегелю, Господь может в чём-то быть «неадекватен» (!). Последняя позиция радикально отличает отношение Гегеля к природе от позиции Шеллинга. Гегель иногда говорит о природе как об отпадении (Abfall) от идеи; в природе, в отличие от истории, возможны лишь изменения, но невозможно развитие. Природа приводит нас «к порогу духа, но только к порогу». Адекватное воплощение Абсолютного духа осуществляется прежде всего в государстве, в истории, в институтах семьи, права. При этом мировой дух (Weltgeist) является результатом «совместной игры национальных духов»<sup>20</sup>. Важно, что как у Гегеля, так и у Шеллинга целью исторического развития является преодоление «отпадения» (от Абсолютного духа —

«Abfall» у Гегеля) или «космического отпадения» (Abbrechen — у Шеллинга) и возвращение человека к духу. При этом Гегель фактически отрицает возможность развития природы, т. е. адекватного воплощения Духа в природе, а Шеллинг, напротив, идеализирует природу, приписывая ей божественность в полной мере.

Как мы видим, взгляды двух выдающихся европейских философов на природу и историю, надолго определявших основы научного мировоззрения, так или иначе требуют дополнения. Если Гегель отходит от целостного мирозерцания Библии, то Шеллинг не учитывает в своей системе столь явных в современном мире последствий грехопадения — антропогенного разрушения природы. Искажение природы человека, как это видно из текстов Ветхого завета, стало возможным с момента его грехопадения. Девственная природа — источник жизни для человека. Как показывает история человечества, особенно на современном этапе, отсутствие у человека бескорыстной («самоценной») любви к природе и единения с ней порождает антропогенное искажение мира природы — воды, воздуха, растений, животных. Современные исследования показывают и связь отсутствия понимания, «прочувствования» живой природы с отвержением христианских заповедей<sup>21</sup>. В итоге приведённых рассуждений можно сделать следующие выводы: 1. Разрушение мира природы и человека является следствием зарождения зла и последующего грехопадения человека. 2. Дух (Дух Божий) адекватно воплощён лишь в девственной природе. Зло лишь в той мере присутствует в природе, в какой человек подчиняет её своим корыстным интересам. 3. Зарождение зла в духе, нарушение экологического равновесия и безнравственность человека коренятся во вневременном духовном происхождении зла.

Человеческие сообщества в Библии рассматриваются не иначе как народы, а человеческая история — как история народов. Эта мысль представлена в этнологии в виде краткой формулы: «Человечество — это народы»<sup>22</sup>. Современное же нашей эпохе глобализации искажение библейского понимания человечества можно сформулировать так: «Человечество — это совокупность индивидуумов». В притче о Вавилонской башне в Библии сказано: «И рассеял их Господь оттуда по всей земле: И они перестали строить город и башню. По сему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь языки



всей земли оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11: 8–9). Вавилонская башня, будучи символическим центром всех племён и в то же время знаком их равенства, одновременно являлась и символом человеческой гордыни<sup>20</sup>. Промысел Божий состоит в том, чтобы люди, преодолев гордыню, вернулись к своим «языкам» (народам) и тем самым воссоединились с Богом.

В Священном писании народы разделяются по местностям их проживания, религии, традициям, внешнему виду и др. В современной этнологии соответственно принято выделять следующие этнические признаки — климато-географические, расово-биологические, культурно-психологические (Ю. В. Бромлей, Л. Н. Гумилёв, В. И. Козлов и др.). Прибавляя, из соображений полноты, к рассмотрению указанных позитивных признаков ещё и трансцендентные (т. е. идеальные — Бог, духи природных стихий), мы вводим понятие **этносреды**. Тогда всю этносферу (термин Л. Н. Гумилёва) Земли можно понимать как совокупность этносред нашей планеты. Для человека, в психологическом плане, каждая этносреда предстаёт как система образов этносреды, а этносфера — как система образов всех этносред.

В соответствии с библейским и античным пониманием процесса развития этносферы Земли мы понимаем как приближение системы образов этносферы к её изначальному, заданному Богом идеальному прообразу. Развитие конкретных этносред, включённых в этносферу, приближается к идеальному прообразу данного развития. Приближение развития к его идеальному прообразу мы понимаем как все большую конкретизацию и дифференциацию образного содержания последовательных этапов развития.

Идеальный прообраз развития, понимаемый как предел данного развития и как «естественное развитие», мы обозначаем понятием *архегении* (у Платона идея, эйдос — это предел становления вещи)<sup>23</sup>. Архегения отдельной этносреды для человека представлена как система образов, которая по определению является системой (целостностью) до тех пор, пока составляющие её образы являются проекциями идеального прообраза данной этносреды. Нарушения данной целостности, обусловленные проекциями прообразов других этносред, разрушают ценностные ориентации человека и приводят к духовным, психическим, социальным или телесным отклоне-

ниям. Другими словами, смешение проекций различных этносред, понимаемое в соответствии с Библией как «вавилонское столпотворение» в душе человека или в обществе, является причиной гнева Божия, проявляющегося в различных бедствиях — природно-социальных, душевных, нравственных. В связи со сказанным как общество, так и отдельного человека в современном мире, строго говоря, нельзя отнести лишь к одному этносу.

Представленные выше положения о развитии человека, природы и общества, на наш взгляд, в большей степени соответствуют библейскому пониманию данного предмета, чем таковое у Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. Если у Шеллинга, в целом, идеализируется природа, то у Гегеля — история воплощения совокупности «национальных духов». Создаётся впечатление, что выдающиеся философы использовали для своих концепций лишь определённые грани библейских или античных смыслов, нивелируя при этом другие, не менее значимые их стороны.

История природы и общества представлена в психике отдельного человека как история образов этносред или история ментальностей<sup>24</sup>. В развитии ментальности общества и личности происходит постоянное взаимодействие образов зачастую самых различных этносред.

В «образную сферу личности» (термин А. А. Гостева), по определению, входят так называемые «вторичные образы», т. е. образы памяти, представлений, сновидений и галлюцинаций. Взаимодействие этносред влияет на развитие образной сферы и поведение человека и общества<sup>25</sup>. Возникает проблема выявления закономерностей, механизмов влияния ментальности (как образной сферы) на поведение личности и общества. Исходя из изложенных ценностных и методологических оснований, нами были сформулированы теоретические основания, валидизированные в ряде экспериментальных исследований<sup>26</sup>. Были введены следующие теоретические положения.

Во-первых, произвольный образ этносреды наделяется этнической функцией, интегрирующей либо дифференцирующей его с различными этносредами. В идеале все образы какой-либо одной этносреды являются взаимно этноинтегрирующими, а образы различных этносред — взаимно этнодифференцирующими. Данный подход мы называем *этнофункциональным*.

При этом этническая функция образов должна определяться компетентными специалистами—этнологами — этноисториками, этногеографами, этнобиологами, религиоведами и др. Данная функция определяется ими по отношению к идеальному прообразу развития (архегении) той или иной этносреды.

Этнофункциональный подход является методологически взаимодополнительным с типологическим (собственно этнопсихологическим) подходом. Границы применимости обоих подходов определяются следующим образом — этнофункциональный подход применим для неоднородных, относительно смешанных (т. е. реальных) этносов, а этнопсихологический — для относительно однородных этносов (относительно «приближённых к идеалу»; на практике — только для этнических изолятов).

Теоретически можно выделить величину (уровень) этнической функции. Например, для ментальности русской этносреды в отношении продуктов питания образы репы или чеснока обладают более высокой величиной этноинтегрирующей функции, чем гораздо позже ассимилированные в русскую ментальность образы банана и авокадо. Образы репы и чеснока более укоренены в русской ментальности по сравнению с бананами или авокадо, в частности, из-за большей длительности периода ассимиляции.

Существенно, что наши экспериментальные исследования показывают, что наиболее дискриминантным для уровня психической адаптированности человека является его отношение к этнодифференцирующим и этноинтегрирующим образам природы (ландшафты, климат, животный и растительный мир — т. е. группа ландшафтно-климатических этнических признаков)<sup>27</sup>.

Однако этнофункциональный подход помимо собственно географических факторов системно учитывает влияние на поведение человека и общества образов растительного и животного мира, климата, мифологических, религиозных и научных представлений, а также факторов, которые ранее рассматривались философами и исследователями как совершенно особая группа, вне какой-либо позитивно определяемой связи (на практике) с другими факторами. Речь идёт о трансцендентных факторах — идеальных прообразах всего сущего. В качестве данных факторов мы рассматриваем духовных природных стихий и явлений, весь «мир невидимый», а также такие

высшие сущности мировых религий, как Бог, Христос, Аллах, Будда и др. Иначе данные факторы мы называем *духовными*.

В целом, этнофункциональная парадигма в науке включает ряд методологических принципов: этнофункциональность, системность, этнофункциональное единство микро- и макрокосма, принцип этнофункционального детерминизма.

Развитие ментальности для произвольной этносреды определяется этнофункциональной спецификой её истории — последовательностью и образным содержанием этапов её исторического развития. Для России данные этапы таковы: доисторический, языческий (фетишизм, анимизм и героический этапы)<sup>28</sup>, христианский, просвещение, современный «мозаичный» этап, будущий (желательный) этап «мудрости», т. е. «синтеза» этносред планеты. Согласно принципу этнофункционального единства микро- и макрокосма, по аналогии определяются стадии развития личности в русской этносреде — пренатальная (до рождения ребёнка; определяется по образной сфере матери), природная, сказочно-мифологическая, религиозно-этическая, просвещения и т.д. Образное содержание и последовательность стадий диагностируется клинически — методом структурированного этнофункционального интервью с конкретным человеком, а пренатальная стадия — с матерью ребёнка. Каждой стадии развития личности соответствует ведущее образное содержание: образы родной природы, сказки, христианские представления, научные представления и т.д. Ведущим является образное содержание какого-либо этапа, определявшее, по мнению компетентных специалистов-учёных, дальнейшее развитие России в данный исторический момент. В идеале всё содержание и последовательность стадий развития личности является этноинтегрирующим. Нарушение последовательности развития ментальности (образной сферы) личности или включение в образное содержание конкретной стадии этнодифференцирующих образов требует от личности дополнительных адаптационных усилий, что при определённых условиях может привести к психической дезадаптированности.

В процессе теоретико-экспериментальных исследований установлено, что общая способность человека преодолевать различные жизненные проблемы, понимаемая как её адаптационный психологический потенциал (энергия личности), является результатом

приближения развития содержания структуры её образной сферы к этнофункциональной архегении данной этносреды. Исследования показали, что различные нарушения этнофункционального развития личности могут обуславливать психические и психосоматические расстройства, наркоманию и алкоголизм, криминальное поведение. И, напротив, оптимизация этнофункционального развития способствует повышению адаптационного творческого потенциала человека, более полноценному усвоению моральных норм и др.<sup>29</sup>

### *Этнофункциональная информационная безопасность*

На основании принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма мы, по аналогии с развитием ментальности личности, полагаем, что возможность общественного субъекта (или этносреды в целом) преодолевать возникающие в его ментальности проблемы также определяется степенью приближения данной ментальности к этнофункциональной архегении. Указанные проблемы могут иметь духовный, политический, экономический, военный, культурный, биологический и пр. характер. Важно, что для решения возникающих проблем ментальности этносреды, с одной стороны, должна включать представления наиболее древних этапов её развития, а с другой — систему современных научных представлений. Древние образы играют, как и в случае индивидуального развития, энергетически-мотивационную роль, а развитые научные представления — инструментальную.

С этих позиций стратегически одной из наиболее перспективных в современном мире является китайская ментальность. В современном Китае, с одной стороны, активно поддерживаются традиции тысячелетней давности, с другой — ускоренными темпами нарастает технологическая оснащённость и развивается фундаментальная наука. Ни один из исторических этапов развития ментальности Китая, включая коммунистический (!), не подвергается дискредитации и уничтожению.

При рассмотрении процесса взаимодействия этносред возникает задача сохранения и повышения их энергетического потенциала, что способствует оптимизации информационной безопасности. Информационная безопасность, с наших позиций, понимается как

этнофункциональная безопасность ментальности этносреды или этносферы в целом.

Системный кризис исторического развития человечества требует на современном этапе новых средств, методов и — самое важное — теории и методологии в решении насущных проблем сосуществования народов в экосистеме нашей планеты, другими словами, создание новой научной парадигмы для целостного понимания взаимодействия природных (экологических), культурно-психологических и духовных параметров исторического развития человечества с целью эффективной регуляции и перенаправлению процесса разрушения природы и человечества.

Таким образом, этнофункциональная информационная безопасность есть сохранение и повышение энергии этносреды в процессе восстановления в её ментальности идеального прообраза развития данной этносреды (этнофункциональной архегении этносреды).

Конструктивное направление развития ментальности всего человечества в системе этносферы мы рассматриваем как её последовательное приближение к идеальному прообразу (архегении этносферы) и называем его идеологией *этнофункционального глобализма*. Данное понятие можно определить как современную спецификацию представления К. Н. Леонтьева о «цветущей сложности» во взаимодействии народов. Суть этнофункционального глобализма во внутренней и внешней политике различных стран состоит в том, чтобы этнофункциональные инструменты воздействия на ментальность как отдельной этносреды, так и этносферы планеты в целом обеспечивали оптимум взаимодействия народов. Этнофункциональная парадигма, основываясь на библейских принципах, содержит в себе необходимый, экспериментально обоснованный теоретический аппарат для «тонкой дифференциации» взаимодействия народов Земли в таких областях, как конфессиональная, культурно-психологическая, антропобиологическая, а также трансцендентная (духовная), на основе этнофункциональных закономерностей, дополняющих традиционный в науке типологический подход в этнологии, истории, психологии, культурологии и др. науках.

### *Этнофункциональная специфика развития российской ментальности*

В. В. Розанов писал, что в России нет единой культуры, но есть культ античности, культ христианства и культ естествознания, при этом имеет место несамостоятельность русской жизни, слепое подражание западным образцам и разрыв связей с народной и семейной жизнью<sup>30</sup>. Можно по-разному оценивать данное положение, но нельзя не согласиться, что определённая доля истины в нём есть и в отношении современной России — раскол ментальности и, как следствие, неизменное и бездумное подражание западным образцам (в духе «догоняющей модернизации» и пр.) с переменным успехом преследует Россию уже не одно столетие.

Мы полагаем, что применение этнофункциональной парадигмы для анализа российской ментальности поможет выявить необходимую основу для синтеза её разрозненных элементов и положить начало преодоления современного кризиса. С позиций данного подхода системным направлением является образование нового человека, в психике которого синтезированы все этапы развития ментальности — народной культуры, христианских и научных представлений о мире. Такого рода синтез, на наш взгляд, возможен на основе разработки и внедрения концепции образования на основе этнофункциональной парадигмы, позволяющей обеспечивать решение не только краткосрочных (до 5 лет), но и средне- и долгосрочных задач обучения, воспитания и психопрофилактики (до 25 лет). Ряд практических результатов в данном направлении уже получен в некоторых учреждениях (детские сады, средняя и высшая школа). В частности, в рамках госстандарта внедрение данной концепции было осуществлено нами (с 2001 г.) на факультете психологии Государственной академии славянской культуры. В содержание программы обучения были включены такие предметы, как славянская мифология и фольклор, древнерусская литература, древнегреческий и древнеславянский языки и некоторые другие предметы. Таким образом, у студентов восполнялись стадии этнофункционального развития личности (сказочно-мифологическая и религиозно-этическая), соответствующие языческому и христианскому этапам развития русской этносреды, чему в традиционном образовании по понятным причинам практически не уделялось внимания. В процессе экспери-

ментально-психологического исследования были получены результаты, подтверждающие её эффективность, в частности, для формирования необходимого для развития личности единства «аффекта и интеллекта» (Л. С. Выготский), снижения уровня невротизации и некоторых других психологических качеств<sup>31</sup>.

В данном контексте интересно упомянуть оценку миссионерской деятельности предшественника владыки Великопермского Питирима IV св. Стефана Пермского в 1379–1383 годах, сделанную В. В. Розановым после прочтения «Трёх смертей» Л. Н. Толстого. В этом произведении Толстой описывает, как ради упрочения своей проповеди св. Стефан пожелал разрушить главную кумирницу зырян — Прокудливую берёзу (культовое дерево, связанное с почитанием предков и духов природы). Срубил св. Стефан берёзу, сжёг, а пепел бросил в реку Вымь. В. В. Розанов комментирует этот эпизод следующими словами: «Так были срублены сказки и все сказочное; и был основан первый кабак на Руси»<sup>32</sup>. Здесь, на наш взгляд, русский философ провидчески усматривает духовно-культурный корень пьянства в разрушении природного и сказочно-мифологического основания нравственности — прежде всего христианской.

<sup>1</sup> *Февр Л.* Бои за историю. М.: Наука, 1991; *Гуревич А. Я.* История — нескончаемый спор. М.: РГГУ, 2005. С. 452.

<sup>2</sup> *Февр Л.* Указ. соч.; *Meyerson I.* Les fonctions psychologiques et les oeuvres. Paris, 1948.

<sup>3</sup> *Сухарев А. В.* Этнофункциональный аспект исследования ментальности // Психол. журнал. 2009. Т. 30. № 3. С. 118–127.

<sup>4</sup> *Кун Т.* Структура научных революций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.

<sup>5</sup> *Лакатос И.* История науки и её рациональные реконструкции. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.

<sup>6</sup> *Кузнецов В. Ю.* Понять науку в контексте культуры // Структура научных революций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 5–7.

<sup>7</sup> *Фейерабенд П.* Против метода. М.: ООО «Издательство АСТ», 2007.

<sup>8</sup> *Шихирев П. Н.* Эволюция парадигмы в современной социальной психологии: Автореф. дис. ... докт. психол. наук. М., 1993.

<sup>9</sup> *Сусоколов А. А.* Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы и народы. М.: Изд-во ИЭА РАН, 1990. Вып. 20. С. 5–40.

<sup>10</sup> *Тоффлер О.* Футуршок. М.: Прогресс, 1973.

<sup>11</sup> *Сусоколов А. А.* Структурные факторы самоорганизации этноса. С. 5–40.



## МЕЖДИСЦИПЛИНАРНО-СИСТЕМНОЕ ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ С ИСПОЛЬЗОВАНИЕМ ДИСКУРСИВНЫХ ПРАКТИК

*И. Г. Страховская*

Новая парадигма образования, ориентация на исследовательский и компетентностный подходы в системе образования так или иначе сопряжены с проблемой междисциплинарности. Ставка на междисциплинарность в научных исследованиях принесла достаточно большие плоды, однако в системе образования этот подход как теоретически, так и практически ещё не разработан. Нет чётких методологий, методик, хотя многим преподаваемым в вузах дисциплинам по формальным признакам присвоен статус междисциплинарности.

Отличительной и, наверное, самой главной чертой междисциплинарности является не только выход за пределы дисциплинарной области знания, но и её системность. Суть системного принципа заключается в том, что сборка элементов осуществляется как бы вопреки правилам арифметики. Н. Н. Моисеев методологию такой сборки называет неаддитивной, используя английское слово *add* (прибавлять, складывать, находить сумму). В процессе неаддитивной сборки между элементами обязательно должны образоваться устойчивые связи, т.е. должна сформироваться структура, и в результате этого объединения должна появиться новая система с присущими ей эмерджентными (внезапно возникающими) свойствами. Чтобы пояснить сказанное, вспомним как бы парадоксальный принцип холизма: «Целое больше суммы его составляющих». Понятие холизма было введено Я. Х. Смэтсом в его книге «Холизм и эволюция» (1926), где он идеалистически истолковывает несводимость целого к сумме его частей. Механическая же, аддитивная сборка всегда приводит к образованию не имеющей структуры смеси, в которой нет устойчивых связей между элементами. В процессе аддитивной сборки синтеза не происходит, принципиально новых свойств и явлений у образовавшейся смеси никогда не обнаруживается. В этом и заключается самое главное отличие аддитивной и неаддитивной методологий. Механизм неаддитивной сборки всегда креативен.

<sup>12</sup> Erikson E. Life history and the historical moment. N. Y.: Harper and Row, 1975.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Моммзен Т. История Рима. Л.: Лениздат, 1993. С. 179–180.

<sup>15</sup> Ефимов Г. В. Ихэцюань // БСЭ. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1973. Т. 11. С. 59.

<sup>16</sup> Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903.

<sup>17</sup> Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.

<sup>18</sup> Коллстон Г. От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Сухарев А. В., Чулисова А. П. От методологии к практике: этнофункциональная парадигма в криминальной психологии // Прикладная юридическая психология. 2009. № 4. С. 70–87.

<sup>22</sup> Библийская энциклопедия. М.: Терра, 1990. С. 103.

<sup>23</sup> Платон. Соч. М.: Мысль, 1970. Т. 2. С. 505.

<sup>24</sup> См.: Сухарев А. В. Этнофункциональный аспект исследования ментальности. С. 118–127; Он же. Этнофункциональная парадигма в психологии / Ин-т психологии РАН. М., 2008.

<sup>25</sup> Гостев А. А. Психология вторичного образа / Ин-т психологии РАН. М., 2007.

<sup>26</sup> См.: Сухарев А. В. Этнофункциональный аспект исследования ментальности. С. 118–127; Он же. Этнофункциональная парадигма в психологии / Ин-т психологии РАН. М., 2008.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.

<sup>29</sup> См.: Сухарев А. В. Этнофункциональная парадигма в психологии / Ин-т психологии РАН. М., 2008.

<sup>30</sup> Розанов В. В. Во дворе язычников. М., 1999. С. 378–382.

<sup>31</sup> См.: Сухарев А. В. Этнофункциональная парадигма в психологии / Ин-т психологии РАН. М., 2008.

<sup>32</sup> Розанов В. В. Во дворе язычников. С. 378–382.

В качестве иллюстрации принципиально отличных друг от друга аддитивного и неаддитивного механизмов взаимодействия элементов можно привести известный литературный пример. Если двое людей обменяются друг с другом какими-либо предметами, например, каждый из двух друзей отдаст другому своё яблоко, то принципиально нового ничего не произойдёт. У каждого всё равно останется только по одному яблоку в соответствии с правилами арифметики. Совсем другое дело, если друзья обменяются своими новыми идеями, мыслями. В результате у каждого станет по две идеи!

Примерами результатов неаддитивной сборки физических систем могут служить растворы и сплавы, свойства которых резко отличаются от свойств компонентов их составляющих. В гуманитарной области примером аддитивной сборки может служить алфавит — смесь пусть даже последовательно выстроенных, закреплённых за своим местом букв, но не имеющих связей между собой. Слово, предложение, текст являются результатами неаддитивной сборки элементов, т. е. представляют собой системы, которые приобретают в отличие от их составляющих элементов принципиально новые (эмерджентные) свойства и функции.

Синтез в любой сфере — художественной, научной, политической, экономической, социальной, образовательной, общекультурной — всегда приводит к неожиданным результатам. Это означает, что синтез всегда процесс творческий, креативный. Однако некоторые попытки художественного синтеза привели к появлению эклектики и китча. По данным философских словарей, слово эклектика происходит от греч. *ekigo* — выбираю. Оно трактуется как соединение различных, иногда противоположных философских взглядов, теоретических посылок, ценностных суждений и т.п., как методологический приём, заключающийся в бессистемном сборе и сочетании различных сведений и знаний.

Китч (нем. *Kitsch*) — псевдоискусство, лишённое художественно-эстетической ценности; безвкусица, вульгарная подделка. Это форма утверждения композиции нарочитого беспорядка, эксцентрики, употребляемого в музыке, литературе (например, в современном «новом» романе) как средство отражения определённых жизненных концепций<sup>1</sup>. Как отмечает С. Чупринин, «В основе китча — эстетические запросы и эстетический вкус “пиπλα”, если понимать под

этим словом неквалифицированное большинство читателей (зрителей, слушателей, вообще потребителей искусства). Именно поэтому в китчевой продукции так часто возникают легко распознаваемые цитаты из “хрестоматийной” классики и так широко эксплуатируются, идут в тираж образы и мотивы, навязываемые средней школой, кинематографом, средствами массовой информации и, прежде всего, телевидением. Впрочем, есть ещё одно родовое свойство китча: он всегда чрезмерен в своем тяготении к добру и красоте, всегда эмоционально разогрет и патетичен, что людям с эстетически развитым вкусом небезосновательно кажется фальшивым, вульгарным или пошлым»<sup>2</sup>.

Стоит обратить внимание на то, что эклектика в европейской и русской архитектуре (1830–1890 гг.) и китч (вторая половина XIX — начало XX вв.) появились приблизительно в одно и то же время и имеют много общих предпосылок и характеристик. Ещё один интересный пример бессистемной сборки — это явление пастиш, ставшее ключевым принципом в постмодернизме. Пастиш (фр. *pastiche*: от итал. *pasticcio* — стилизованная опера-попурри) — понятие, содержание которого фиксирует: 1) способ соотношения между собою текстов (жанров, стилей и т.п.) в условиях тотального отсутствия семантических либо аксиологических приоритетов; 2) метод организации текста как программно эклектичной конструкции.

В дальнейшем, в середине XX в., сначала в кино, а потом и в других видах постмодернистской культуры, выступившей в оппозиции к структурализму (80-е гг. XX в.), появляется то, что получило название трэш. Чёткого определения этот термин пока не приобрёл. Трэш (*trash*) — 1) плохая литературная или художественная работа, халтура, ерунда, вздор; 2) отбросы, хлам, мусор, макулатура; 3) нестоящие люди, дрянь. Так называют одно из направлений хард-рока, возникшее в 80-е гг. XX в. в США и Европе. Трэш иногда определяют как стиль, выражающий протест против шаблонов, рамок, правил, социальных норм и полированной массовой культуры. Трэш часто сравнивают и даже путают с китчем. Однако, как замечает Чупринин, «Китч — это “искусство для бедных”, то есть для неквалифицированного большинства потребителей, готового удовлетворяться серийной продукцией, тиражируемой промышленным способом. Тогда как трэш — изделие всякий раз штучное, особен-



ное, рассчитанное не столько на массовую аудиторию, сколько на гурманов, стремящихся расширить ассортимент своих эстетических наслаждений за счет явлений, традиционно маркируемых как лежащие за пределами высокого или, по крайней мере, профессионального искусства»<sup>3</sup>.

Многие полагают, что искусство и наука как две ветви культуры идут каждая своим путём, развиваясь согласно своим правилам, установкам, законам. Однако существует глубинная, генетическая связь между языками науки и языками искусства. В частности, поэзия и, вообще, искусство есть особый способ мышления, который, в конце концов, приводит к тому же самому, к чему приводит и научное познание, но только другим путём. «Поэзия, как и проза, — говорит А. А. Потебня, — есть, прежде всего, и главным образом известный способ мышления и познания». В мышлении фактическом, реальном, а не формально-логическом вся суть не в том, что сказано, что подумано, а в том, как сказано, как подумано, каким образом представлено известное содержание. Можно сказать, что научное и художественное познание — это две грани одного процесса, тогда получается, что в этом отношении «великие научные истины сходны с художественными образами».

Действительно, можно обнаружить параллель и принципиальную связь, например, импрессионизма в искусстве и теории относительности в науке. И далее, можно вспомнить рефлексию Томаса Манна на эту теорию, которую он отразил в своём романе «Волшебная гора». А. Е. Чучин-Русов<sup>4</sup> приводит и другой пример переклички идей и принципов, стимулирующих создателей художественных произведений и научных теорий. Так, он проводит аналогию между идеями и принципами, заложенными в теорию строения органических соединений А. М. Бутлерова (1828–1886) и идеями и принципами, которыми пользовался Поль Сезанн (1839–1906) в своём творчестве. Бутлеров создал и обосновал теорию строения органических соединений (содержащих, главным образом, четыре химических элемента: углерод, водород, кислород, азот), согласно которой их свойства зависят от порядка соединения атомов друг с другом и от характера связей между ними. Он показал значимость структуры, её влияние на поведение системы, на проявление системных (эмерджентных) свойств. Он вскрыл особый характер взаимоотношений

формы и содержания. В работах Сезанна прослеживается использование идеи особого сочленения форм геометрических элементов (цилиндр, шар, конус). «Трактуйте природу посредством цилиндра, шара, конуса»<sup>5</sup>.

Можно привести ещё множество примеров, подтверждающих взаимодействие, взаимовлияние искусства и науки, их причины схождения и размежевания. В. С. Степин, анализируя процессы кросскультурного взаимодействия, вводит в научный обиход понятие «парадигмальные прививки», отводя им роль иницирующего начала творчества, будь то научное, техническое или художественное творчество<sup>6</sup>. Можно вспомнить опыт заимствований А. С. Пушкина — использование им принципа «зеркальной симметрии» в построении сцен в «Борисе Годунове» с целью попытки разрешения проблемы «смутного времени» и опыт современного философа А. С. Панарина, который говорил, что его философские работы своим появлением во многом обязаны Пушкину, что творчество Пушкина питает философа Панарина. В романе «Война и мир» Л. Н. Толстой пробует выстроить теорию истории. «Для изучения законов истории мы должны изменить совершенно предмет наблюдения, оставить в покое царей, министров и генералов, а изучать однородные, бесконечно малые элементы, которые руководят массами»<sup>7</sup>. Он скрупулёзно разбирает и пытается дать ответ на вопрос «история это наука или не наука», обращаясь к помощи естественнонаучного знания. «Есть законы, управляющие событиями, отчасти неизвестные, отчасти нащупываемые нами. Открытие этих законов, возможно только тогда, когда мы вполне отрешимся от отыскивания причин в воле одного человека, точно так же, как открытие законов движения планет стало возможно только тогда, когда люди отрешились от представления утвержденности земли»<sup>8</sup>. На страницах третьей части третьего тома этого романа Толстой приводит свои рассуждения, выстроенные под влиянием дифференциально-интегрального учения. «Только допустив бесконечно-малую единицу для наблюдения — дифференциал истории, то есть однородные влечения людей, и, достигнув искусства интегрировать (брать суммы этих бесконечно малых), мы можем надеяться на постигновение законов истории»<sup>9</sup>.

Теперь о заимствованиях. Заимствования лежат в основе всякого замысла, это можно обнаружить при анализе как произведений

искусства, так и науки. Однако результат этого может быть двояким. Творческая переработка заимствований, их синтез, наверное, должен приводить к созданию новых форм системного характера, а попытки их механического сцепления, или трансляции, скорее всего, «увенчиваются» такими же успехами, которые продуцируют эклектизм.

Эклектизм в науке с его механистичностью часто принимают за междисциплинарность. Это является причиной многих нападков на междисциплинарные подходы. Действительно, и в науке, и в образовании возможны такие явления, как эклектизм, китч, трэш. Точно и образно Милан Кундера в романе «Невыносимая лёгкость бытия» описывает проявление китча в культуре, в разных областях социальной сферы, политики. «Кич, — пишет Кундера, — это ширма, прикрывающая смерть. Прежде чем нас предадут забвению, мы будем обращены в кич. Кич — пересадочная станция между бытием и забвением. Источник кича — категорическое согласие с бытием».

Понятие междисциплинарности сложно, трактуется неоднозначно, часто очень упрощённо (как теперь говорят, линейно), а потому требует тщательной проработанности. В последние двадцать – тридцать лет в связи с распространением постнеклассической рациональности, постнеклассической науки и, в частности, синергетики, экологии и других наук, претендующих на звание междисциплинарных, а также интенсификацией исследований комплексных проблем и разработки теории сложности, междисциплинарные подходы начали приобретать новый статус. Отличительной особенностью современного научного знания является то, что оно складывается под напором лавинного потока информации и параллельно протекающих, быстро нарастающих по мощи процессов конвергенции и дивергенции как в науке, так и в культуре в целом, что существенно осложняет ситуацию. Всё большее внимание привлекает к себе теория сложности, разрабатываемая на стыке современных междисциплинарных знаний. Традиционные теории рассматривают организацию как нечто стремящееся к стабильности и порядку. В этих теориях помехи, различные элементы хаоса являются фрагментами деструктивных процессов, направленных на уничтожение организации. Поэтому возникает необходимость борьбы с помехами и другими дестабилизирующими факторами различных систем, для сохранения их устойчивости. Теория же сложности как раз

ориентируется на эти самые помехи, флуктуации, элементы нестабильности как источники возможного изменения и развития систем. Эта теория пытается доказать и показать, что будущее не предопределено, что оно вариативно и что можно своими действиями повлиять на выбор одного из вариантов этого будущего. Теория сложности пытается найти инструменты воздействий на поведение развивающихся систем. Парадигма сложности подразумевает поддержание условий неустойчивости, при которых легко и быстро осуществляются переходы из одного состояния систем в другое. Сложность, нелинейность, малая инерционность становятся ключевыми понятиями, а флуктуации, случайность, беспорядок, хаос источниками новых возможностей. В рамках междисциплинарности парадигма нелинейного мышления стремительно укрепляет свои позиции<sup>10</sup>. Из всего сказанного следует, что в современных направлениях, как в искусстве, так и в науке, по-новому рассматривается понятие беспорядок, оцениваются его креативные возможности.

Постнеклассическая наука значительно расширила эпистемное поле, включила в структуру научного знания социальные ценности и социальные цели. В тенденциях научного знания большую роль стали играть сложнопроблемные ориентиры, культурные универсалии, синергетические принципы, новые информационные технологии, парадигмальный кросскультурный обмен, ориентация на теорию сложности. При этом связи научно-теоретических и педагогических методологий, научно-теоретических и получаемых в процессе обучения в высшей школе знаний стали испытывать сильное напряжение «на разрыв». Все как бы понимают, что образование невозможно свести только к усвоению базовых элементов, концепций, теорий той или иной дисциплины. Образование должно включать в себя и приобретение навыков комбинирования, конструктивного восприятия информационных блоков, композиционного построения. Поэтому процесс обучения нуждается во введении в него методологических курсов, способствующих индивидуально-творческому использованию приобретённых знаний с целью ориентации процесса образования на исследовательскую работу не только при выполнении курсовых и дипломной работ, а на всей его протяжённости<sup>11</sup>. Анализ концептов современного естествознания выявляет их структурное сродство уже на визуально-вербальном, внешнем

уровне. Современные модели в физике, химии, биологии, имеют «кентаврическую», бинарную структуру. Приведём примеры: «волна-частица», «пространство-время», «космомикрофизика», «амбивалентность», мультиплетные «резонансные» структуры, «генотип-фенотип», «двойная спираль» ДНК. Такие модели находят свои структурно-понятийные аналоги в информатике (0–1, бинарная система счисления) и гуманитарных науках. В психологии так же, как и в химии, используется понятие амбивалентность. Сознательное-бессознательное; лево- и правополушарное мышление тоже представлены в моделях, построенных по принципу оппозиций. В искусствознании ключевыми понятиями являются ренессанс-барокко и иконология-иконография, в лингвистике и сравнительном литературоведении синхрония-диахрония, в исторической науке «подвижно-неподвижная» история. Культурология как двуединая наука о статических (структурных) и динамических (историко-культурных, феноменологических) аспектах культуры базируется на культургенетике и культуркинетике<sup>12</sup>.

В последнее время волна так называемых междисциплинарных исследований прокатилась по научным учреждениям и структурам. Указание на потребность в междисциплинарных подходах можно обнаружить едва ли не в каждой свежей диссертационной работе как естественнонаучного, так и гуманитарного профиля и других научных изданиях последнего времени. Приведём лишь два примера. «Категория юридического конфликта охватывает не только собственно правовые конфликты, но и смешанные конфликты, которые начинаются вне и независимо от правовых норм или отношений и лишь впоследствии приобретают юридический характер. Кроме того, исследование проблемы правового конфликта выступает одной из важных точек соприкосновения самых разных наук, что придает исследованию междисциплинарный характер. Это означает, что по мере подключения различных наук к исследованию правовая теория должна предусматривать все новые и новые аспекты познания своего предмета. И в данном случае речь должна идти не просто о том, чтобы сочетать методологии различных наук в изучении комплексной проблемы, а о том, чтобы изыскать способы ввести разработанные новые подходы и способы познания в рамки самой юридической теории, придавая ей в полном смысле слова,

статус общей теории нашего предмета»<sup>13</sup>. Теперь обратим внимание на высказывание специалиста другой отрасли знания: «Вместо того чтобы рассматривать клинический, корреляционный и экспериментальный подходы как конкурирующие, мы можем рассматривать их как взаимодополняющие пути получения новых инсайтов о поведении человека, каждый из которых потенциально информативен для другого»<sup>14</sup>.

Проблеме междисциплинарности уделяется много времени. Пишут научные статьи, коллективные монографии, проводят конференции, но проблема далеко ещё не изучена и, думается, в ближайшем будущем интерес к ней будет только расти. На мой взгляд, междисциплинарность интересна прежде всего тем, что в ней ярко должны проявляться пограничные эффекты, которые по аналогии можно сравнить с эффектами, демонстрируемыми нам природой. Так, гроза с пугающими явлениями грома и молнии возникает на границах раздела облаков, находящихся в резко различных физических состояниях или на границе раздела облака и земной поверхности. В. И. Вернадский приводит другой, ещё более поражающий воображение пример пограничных эффектов, акцентируя мысль на том, что феномен жизни появился только в трёх плёнках на границах раздела земных сфер: гидросфера — литосфера, гидросфера — атмосфера, литосфера — атмосфера. В. Б. Шкловский в работе «Техника писательского ремесла» (1927) провозглашает принцип «второй профессии» для писателя, которая, по мысли автора, необходима, чтобы не потерять ощущения действительности. Как будто бы и Шкловский ждёт пограничных явлений от столкновения двух разных профессиональных «миров». Александр Бенуа, юрист с университетским образованием, в работе «Для итальянской энциклопедии» называет себя автодидактом (от франц. *Autodidacte* — самоучка), видимо желая тем самым подчеркнуть значимость самообразования, семьи, окружающей культурной среды в приобретении, помимо профессиональных знаний, того, что отличает высококультурного, широко образованного, просвещённого человека от других и даёт ему возможность подходить к проблемам не так, как это делают узкие профессионалы. Наверное, можно сказать, что высококультурный, широко образованный, просвещённый человек приобретает так называемое «двухфокусное зрение». Этот термин возник в связи

с исследованием творчества Артюра Рембо. В приложении к стихам Рембо в статье «Рембо и связь двух веков поэзии» Н. И. Балашов пишет: «Возникает свойственная Рембо раздвоенность, когда текст имеет не один центр, а два фокуса, как эллипс, и трудно утверждать, какой из фокусов можно и должно называть истинным центром»<sup>15</sup>. По этой же причине остроумие иногда называют двуликим Янусом, который ведёт мысль одновременно в двух противоположных направлениях. Идея двухфокусного зрения, наличия двух центров подтверждается словами М. Бахтина: сознание есть тогда, когда есть два сознания. Поэтому особую роль в процессе развития мышления может играть диалог. А методология междисциплинарных подходов к проблемам, решение которых требует включения в них специалистов разных дисциплин, видимо, должна быть ориентирована на парадигму двухфокусного зрения, наличия двух центров. В последнее время рассмотрение диалогических перспектив развёртывается в экологии, культурологии, которые, как было отмечено выше, нацелены на междисциплинарность.

Практически все сходятся на том, что современное образование немислимо без формирования диалогового типа мышления, схождения гуманитарного и естественнонаучного знания, конвергенции образования и науки<sup>16, 17</sup>. Это предполагает перманентную «включённость» как обучающего, так и обучаемого в эпистемные поля разных культурных эпох, интенсивный парадигмальный обмен между различными областями культуры, профессиональное овладение информационными потоками и технологиями и уровнями знания: фрагментарным, дисциплинарным, междисциплинарным, универсальным.

В последнее время диалог как форма отношений и научный метод, как признание полноправия другого собеседника, средство формирования единства многообразия и способ мышления выходит на авансцену. Во многих самых разных, часто противоречивых концепциях термин «диалог» становится ключевым. Внимание исследователей сосредоточивается на понятиях «внутренний диалог», «диалогическое мышление», «диалогическая жизнь», «политический диалог», «диалог культур», «диалог с природой» и т.д. В работе<sup>18</sup> композиционную форму предлагают рассматривать как художественный диалог, что снова выводит читателей на темы: «сочленение

частей в целое», «системы и смеси», «эклектика и стиль», «дисциплинарность и междисциплинарность».

В целях создания условий понимания оппонента и налаживания продуктивного сотрудничества с ним при разработке подходов и методологий, необходимых для изучения проблемных полей, предложен метод интегративно-эклектического диалога альтернативных традиций. Это должно привести к углублению представлений о сути исследуемых проблем, нахождению общей цели. Л. Лаудан предлагает «философскую точку зрения на разрешение разногласий: разногласия о фактическом следует разрешать на методологическом уровне; методологические расхождения следует улаживать на аксиологическом уровне»<sup>19</sup>. Метод интегративно-эклектического диалога альтернативных традиций можно рассматривать как результат использования приема двухфокусного зрения, как результат диалога, который требует мгновенного отклика, спонтанных чувственной, интуитивной и логической реакций. Ведь диалог характеризуется ситуативностью, контекстуальностью, малой степенью организованности, а значит, большой степенью свободы мышления, которая даёт возможность выхода в пограничные области знания. В диалоге активизируется симультанно-синкретический тип сознания, для которого характерна гармония и единство проявления всех его функций. Здесь уместно вспомнить рекомендацию художника и педагога В. А. Фаворского, который давал совет своим ученикам «всегда захватывать шире того, что хочешь изобразить». Фаворский учил, что сначала художник должен погрузиться в мир идей, напитаться «лицезрением идей» и только затем «спуститься на землю» и, исполненному идеями, увидеть в обычных, земных вещах высокий прообраз, который он созерцал там. Диалог как приём широко использовали в литературе, кино, живописи, архитектуре, политике.

Специфическая продуктивность «двухфокусного зрения», диалога стимулирует активно вводить его как принцип, как конструкт, в новую методологию образовательной системы, использовать его в разработке технологий междисциплинарного образования. Но пока, по разным причинам, несмотря на востребованность и кажущуюся перспективность метода не только в образовательном процессе, но и в общекультурном смысле, полноценный, полномасштабный диалог не смог состояться. Этот факт только иницирует

обращение к опыту диалога в целях выявления и передачи содержания в изучаемых объектах философских и научных идей. Приведём в пример майевтику, метод которой продуцирует новое знание.

В дуализме — термине, введённом немецким философом Х. Вольфом (1679–1754), стремившимся разработать всеобъемлющую систему знания, — отражение диалога выражается в равноправии двух начал — духа и материи, идеального и материального.

Опора на бинаризм как принцип в методологии науки позволила в физике создать теорию корпускулярно-волнового дуализма. Бинарность можно обнаруживать в моделях мироустройства на протяжении всей истории культуры. Таковы дуалистические мифы, мифологические близнецы, античное представление о стихиях, пифагорейская числовая символика, китайская парадигма мироустроительных сил инь-ян, гендерные концепции, сопряжённые порядок и хаос, структурный бинаризм.

Жак Деррида, выступая с критикой бинаризма, вводит понятие «различение» (процесс дифференциации), который позволяет учитывать дифференцированный характер разных модусов конфликтности и противоречий. «Иными словами, “различение” для него — не просто уничтожение или примирение противоположностей, но их одновременное сосуществование в подвижных рамках процесса дифференциации»<sup>20</sup>. Деррида к каждому явлению подходит с двойной позиции его одновременного уничтожения и сохранения, используя свой главный принцип «конструктивного деконструктивизма», который можно проиллюстрировать словами Поля Элюара «Тот ли я, кто убивает, или тот, кто был убит» и сравнить с обсуждаемым здесь двухфокусным зрением. «Для Дерриды не существует в отдельности ни истины, ни фикции, и что более важно для понимания его философской позиции, ни сознания, ни реальности. Правда, для позиции ученого характерно не столько отрицание этих, как он называет “полярностей”, сколько утверждение невозможности их существования друг без друга»<sup>21</sup>. Деррида ставит перед собой задачу разрушения границ между оппозитивными членами. Идею оппозитивного различия (difference) он заменяет идеей инаковости, различия (differance). Это даёт возможность существования множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных смысловых инстанций. «Оставляя друг на друге “следы”, друг дру-

га порождая и друг в друге отражаясь, эти инстанции уничтожают само понятие о “центре”, об абсолютном смысле»<sup>22</sup>. Таким образом, Деррида, как бы экстраполируя двухфокусность, двухцентровость на бесконечность, провозглашает идею релятивизма.

Ещё один принцип квантовой физики, используемый в постструктурализме, а именно «принцип дополнительности Н. Бора» получил название «дополнение». Дополнение Деррида называет другим наименованием различия. «Концепция дополнения совмещает в себе два значения, чье совместное сожителство столь же странно, как и необходимо»<sup>23</sup>. Анализируя концепцию Дерриды, Ильин пишет: «Перед нами попытка, и, надо сказать, проводимая довольно последовательно, ревизии традиционной диалектики гегелевского образца, заключающаяся, прежде всего в опровержении гегелевского метода “снятия” противоречий и трактовки самой противоречивости как условия, даже принципа всякого развития. Если Гегель был склонен к “позитивному” разрешению противоречий и сводил основную философскую проблематику к телеологическому саморазвитию духа, то Дерриде, для которого идея целенаправленности прогресса, как “наивно позитивистская” по своему характеру, чужда, гораздо ближе установка на кантовскую неразрешимость апорий»<sup>24</sup>.

Уже отмеченный здесь подход Дерриды к каждому явлению с двойной позиции, т.е. признания одновременного уничтожения и сохранения рассматриваемого явления, указывает на его ориентацию на стихийную диалектику. Согласно Гераклиту, всё существует и в то же время не существует, всё течёт, находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения. «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это»<sup>25</sup>.

Карл Поппер в своих работах<sup>26</sup> подробно анализирует диалектику как теорию и метод познания действительности. «Диалектика в современном, то есть главным образом гегелевском, смысле термина — это теория, согласно которой нечто — в частности, человеческое мышление, — в своем развитии проходит так называемую диалектическую триаду: тезис, антитезис и синтез. Сначала — некая идея, теория или движение, — “тезис”. Тезис, скорее всего, вызовет противоположение, оппозицию поскольку, как и большинство



вещей в этом мире, он, вероятно, будет небесспорен, то есть, не лишен слабых мест. Противоположная ему идея (или движение) называется “антитезисом”, так как она направлена против первого тезиса. Борьба между тезисом и антитезисом продолжается до тех пор, пока не находится такое решение, которое в каких-то отношениях выходит за рамки и тезиса, и антитезиса, признавая, однако, их относительную ценность и пытаясь сохранить их достоинства и избежать недостатков. Это решение, которое является третьим диалектическим шагом, называется синтезом»<sup>27</sup>. «Обратимся, скажем, к развитию физики. Здесь мы можем найти очень много примеров, которые вписываются в диалектическую схему. Так, корпускулярная теория света, будучи сначала заменена волновой теорией, была “сохранена” в новой теории, которая заменила и ту, и другую»<sup>28</sup>. Однако, как отмечает Поппер, синтез обычно представляет собой нечто гораздо большее, нежели конструкцию из материала, доставляемого тезисом и антитезисом. Анализируя метод Гегеля, он заключает, что диалектическая интерпретация — прежде всего то её положение, что синтез строится из идей, содержащихся в тезисе и антитезисе, — если и находит применение, всё же вряд ли может способствовать развитию мышления. Диалектическому методу Гегеля Поппер противопоставляет метод проб и ошибок, в котором испытанию подвергается достаточно большое количество идей и в котором борьба между тезисом и антитезисом должна закончиться неким синтезом. Как уточняет Поппер, «Мы имели в виду, скорее, что борьба между идеей и её опровержением, или между тезисом и антитезисом, приведет к элиминации тезиса (или, возможно, антитезиса), если он окажется неудовлетворительным, и что соревнование теорий должно завершиться принятием новых теорий, если, конечно, для испытания предлагается достаточно большое их число»<sup>29</sup>. Большое количество идей и теорий, на которое указывает Поппер, способствует расширению рефлексий, если конечно рефлексии трактовать как «мысль, направленную на мысль».

Современная наука, с её разветвлённой, многоуровневой структурой, с тягой к междисциплинарности, расширению предметного поля познания, создаёт предпосылки появления большого многообразия типов рефлексий. «Это разнообразие форм и типов рефлексии находит свое выражение в подчеркивании факта многоуровневос-

ти методологического анализа науки»<sup>30</sup>, а это в свою очередь меняет и подходы к методологии образования. Дискурс, с его опорой на рефлексии, как методологический инструмент инициирует и стимулирует разновекторное креативное мышление. Это даёт основание считать, что при ставке на компетентностный подход и ориентации на исследовательский характер образования, дискурсивные практики, используемые в методологии преподавания, могут оказаться весьма полезными и продуктивными. Таким образом, дискурсивные практики должны внести свою лепту в создание предпосылок перспективной деятельности по формированию научных знаний.

<sup>1</sup> *Королёв О. К.* Краткий энциклопедический словарь джаза, рок- и поп-музыки: Термины и понятия. М., 2006. С. 168.

<sup>2</sup> *Чупринин С.* Русская литература сегодня. Жизнь по понятиям. М., 2007.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Чучин-Русов А. Е.* Единое поле мировой культуры. Кижли-концепция. Кн. 2. Концепты. Указатели. Приложения. М., 2002. С. 1147.

<sup>5</sup> *Мастера искусства об искусстве / Под ред. И. Я. Цигарелли.* М., 1969. Т. V. Кн. 1.

<sup>6</sup> *Степин В. С., Кузнецова Л. Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994.

<sup>7</sup> *Толстой Л. Н.* Война и мир. М., 1953. Т. 3–4. С. 283.

<sup>8</sup> Там же. С. 491.

<sup>9</sup> Там же. С. 282.

<sup>10</sup> *Страховская И. Г.* Векторы взаимодействия российской вузовской науки и образования // *Славянский мир в третьем тысячелетии.* М., 2010.

<sup>11</sup> *Страховская И. Г.* Роль гуманитарной и естественнонаучной компонент в формировании общекультурных компетенций // *Традиции и новации гуманитарного образования в формировании общекультурных компетенций.* М., 2009. С. 136–138.

<sup>12</sup> *Страховская И. Г., Чучин-Русов А. Е.* На пути к междисциплинарно-системному образованию // *Вестник РосНОУ.* Вып. 2. Применение и реализация гуманитарных технологий в других сферах. М., 2008.

<sup>13</sup> *Астахов П. А.* Юридические конфликты и современные формы их разрешения: теоретико-правовое исследование: Дис. ... докт. юрид. наук. М., 2006.

<sup>14</sup> *Янчук А.* Интегративно-эклетикический подход к анализу психологической феноменологии. Словарь-справочник. М., 1996. С. 310.

<sup>15</sup> *Балашов Н. И.* Рембо и связь двух веков поэзии // *Артур Рембо. Стихи.* М., 1982. С. 206.

## ОСВОЕНИЕ ДУХОВНОЙ СФЕРЫ ЯЗЫКА КАК ЦЕЛЬ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

*Е. В. Федюкина*

В одной из своих работ Гумбольдт сказал, что каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти постольку, поскольку он вступает в круг другого языка<sup>1</sup>. Это очень интересная мысль, и её хочется продолжить, размышляя над судьбами родного языка. Думается, что этот языковой круг можно расширить до *сферы* в том случае, когда человеческое отношение к языку перестаёт быть отношением потребителя к товару или же просто, по привычному определению, как к пресловутому орудию общения, но становится поиском его духовных корней. Речь идёт о духовном измерении языка, которое, будучи сокрыто в его глубинах, даёт языку тот объём, тот воздух, в котором слово «дышит», открывая свой исконный смысл и своё предназначение.

Полноценная жизнь слова обусловлена связью с его смысловым, духовным корнем. Аналогично сохранённому в памятниках изречению Кирилла и Мефодия о том, что в душе нет жизни, «аще словес Божиих не слышит», можно сказать, что и в слове нет жизни, если утрачена его связь с Логосом. Как же открыть эту связь? Думается, что наши размышления о духовной сфере слова перекликаются с обозначенной темой «историческая миссия славянства». Отметим, что само значение славянского «слова»<sup>2</sup>, найденного солунскими братьями «для перевода гр. “логоса”», вбирает в себя больше «духа», нежели греческое, соотносимого в большей степени с *ratio* — рациональным умом. Духовные характеристики слова, о которых пойдёт речь, представляют по сути дела содержательно-существенные принципы концепта, понимаемого как архетип мысли и зародыш этого самого Божественного Логоса.

Мы отдаём себе отчёт в том, что на слове, по существу, держится вся система образования и что именно слову принадлежит определяющая роль в формировании православного сознания. Но вместе с тем мы прекрасно понимаем, что, наверное, никогда слово не находилось в такой опасности, как сейчас, в эпоху постиндустриального общества. Ещё М. Хайдеггер отмечал, что когда язык техницизиру-

<sup>16</sup> *Страховская И. Г.* В поисках нового культурного диалога // Россия и современный мир: проблемы политического развития. Материалы II межвузовской научной конференции / Ин-т бизнеса и политики, М., 2006.

<sup>17</sup> *Страховская И. Г.* Проблема диалогизма в новых культурных моделях // Вопросы культурологии: Сб. науч. тр. ГАСК. Вып. VII. М., 2007. С. 21–44.

<sup>18</sup> *Свешников А. В.* Композиционное мышление. М., 2001. С. 75–87.

<sup>19</sup> *Янчук А.* Интегративно-эkleктический подход к анализу психологической феноменологии: Словарь-справочник. М., 1996. С. 313.

<sup>20</sup> *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 26.

<sup>21</sup> Там же. С. 27.

<sup>22</sup> *Косиков Г. К.* Ролан Барт — семиолог, литературовед // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989.

<sup>23</sup> *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 29.

<sup>24</sup> Там же. С. 32.

<sup>25</sup> *Материалисты Древней Греции.* М., 1955. С. 49.

<sup>26</sup> *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.

<sup>27</sup> *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983.

<sup>28</sup> *Поппер К.* Что такое диалектика? С. 118–138.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> *Щвырев В. С.* Научное познание как деятельность. М., 1984.

ется и служит лишь средством передачи информации, теряется последняя связь человека и его культуры с бытием, а сам язык становится мёртвым<sup>3</sup>.

Иван Шмелёв с помощью своего юного рассказчика подметил такое замечательное свойство русского слова: если его повторять много раз, то в душе само собою возникает образ предмета, который оно обозначает. «Ну, например, ручей, вьюга, зной...» То есть звучание русского слова, сливаясь с образом, насыщается смыслом. Это вслушивание в язык каким-то образом перекликается с хайдеггеровским вслушиванием в жизнь. Исследуя слово, обучая слову, через различные уровни его осмысления мы постигаем бытие слова в языке.

В последнее время учёные с тревогой говорят о разрушении символов национальной культуры. Однако, как отмечают исследователи русского слова, само это разрушение можно связать со своего рода «болезнью слова», прогрессирующей вследствие «искривления развития смысла»<sup>4</sup> в слове и распада образной системы языка, когда говорящему перестают быть понятными слова его собственного языка в системе их образно-символических ассоциаций.

Остановимся на этом подробнее. В восточнославянских культурах велика роль слов-символов, соотносимых с библейскими текстами. В первую очередь сюда следует отнести те из них, которые обозначают необходимые для человека вещи и реалии — их мы постоянно употребляем в быту, не задумываясь над глубиной их смысла. Это и «вода», и «пища», и «хлеб», и «дом», и «огонь», и «день», и «дерево», и «небо», и «земля», и многие другие, всю полноту своего значения и свой истинный символический смысл открывающие лишь в текстах Священного Писания. Например, глубина смысла слова «вода» проясняется из евангельского отрывка о беседе Иисуса Христа с Самарянкой, когда Христос поясняет женщине у колодца, что «живая вода» есть «источник воды, текущей в жизнь вечную». Такие ключи-источники смыслов заложены во множестве в Евангельских текстах («хлеб жизни», «древо жизни», «дом Отца Моего», «день творения», «Моя пища»). По выражению сербского ученого П. Милославлевича<sup>5</sup>, они образуют «сокровищницу» слов-символов и человек образованный, несомненно, должен их понимать. Однако, утрачивая связь с родной книжностью, мы перестаём ориентироваться в концептуальных корнях слов, воспринимая лишь их непо-

средственное значение. В процессе обучения необходимо это учитывать, углубляясь в постижение исконного смысла слов, связующих собой, подобно звеньям, различные области знания.

Поэты разных эпох интуитивно осознавали бытийственное значение слова. «В словах и звуках вечный ключ сердец», — произнесла более полутора веков назад поэтесса Евдокия Ростопчина. Этим ключом педагог должен хорошо овладеть, дабы вместе с учениками постигать глубины родного языка в поисках ответов на важнейшие жизненные вопросы.

Слово, являя себя на всё более возрастающих по своей смысловой глубине уровнях: от прагматического до философского, логосного, — сообщает нам всё больший заряд своей силы и истинного, утаённого от невнимательного взгляда смысла<sup>6</sup>. Действительно, «сила слова» и «тайна слова» — они рядом. Своего наивысшего симбиоза эти две стихии достигают в библейских текстах и гимнографических произведениях, к которым мы из своей светской культуры только начинаем прокладывать пути. А на промежуточных пунктах нашими надёжными помощниками неминуемо становятся тексты классической литературы, в особенности поэзии. Именно в них такие слова, как «радость», «свет», «тишина», «молчание», «любовь», «мир», «покой», «счастье», раскрывают своё содержание как концепты славянской и русской культуры. За каждым таким словом кроется свой мир, каждое представляет частичку духовной сферы языка. Насколько говорящим может стать, скажем, слово «молчание», если мы будем приближаться к его пониманию через литературные тексты. В рассказе Л. Андреева с одноимённым названием, главный герой о. Игнатий, пережив несчастье, начинает слышать молчание своего дома и всего, что его окружает. К мысли о том, что добродетель молчания может быть выражена словесно, подводят как изречения святых отцов церкви («Молчание есть таинство будущего века, словеса же суть орудия мира сего»<sup>7</sup>), так и произведения древнерусской литературы. «Длинная речь не хороша, хороша длинная паволока» — говорится в «Молении Даниила Заточника», а Филарету Романову приписывают следующие слова: «Да не будет слово твое праздно, да не будет молчание твое бессловесно». И так, постигая тайну слова «молчание», мы начинаем лучше понимать, что есть «слово» как символ и — далее — как концепт, что помо-

гает впоследствии верно воспринимать произведения сакрального искусства, в частности иконографические. Вспомним хотя бы иконы «Спас Благое молчание» или «Иоанн Богослов в молчании».

Протоиерей Александр Шмеман в проповеди на Благовещение замечал, что на языке секуляризованной науки, находящейся под мощным идеологическим прессом, как и вообще на нашем выхолощенном ежедневном языке, ничего не значат не только такие слова, как «ангел», «благая весть», «радость», «смирение», но и «добрая половина слов вообще»<sup>8</sup>. Поэтому мы и взираем с надеждой на классическую литературу, как на свою помощницу в возвращении словам онтологического статуса, как на ступеньку, приближающую нас к пониманию библейских текстов.

На тему религиозных сюжетов и образов в светской литературе ныне говорится и пишется немало. Однако акцент мы делаем прежде всего на смысловой нагрузке художественного слова, которое обращает образные представления в символы культуры. Слово художника, несомненно, уступает евангельскому, но и оно, как отзвук вселенской гармонии, наделено мощной силой. Правдивость, искренность, талантливость автора помогают ему отыскать единственно верное слово и затронуть им затаённые струны души, откликающейся на голос художника и готовой идти далее в поисках изначальных смыслов бытия. Действительно, та особая интуиция, то чувство слова, которой обладают писатели, позволяют им «глубже проникать в смысл слова как символа, чем философам и филологам»<sup>9</sup>. Среди писателей, тонко чувствующих слово, одно из ведущих мест в русской литературе занимает И. С. Тургенев с необыкновенной музыкальной образностью своих творений. И хотя непосредственно религиозных сюжетов у него очень мало, но перед читателем его произведений возникает живой духовный образ Отечества, той России, которую он любит «до боли сердечной». «Не одна во поле дороженька пролежала», — поёт Яков в рассказе «Певцы», и перед читателями открывается распутье дорог человеческой жизни с его болезненным выбором единственно верного Христова пути. Именно отечественная литература даёт отчётливое представление о том, что многие слова (счастье, радость, судьба...) — отнюдь не отвлечённые представления современной культуры и не понятия, но символы, которые «следует творить жизнью»<sup>10</sup>.

Можно наблюдать, как особо выразительные, волнующие народное сознание образы перекочёвывают из поэзии в живопись, в прозу, приобретая символическое значение. В качестве иллюстрации рассмотрим одно из образных воплощений ключевого для славянских языков концепта «дерево» на примере культурно-литературных коннотаций слова «дуб». Ещё с древних времён именно с дубом связывалось славянское предание о Мировом древе. В христианскую эпоху дуб среди деревьев выделяется особо, народ чувствовал его символическую соотнесённость с «Древом жизни», а значит, и с самим Христом<sup>11</sup>.

Необыкновенно проникновенен образ дуба, встречающийся в классической русской поэзии в начале XIX в. у А. Ф. Мерзлякова («Среди долины ровные, на гладкой высоте цветёт-растёт высокий дуб в могучей красоте»). Композиторы (в точности не известно кто) положили на музыку эти полнобившиеся людям слова, ставшие народной песней, а гениальное лермонтовское «Выхожу один я на дорогу...» как бы продолжило думу учителя поэта, воплощая мечту автора о том, чтобы, вечно зеленея, над ним склонялся и шумел богатырь — вечный дуб. Спустя несколько десятилетий Иван Шишкин напишет картину «Среди долины ровных», в которой перед нами предстаёт дуб-исполин в своей «могучей красоте» как утешитель, как желанная отрада в жаркий день для странствующей души. К этому моменту будет уже создана Л. Н. Толстым роман-эпопея «Война и мир» с её образом-символом дуба, ожившего весной и оживившего князя Андрея. Поневоле вспоминается и тургеневское прощальное письмо с просьбой поклониться его молодому дубу и родине, которую ему не суждено было больше никогда увидеть. Таким образом, исподволь символическая образность русской культуры готовит нас к восприятию библейского «мамврийского дуба», покрывшего своей сенью божественных странников, как христианского символа-архетипа дерева как защитника и ограды. При этом следует заметить, что направление постижения символа может быть и противоположным: не от литературно-культурного контекста к библейскому слову, но и, наоборот, от библейского либо гимнографического контекста к более близкому и понятному художественному слову. Оба пути дают почувствовать объёмность слова (от образа до символа) и его укоренённость в концепте — «семантическом зародыше слова»<sup>12</sup>.



## СВЯТОСТЬ И СТРАСТНОСТЬ В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*Е. В. Зимакова*

Интересно отметить, что после кончины титана польской поэзии XX в. Чеслава Милоша в некрологах и прощальных речах также часто появлялся образ древнего дуба с богатой густой кроной и уходящими в глубины матери-земли корнями. Таким образом, здесь мы имеем дело со словом, скрепляющим гумбольдтовские круги разных языков общей духовной оболочкой, зиждущейся на типологическом родстве концептов.

Отметим, кстати, что приведённые выше в качестве примера слова: «дорога» и «дерево» — существуют в культуре как единый цельный символ. Они так же неразделимы и взаимодополняются, как и их духовные сущности: «дороги» как «образа жизни по учению Христа»<sup>13</sup> для христианского сознания и «древа» как образа Христа и его воскресения. Таким образом, культурный контекст и, в частности, словесность приближают нас к пониманию логосной наполненности мира, создавая нужный фундамент для формирования христианского мировоззрения.

О. Павел Флоренский называл слово орудием или даже искрой души<sup>14</sup>. Действительно, слово можно считать той искрой, что призвана освятить глубины смысла, питающего духовную сферу языка. Историческая миссия славянства, в частности, и состоит в возвращении слову духовного статуса. Хочется верить, что логосное древо, насаженное на славянской почве солунскими братьями, принесёт новые плоды.

<sup>1</sup> Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. / Под ред. Г. В. Рамишвили. М.: Прогресс, 2000. С. 80.

<sup>2</sup> Колесов В. В. Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002. С. 119.

<sup>3</sup> Цит. по: Спиркин А. Г. Философия. М.: Гардарики, 2000. С. 196.

<sup>4</sup> Колесов В. В. Философия русского слова. С. 68.

<sup>5</sup> Велимирович Н., митр. Символы и сигналы. Кральево, 2003. С. VII.

<sup>6</sup> Ср.: Колесов В. В. Философия русского слова. С. 20.

<sup>7</sup> Добротолюбие. Ч. II, гл. 16.

<sup>8</sup> Шмеман А., прот. Воскресные беседы. М: Паломник, 1998. С. 224.

<sup>9</sup> Штейнберг А. З. Система свободы Достоевского. Париж, 1980. С. 27.

<sup>10</sup> Колесов В. В. Философия русского слова. С. 66.

<sup>11</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. Кн. 4. С. 82.

<sup>12</sup> Колесов В. В. Философия русского слова. С. 51.

<sup>13</sup> Феофилакт, архиепископ Болгарский, блаженный. Толкование на святое Евангелие от Луки. М., 1997. С. 67.

<sup>14</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. С. 225.

Христианская антропология как область религиозно-философского знания имеет свой особый взгляд на феномен человека. Человек со времён античности является объектом исследования философии и науки, и термин антропология впервые употребляется Аристотелем при изучении духовной жизни человека. Однако сам дух в древнегреческой философии понимался как Божественный Ум, к которому человек мог приобщиться через размышления и собственно философствование. Эта древнегреческая традиция понимания тождественности духовного и ментального начала пришла и на средневековый Запад, а позже была воспринята и философией Нового времени. В определённый период основной магистралью западной мысли стало развитие интеллекта в форме научного разума.

В Новое время постоянно уточнялись критерии научности, тогда же наметилась тенденция рассматривать духовное как нечто научно несостоятельное. Кроме того, для европейской культуры в известной мере характерна подмена духовного интеллектуальным. В ней преобладала тенденция любую духовную проблему рассматривать как интеллектуальную и решать её средствами разума, которые считались вполне самодостаточными. В таком контексте оформлялась антропология как наука о человеке в секулярном виде — как эмпирико-теоретическое знание о человеке. Процесс интеллектуализации духа на западе привёл к тому, что целый пласт человеческого в человеке: мир веры, воли, аффектов и страстей, ценностных ориентаций — был должным образом не учтён и недооценён.

Человек как существо сложное изучался в разных науках с разных сторон его практической деятельности и включённости в социум. Попытки дать определение сущности человека прошли путь от определения его как «суммы реакций на импульсы среды» к пониманию человека как «самоактуализирующейся целостности» (А. Г. Маслоу). Однако, по утверждению современных исследователей, до сих пор эта целостность сводилась лишь к «различному сочетанию структурных элементов»<sup>1</sup>.



Современные исследователи из разных областей науки всё чаще говорят о необходимости обретения именно целостного знания о человеке как самом сложном и многосоставном феномене, утверждая, что любое современное «человекознание должно являть собой систему знаний о биологической природе человека, о его внешних коммуникативных и деятельностных проявлениях, о его внутренних движущих силах — ценностях и смыслах — его ноэтическом измерении, духовной сущности»<sup>2</sup>. При этом отмечается, что интегративное знание о духовной природе человека для гуманитарных наук и для психологии является лишь перспективой исследования и днём завтрашним. Сегодня же этот важнейший дискурс остаётся практически не охваченным исследователями.

Христианская антропология предлагает глубокие ответы на не затронутые секулярной светской антропологией вопросы важнейших сторон человеческого бытия и имеет свою специфику.

Во-первых, христианская антропология неразрывно связана с христианской онтологией и включает её в себя как «тринитарное и христологическое богословие: первое утверждает христианскую концепцию бытия как «личного бытия-общения», бытия Святой Троицы, единосущного Бога в Трёх Лицах (Ипостасях); второе устанавливает отношение и связь человека с этим бытием»<sup>3</sup>. В этом смысле любое знание о Боге и о мире является одновременно и знанием о человеке.

Богочеловечество Христа впервые за всю мировую историю предлагает человеку новую мысль об его истинном высоком достоинстве, что позволяет Н. А. Бердяеву говорить о том, что «истинная антропология заключена уже в истинной христологии. Христологическое и антропологическое сознание во всем подобны друг другу»<sup>4</sup>.

Во-вторых, христианская антропология представлена в виде аскетики, т. е. в практическом аспекте, являющемся продолжением самой христологии и раскрывающем возможности самореализации человеческой личности в её бытийности.

Целью данной статьи является рассмотрение второго аспекта христианской антропологии — аскетического — и двух его основных смыслообразующих компонентов — святости и страстности.

Главной потребностью человеческого духа является непрестанное стремление к саморазвитию, самосовершенствованию всех сил

души, духа, тела, расширению пространства внутренней жизни как части поиска и утверждения истинного основания. Человек не может остановить в себе это стремление и внутренние процессы, связанные с ним. Быть неподвижным он не может, так как человек либо развивается, либо деградирует. Духовная стагнация, остановка духовной работы — это омертвление души. «Постоянное развитие и усовершенствование своих сил, как духа, так и души, и тела, через упражнение в добродетели служит необходимым условием к достижению прямого назначения человека»<sup>5</sup>.

Назначение же человека, по учению христианской антропологии, состоит в том, чтобы быть в единении с Богом самому и всю тварную природу одухотворить, привести к Богу. Это назначение человека в наиболее полной мере выполняют святые. Монашеская православная аскеза, таким образом, понимается как особая область творчества, где творцом является и сам подвижник, а материалом для творчества служит человеческая душа.

По словам св. Игнатия Брянчанинова, «человек не может не быть тем, чем он создан: он не может не быть домом, не быть жилищем, не быть сосудом. Не дано ему единственно пребывать с самим собой, вне общения: это ему неестественно. Он может быть с самим собой только при посредстве Божественной благодати, в присутствии ее, при действии ее: без нее он делается чуждым самому себе и подчиняется только преобладанию падших духов за произвольное устранение из себя благодати, за попрание цели Творца»<sup>6</sup>.

Аскетическая деятельность сродни архитектурному творчеству, так как её задачей является создание из собственной души храма Божьего. В Евангелии человек постоянно сравнивается с храмом, домом, жилищем, вместилищем. В этом и состоит смысл православной аскезы — в стремлении к единению с Богом, в обожении самого человека: «Христос Иисус стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим»<sup>7</sup>.

Каким образом становится возможным в христианском опыте достижение нужного для самосовершенствования духовного состояния? Для ответа на этот вопрос необходимо определить, какое состояние человека считается в христианстве нормальным. Норма в данном случае определяется не как нечто принадлежащее боль-

шинству, а как идеал, к которому необходимо вернуться. В этом кроется смысл христианского «самособирания личности».

По учению традиционной христианской антропологии человек является трёхсоставным существом, в котором выделяются тело — душа — дух, в обыденной жизни индивида находящиеся в постоянном антагонизме. Смысл «самособирания» состоит в снятии этого противоречия, возникшего в результате грехопадения прародителей.

Душа как образ и подобие Божье считается областью сердца и состоит из трёх уровней, соответствующих трём Ипостасям Святой Троицы: ум — Бог-Отец, слово — Иисус Христос, дух — Святой Дух. Бог «созда человека по *своему образу* и от своего три-солнечнаго Божества подобие тричислено дарова ему: *умъ, и слово и духъ животен*. И пребывает в человецех *умъ*, яко Отець слову; слово же исходит от него, яко Сынъ посылаемо; на нем же почитет Духъ, яко у коегождо человека изо усть слово без духа исходити не может, но духъ с словом исходит, *ум же началствует*»<sup>8</sup>.

«Сердечному уму» противопоставлен разум. В средневековом христианском мировоззрении существовало представление о том, что ум — духовная инстанция в человеке, имеющая своим средоточием сердце, управляющая разумом (мышлением, процессами анализа, синтеза, принятием решений...) Разум иерархически должен подчиняться уму, чтобы не быть своевольным: «Богъ же безначальный, создав человека, почти и (его), надо всем земным существом царем постави и (его), любя же в человеческом роде вся праведники, грешныя же милуя, хотя бо всех спасти и в *разум истинный* привести»<sup>9</sup>. Разум истинный — это божественный разум, т. е. разум, управляемый Богом, а не волею человека. «Обладая самовластием (свободой воли, выбора), человек и *сам* может управлять *своим* разумом. Но это уже не будет истинный разум, а склонный к ошибкам (после грехопадения — отпадения от Бога). Придти в *истинный разум* человек может только тогда, когда явит смирение. А для этого нужно отсечь собственную волю»<sup>10</sup>.

Душа человека сама по себе не имеет способности рефлексии, в этом плане разум является своеобразной точкой опоры, пространством, отражающим луч души, делающим индивида способным к самоанализу. В обыденной жизни человека все составные части его существа находятся в несобранном состоянии, а часто и в проти-

воречии друг другу. Мысли, чувства и желания в человеке не совпадают: думает он об одном, чувствует другое, а желает чего-то третьего, о чём порой даже не догадывается. Христианские авторы такое состояние личности называют расколотым, расщеплённым, некоторые же светские авторы, психологи и философы, говорят о том, что «нормальным» состоянием человека является «вялотекущая шизофрения» (Э. Фромм, К. Хорни и др.)

Существующая в христианской традиции практика аскетического самособирания личности нацелена на то, чтобы вернуть человеку утраченный образ и подобие Божье, перейти из расколотого состояния в целостное, обрести целомудрие и святость.

В результате самособирания личности в душе человека рождается *святость* — это особое состояние, при котором в личности духовность человека, его психика и физиология начинают существовать как единое целое, таким образом возникает гармония внутреннего мира индивида. *Гармония* же в христианстве понимается не линейно, как в восточных учениях, а как иерархически грамотно выстроенное внутреннее устройство человека, где духовная, душевная и телесная силы развиваются неодинаково и имеют строго определённое место: «Внемли себе, то есть внемли не тому, что твое и что около тебя, но единому себе; ибо иное — мы сами; иное — принадлежащее нам, а иное — что около нас. Душа и ум — это мы, поколику сотворены по образу Создавшего, тело и приобретаемые посредством него ощущения — это наше; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни...»<sup>11</sup>

Определению правильного места каждой из частей человеческого естества аскеты-мыслители придавали важное значение. Самособирание личности осуществляется ими со знанием первозданной природы человека и размышлениями о Замысле Божьем о нём. Св. Феофан Затворник даёт чёткие определения трём частям человеческого существа: «дух и душа и тело — Богооткровенное указание на состав естества человеческого. Как малый мир, человек совмещает в себе все виды жизни, проявившиеся в его предшественниках по лестнице творения. В нем есть и растительно-животная жизнь, и животное-душевная вместе с душевно-человеческой, и духовная, исключительно ему принадлежащая и его характеризующая. Их означают слова: тело, душа и дух. Тело — наш животное-расти-

тельный организм, со всеми его отправлениями и потребностями; душа — начало тех внутри нас сознательных явлений, кои начинаются чувственными восприятиями, влечениями и ощущениями и оканчиваются научными построениями, многообъятными начинаниями и предприятиями и произведениями вкуса; дух — орган Богообщения, Бога сознаящая, Бога ищущая и Богом живущая сила»<sup>12</sup>.

Дух — отличительная черта человека от всего остального живого мира. Дух характеризует отрешение от чувственного и стремление к общению с духовным миром и Богом. Душа же является частью той же нематериальной силы, только имеет иную цель — ведение дел земной жизни. К ней относятся чувства, эмоции и знания, а результатом деятельности души являются наука и искусство, политическое устройство, семья, практическая жизнь и т.д. Душа, по словам св. Григория Нисского, является чувственной областью в человеке и составляет середину между духовной и материальной частью. Целью души является посредничество с миром вещественным и подчинение чувственного духовному.

Дух же через общение с Богом должен одухотворить и душу, и тело. Так выстраивается вертикальная иерархия всего человеческого естества, где доминирует духовная деятельность, ей подчиняется душевная часть, через дух получающая благодать, а одухотворённой душе в свою очередь подчиняются телесные потребности человека, считающиеся низшими, но всё же естественными, как заложенные Богом. Приведение в такое состояние своего внутреннего человека и является целью самособирания личности подвижника.

У самособирания есть ещё и иная цель или сверхзадача, о которой говорится в аскетической науке, — это достижение не только внутренней гармонии и святости, но и освящение и гармонизация всего мира, не только личное обожение, но и всеобщее. «Чтобы быть причастным блаженству, все творение должно соединиться с Богом, погрузиться в Него. Этот великий «совет Божий» об обожении всего бытия, человек, содержащий в разных частях своего существа разные части мирового бытия, должен будет исполнить, прежде всего, в себе самом, через гармоничное соединение этих частей. Подчиняя низшие потребности высшим, тело — душе, душу — духу, а дух — Богу, он привел бы себя через посредство духа в единение с Богом и вместе установил бы соответствующую гармонию и частей мира,

объединив их так, что они представляли бы собой один благоустроенный организм»<sup>13</sup>. Осуществление данной сверхзадачи в определённой мере доступно святым, которые и реализуют этот замысел Творца о человеке всей своей жизнью и своим служением.

Святость не является понятием этическим, а исключительно духовным. Как полагают отцы церкви, она возникает в человеке в момент соединения двух волей, направленных друг к другу: с одной стороны — воли абсолютно свободного творчества Бога, дарующего человеку особую благодать, с другой — воли тварной свободы человека. Синергия — совместное действие Божественной благодати и человеческой воли — является непременным условием преобразования человека. Только в этот момент встречи двух волей в человеке происходит преобразование личности, поэтому только внешней чистоты жизни и внутреннего подвига недостаточно. Роль самого человека-подвижника в этом процессе не является определяющей.

Христианское самосовершенствование личности происходит за счёт постоянных трудов и подвигов, как духовных, так и физических, каковыми являются строгий пост, непрестанная молитва, бдение, труд. Однако эти подвиги сами по себе не являются самоцелью подвижника-аскета, а лишь средством для достижения перерождения человека, которое совершается благодатью Божьей. Сам христианский подвиг не может совершить такое перерождение, его значение заключается лишь в том, чтобы человек сделал себя открытым для воздействия на него Божьей благодати.

Архимандрит Софроний (Сахаров), подчёркивая это, определяет аскезу как свободно-разумный подвиг и борьбу за достижение христианского совершенства и уточняет: «но совершенство, мыслимое нами, не заключено в тварной природе человека и потому не может быть достигнуто простым развитием возможностей этой природы, взятой в самой себе, в своей ограниченности. Нет, совершенство наше лишь в Самом Боге и есть дар Святого Духа. Отсюда аскеза как таковая никогда у нас не становится целью; она лишь средство, лишь проявление нашей свободы и разумности на пути к стяжанию дара Божьего»<sup>14</sup>. Поэтому целью православной аскезы в конечном счёте является Сам Бог, в чём заключается её существенное отличие от восточных духовных практик, где целью является всё-таки человек.

Сущность синергии Божественной благодати и человеческой воли преп. Макарий Великий поясняет примером из обыденной жизни, сравнивая Бога с чадолюбивой матерью, а человека — с новорождённым младенцем: «Хотя младенец бессилен сам что-либо сделать и не может на своих ногах подойти к матери, однако же он, ища матери, движется, кричит и плачет. И мать сжаливается над ним; она рада, что дитя с таким усилием и воплем ищет ее. А так как младенец не может прийти к ней, то сама мать, преодолеваемая любовью к младенцу, за долгое его искание, подходит к нему и с большой нежностью берет, ласкает и кормит его. То же самое делает и человеколюбивый Бог с душою, которая приходит и ищет Его»<sup>15</sup>. Однако без человеческого усердия и интенции его воли в область Божественного получения дара благодати и достижение уровня святости происходит лишь в исключительных случаях, когда «Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим о Мне..» (Рим.10: 20)

Но та святость, которая приходит через аскетику, сопряжена с бесстрашием и является высшей степенью духовного самосовершенствования. Из состава самого слова видно, что *бесстрашие* — это отсутствие в человеке любых страстей, полная свобода от них. В православной аскетике разработана целая наука о страстях. Рассмотрим некоторые её аспекты.

Страсть в человеке обычно возникает не сразу, а развивается постепенно. По классификации преподобного Иоанна Лествичника, страсти делятся на два вида: телесные (чувственные) и духовные (помыслы сердца). И те, и другие возникают в человеке двумя путями. Во-первых, это цепочка: «прилог» — «сочетание» — «сосложение» — «пленение» — «борьба» — «страсть» (порок).

*Прилог* определяется как простое слово или какой-либо образ, возникающий в уме или сердце человека. Само по себе это явление не имеет никакого значения, если отвергается сразу, без промедления. В этом случае уже не происходит дальнейшее развитие. Но подвижник не всегда может заметить прилог или может недооценить его. В этом случае прилог в человеке развивается в сочетание.

*Сочетание* — это бесстрастное или уже страстное «собеседование» с явившимся образом. Оно оценивается уже как не безгрешное и, если не разорвать его, приводит к сосложению.

*Сосложение* — это согласие души с представившимся помыслом и услаждение им. Затем обычно следует *пленение* — насильственное и невольное увлечение сердца или продолжительное мысленное соединение с предметом. Эта стадия обычно перерастает в борьбу.

*Борьба* — это противостояние равных сил борющегося и нападающего, результатом которого может стать как победа, так и поражение. Если же человек в борьбе бывает побеждён, то в нём надолго воцаряется страсть.

*Страсть* в данном случае определяется как порок, привычка к которому сделала его уже почти природным свойством человека, очень непросто от него отъемлемым. В этом случае душа человеческая уже не по принуждению со стороны соблазна входит в общение с предметом страсти, но сама по доброй воле к нему стремится и проявляет активность. Именно поэтому так необходимо уничтожать страсть ещё даже до начала её развития, когда только появляются предпосылки к ней, т. е. в стадии прилога, когда это ещё может быть сделано безболезненно.

Второй путь возникновения страсти, который рассматривает Иоанн Лествичник, гораздо утончённее первого. Он определяется как *«набег мысли»*, который мгновенно, без времени, без образа, без слова представляет человеку страсть. Это очень тонкое явление, различить которое может только опытный подвижник<sup>16</sup>: «В плотской брани между духами злобы ни одного нет быстрее и неприметнее сего. Он одним тонким воспоминанием, без сочетания, без продолжения времени, неизъяснимым, а в некоторых даже неведомым образом, вдруг является своим присутствием в душе. Кто плачем успел постигнуть такую тонкость помысла, тот может нас научить: каким образом, одним оком, и простым взглядом, и осязанием руки, и слышанием песен, без всякой мысли и помысла душа может любодествовать страстно»<sup>17</sup>.

Под «страстным любодением души» подразумевается нечто совсем иное, чем любодение телесное или блуд. Душа человеческая, по учению Церкви, — невеста Христова, и любое отклонение её от Христа уже является блудом душевным. Так, например, преподобный Иоанн называет любодееми тех безмолвников, которые, «не дав разводную» унынию, начали безмолвствовать, потому что «соединение с этой страстию, в отношении безмолвия, считается блудом»<sup>18</sup>.



По классификации страстей, приведённой в «Лествице»<sup>19</sup>, первыми и главными страстями являются *объединение, сребролюбие, тщеславие*; пять последующих: *блуд, гнев, печаль, уныние, гордость*. Здесь же приводятся многочисленные советы для борьбы с ними. Борьба со страстями необходимо поэтапно, при этом ступенька за ступенькой поднимаясь по «духовной лестнице» к высотам Духа.

В «Лествице», «Добролюбии», в различных поучениях святых отцов церкви подробно описывается весь этот путь, все сложности, которые могут встретиться на нём, а также даются подробные определения и описания всех страстей (их свойств и отличий друг от друга) и добродетелей. Это очень сложная и тонкая наука, направленная на «врачевание» и «возрастание» души, на которую не мешало бы обратить внимание не только современным богословам, но и психологам, занимающимся научной деятельностью и практикой.

Итак, бесстрашие — результат крайне сложной духовной работы, борьбы с помыслами и страстями. Это такое состояние, при котором высшее духовное начало в человеке раскрывается полностью, находясь в котором человек уже абсолютно не зависит от жизни формы, а подчиняется только законам Духа. «Великолепие тверди суть звезды, а украшения бесстрастия — добродетели; ибо бесстрашие (— это)... *сердечное небо ума*, которое все коварства бесов считает за детские игрушки»<sup>20</sup>.

Бесстрашие — это не буддистская нирвана, не равнодушие ко всему, от человека вовсе не требуется, чтобы стремящийся к совершенству обезличивал себя через полное уничтожение своих эмоций и своей индивидуальности: «хороши бывают и страсти в руках ревнителей о добром и спасительном житии, когда, мудро отторгши их от плотского, употребляем их к стяжанию небесного; именно, когда возжелание соделываем стремительным движением духовного возжелания Божественных благ, сладостолбие — живительным радованием под действием восхищения ума Божественными дарами... Печаль — раскаянием, направленным на испаление настоящего зла, и, коротко сказать, когда страстями этими будем пользоваться к уничтожению или предотвращению настоящего или ожидаемого зла»<sup>21</sup>.

Таким образом, в данном случае понятием «страсть» обозначается некая духовная энергия, которая разумом может быть направ-

лена как на злое, так и на доброе. Естественные явления по сути своей нейтральны, но из-за неразумного их использования они могут привести человека ко злу: «Не пища зло, а чревоугодие, не деторождение, а блуд, не деньги, а сребролюбие, не слава, а тщеславие, а когда так, то в сущем нас нет ничего злого, кроме *злоупотребления*, которое случается от нерадения ума о возделании естества душевных сил и их добром направлении»<sup>22</sup>. По высказыванию блаженного Диадокха, «пользующийся целомудренно гневом по ревности к благочестию более одобрительным окажется на весах воздаяния, нежели тот, кто, по неподвижности ума, никогда не подвигается на гнев». Таким образом, бесстрашие — это вовсе не равнодушие ко всему, не безразличие и пассивность, но результат перевоспитания и очищения чувств сердца и движений мысли.

Бесстрашие имеет непосредственную связь с *безмолвием*, так как многие для достижения полного бесстрастия встают на этот путь. Это состояние делится на безмолвие души и безмолвие тела. Безмолвие тела определяется как благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных; безмолвие же души — как благочиние помыслов и «неокрадываемая мысль»: «Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удержать в пределах телесного дома (заключать силы душевные: ум, мысль и прочее неразвлеченные в теле, как в доме). *Подвиг редкий и удивительный*... Безмолвник тот, кто говорит: “*аз сплю, а сердце мое бдит*” (П. Песн. 5: 2)»<sup>23</sup>.

Общежитие монашеское при этом сравнивается с духовной прачечной, «стирающей всякую скверну и грубость и все безобразия души», а отшельничество, при котором практикуется безмолвие, называется уже «красильнею», как уже более высокий этап духовного развития. Поэтому очень немногим рекомендуется вставать на этот путь, «чтобы не дойти... до исступления ума, и только»<sup>24</sup>.

С одной стороны, «недугующий душевной страстию (возношением, лицемерием, памятозлбием) и покушающийся на безмолвие подобен тому, кто соскочил с корабля в море, и думает безбедно достигнуть берега на доске». Но с другой стороны: «Тем, которые борются с телесной похотию, в свое время прилично бывает безмолвие, *если они только имеют наставника*»<sup>25</sup>. Таким образом, безмолвие души и тела — и результат бесстрастия, и средство его достижения.



Бесстрастие как результат победы над помыслами ведёт к «безмолвию ума»: «Безмолвие есть состояние ума, не стяжаемого помыслами, тишина свободы от страстей и отрады душевной, стояние сердца в Боге нетревожимое, светлое созерцание, ведение Божиих тайн, словно премудрости из чистого ума, беседа Божия, неусыпное око, молитва умная, беструдный в великих трудах покой и, наконец, единение и совокупление с Богом»<sup>26</sup>. Поэтому человек, даже покинув своё уединение, может оставаться в этом состоянии.

«Безмолвие ума» является целью православной аскезы, которая достигается благодаря *непрестанной молитве*. Учению о непрестанной молитве Иисусовой в православной аскетической науке отводится центральное место. В результате разработок этого учения в христианстве возникали целые течения, как, например, исихазм. Старец Силуан Афонский определяет «безмолвие ума» через молитву как «хранение сердца от всякого постороннего помысла посредством внутреннего умного внимания, чтобы, устранив всякое чуждое влияние, достигнуть предстояния Богу в чистой молитве»<sup>27</sup>.

Молитва — это обращение к Богу как своему Отцу и Создателю, Творцу и Царю небесному. Как общение с царями и правителями земными происходит по определённым правилам и с соблюдения установленного этикета, так и обращение к Небесному Владыке имеет некие законы, разработанные веками христианскими молитвенниками: «Все в нашем подвиге сводится к исканию слияния нашей воли и нашей жизни с волею и жизнью Самого Бога. Выражается это и достигается, главным образом, в молитве, и потому молитва есть вершина всех аскетических деланий; она есть центр, от которого всякое иное действие черпает свои силу и утверждение»<sup>28</sup>.

В молитве культура православного аскетизма раскрывается наиболее полным образом и достигает своего совершенства. Она является путём для вхождения человека в Божественное бытие. Лишь в молитве человек может обозначить направленность своей воли к Богу и призвать Божью волю на встречу. Как уже отмечалось, в момент совпадения двух воль — Божьей и человеческой — и происходят истинные со-бытия нашей жизни, когда бытие человека приобщается Божественному бытию. Такие моменты наполняют жизнь истинным смыслом.

Молитва бывает очень разной по форме и по содержанию, но наиболее совершенной считается «чистая молитва», достичь которую возможно лишь в монашеском «отречении от мира». Молитва понимается аскетами как высочайшее творчество, совпадающее с основными этапами нормального развития духа:

- 1 – движение ума (как части души) во вне,
- 2 – возвращение ума к самому себе,
- 3 – движение ума к Богу.

В соответствии с этим в православной аскетике выделяются три основных образа молитвы:

- 1 – воображение, соответствующее поэтическому творчеству;
- 2 – размышление, соответствующее интеллектуальному богословию;
- 3 – погружение в созерцание, соединением ума с сердцем. Свойством такой молитвы является прекращение действия воображения и освобождение ума от любого образа.

Первые два типа молитвы не являются совершенными, хотя и допускаются в определённой степени и на определённых этапах саморазвития личности. В данном случае к молитве может приравниваться и чтение псалмов, Евангелия, пение духовных песен, способствующих размышлению о Боге, чтение духовной литературы, любая интеллектуальная и сердечная деятельность, способствующая направлению ума и сердца к Богу.

Так, старец XX в. Николай Гурьянов поощрял чтение духовных стихотворений у своих духовных учеников, издал сборник духовных песен «Слово жизни». Как свидетельствует протоиерей Георгий (Ушаков) и многие другие очевидцы, «домашнее пение духовных стихов отец Николай считал прекрасным духовным упражнением для народа»<sup>29</sup>. В сборнике воспоминаний паломников, посещавших старца, даже описан такой случай, когда о. Николай утешил женщину, посетовавшую на то, что она накануне не читала вечерние молитвы потому, что всю ночь провела за чтением сборника духовных стихов. Старец на это ей ответил, что на самом деле она помолилась и что такое времяпрепровождение заменило ей и вечернее, и утреннее правило. Так разнообразна бывает молитва.

Однако совершенным образом молитвы считается «молитва чистая». Это третий образ молитвы, считающийся истинным и нор-

мальным состоянием человеческого духа. Ум, соединившись с сердцем, пребывает в таком состоянии, которое позволяет ему видеть всякое движение в сфере подсознания, любое приближение «помысла» (прилог) и не пускать его в сердце. «Молящийся ум не мыслит, то есть не рассуждает, но живет. Действие молящегося ума не есть оперирование отвлеченными понятиями, а *соучастие в бытии*. Ум, истинно молящийся, имеет дело не с категориями рационального мышления, а с категориями качественно иными, и этот иной род категорий — есть само бытие в его действительности, не укладывающиеся в узкие рамки отвлеченных понятий»<sup>30</sup>.

Такое знание «молящегося ума» есть со-бытие, результат бесстрастия и безмолвия. Это молитвенное состояние становится возможным благодаря изначальной способности духовной реальности, которая состоит в «возможности духовного сущего «соприсутствовать» иному сущему»<sup>31</sup>, в данном случае — Богу.

Бесстрастие в эмпирическом плане является идеалом, в онтологическом — идеал находится за пределами земного бытия в области трансцендентного. Обращённость в область трансцендентного даёт постоянный *импульс к творчеству*, дальнейшему развитию и само-совершенствованию.

Святые существуют уже вне пространства и времени, в вечности. В христианской онтологии вечность и время рассматриваются как два различных образа бытия. Время и пространство — образ тварного бытия, непрестанно творимого Богом из ничего. Вечность — это образ Божественного бытия, к которому не относятся обычные понятия протяжения и последовательности. «Вечность — единый, непротяженный, непостижимой полноты акт Божественного бытия, которое, будучи надмирным, непротяженно объемлет все протяженности мира. Вечный по существу — Единый Бог. Вечность не есть нечто отвлеченное или отдельно сущее, но сам Бог в Своем бытии»<sup>32</sup>. Поскольку святые — в Боге, постольку их экзистенция принадлежит вечности. Из житийной литературы видно, что многие святые периодически переживали этот «опыт вечности», на какое-то время бытийно и реально вводились в вечную жизнь.

Святой является личностью, достигшей внутренней свободы (насколько это возможно человеку). Благодаря этому он обладает культуросозидающей способностью, которая выражается в «само-

собирании» собственной личности и личности «другого», что ведёт к онтологической общности бытия, возможной лишь на основе любви. Абсолютной Любовью, по учению христианских философов и богословов, является Бог. Он объемлет всё своё творение и, давая в определённой мере человеку познать эту Любовь действительно, открывает ему путь к полноте бытия. Воспринимая другого человека как врага, личность выпадает из Божественной полноты, становится урезанной в своем бытии.

Святой ощущает весь мир как целостное бытие, включаемое в личное бытие каждого человека, по смыслу второй заповеди: «Возлюби ближнего, как самого себя». При этом всё зло, происходящее в мире, воспринимается им как своё собственное. «Каждая человеческая личность-ипостась, созданная по образу абсолютных Божественных Ипостасей, способна вместить в себе полноту всечеловеческого бытия, как каждая Божественная Ипостась является носителем всей полноты Божеского бытия»<sup>33</sup>. Следствием такого самоощущения святого является его молитва за весь мир, таким образом, личная святость становится феноменом космического масштаба, в котором снимаются не только внутренние противоречия, но и внешние, происходит единение мира.

<sup>1</sup> Климова С. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб.: Алетейя, 2004. С. 7.

<sup>2</sup> Шеховцова Л. Ф. Христианское мировоззрение как основа консультирования и психотерапии. СПб.: Издание храма Воскресения Христова (у Варшавского вокзала), Общество православных психологов Санкт-Петербурга, 2009. С. 6.

<sup>3</sup> Хоружий С. С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека. Библиотека Веб-Центра «Омега», 2000. С. 2.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Философия свободного духа. М., 1994. С. 144.

<sup>5</sup> Вадим Коржевский, иерей. Пропедевтика аскетике. Компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004. С. 232.

<sup>6</sup> Там же. С. 233.

<sup>7</sup> Иринеи Лионский. Против ересей. Книга III, глава X, стих 2. URL: [http://mystudies.narod.ru/library/i/irenaeus/adv\\_haer.htm](http://mystudies.narod.ru/library/i/irenaeus/adv_haer.htm) (дата обращения 15.08.2010).

<sup>8</sup> Повесть о Петре и Февронии Муромских // Древнерусская литература. М.: Школа-Пресс, 1993. С. 201–202.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Ужанков А. Н. Повесть о Петре и Февронии Муромских. Герменевтический опыт медленного чтения. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=5134> (дата обращения 23.07.2010).

<sup>11</sup> *Св. Василий Великий*. Творения. Ч. 4. Беседа 3. М., 1993. С. 34.

<sup>12</sup> Цит. по: *Вадим Коржневский*, иерей. Пропедевтика аскетике. С. 43.

<sup>13</sup> Там же. С. 237.

<sup>14</sup> Цит. по: Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев / Сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. М.: Совет РПЦ, 2006. С. 38.

<sup>15</sup> Цит. по: *Иванов М. С.* Благодать // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. V. С. 305.

<sup>16</sup> *Иоанн Лествичник*. Лествица или скрижали духовные. Слово 15, стих 73. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/ioann11/Main.htm> (дата обращения 26.09.2010).

<sup>17</sup> Там же. Слово 15, стих 74.

<sup>18</sup> Там же. Слово 27, стих 29.

<sup>19</sup> Там же. Слово 26.

<sup>20</sup> Там же. Слово 29, стих 4, 2.

<sup>21</sup> Добротолюбие. В 5т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3. С. 258.

<sup>22</sup> Там же. С. 196.

<sup>23</sup> *Иоанн Лествичник*. Лествица или скрижали духовные. Слово 27; стих 2–6, 18.

<sup>24</sup> Там же. Слово 26, стих 170.

<sup>25</sup> Там же. Слово 27, стих 13.

<sup>26</sup> Добротолюбие. Т. 5. С. 90.

<sup>27</sup> Старец Силуан Афонский. М.: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1996. С. 120.

<sup>28</sup> *Архиепископ Софроний (Сахаров)*. Цит. по: Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев / Сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. М.: Совет РПЦ, 2006. С. 39.

<sup>29</sup> Воспоминания о старце Николае Гурьянове / Сост. Г. П. Чинякова. М.: Ковчег, 2007. С. 37.

<sup>30</sup> Старец Силуан Афонский. М.: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1996. С. 97.

<sup>31</sup> *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 94.

<sup>32</sup> Старец Силуан Афонский. С. 128.

<sup>33</sup> Там же. С. 112.

Связи И. А. Гончарова со славянской идеей и славянским миром обычно не акцентируются: писателя всегда считали скорее западником, чем славянофилом. Действительно, Гончаров никогда не высказывался в духе славянофильских идей. Владея английским, французским, немецким, древними языками, Гончаров как художник тяготел к традициям европейской культуры. Несмотря на многие разногласия с либеральным лагерем, Гончаров на долгие годы оказался связанным с кругом журнала М. М. Стасюлевича «Вестник Европы». Судя по некоторым его высказываниям в «Необыкновенной истории», романист считал образцовой английскую демократию. Казалось бы, можно сделать однозначный вывод о том, что Гончаров — несомненный и абсолютный продукт европейского Просвещения<sup>1</sup>. И всё-таки дело не так просто. Против однозначного восприятия писателя как западника и либерала протестует прежде всего гениальный образ Обломова и с изумительной любовью написанная Гончаровым Россия, русская природа, русские люди, на которых он смотрит то с мягким юмором, то с восхищением.

Проблема «Гончаров и славянство» в настоящей статье затрагивается пока ещё в очень узких границах. Глубокая её разработка потребовала бы значительной поисковой работы и расширения фактологической базы. Тем не менее попытаемся наметить хотя бы некоторые аспекты темы.

Славянский мир как таковой Гончарову начал открываться в университете, где он учился на историко-филологическом факультете. В своих университетских воспоминаниях он пишет: «Личный состав наших профессоров был очень удачный, с малыми, едва заметными исключениями. Первым считали мы — и по старшинству лет и по достоинствам — помянутого декана, М. Т. Каченовского. Это был тонкий, аналитический ум, скептик в вопросах науки и отчасти, кажется, во всем. При этом — строго справедливый и честный человек. Он читал русскую историю и статистику; но у него была масса познаний по всем частям. Он знал древние и новые языки, иностранные литературы, но особенно обширны были его

познания в истории и во всем, что входит в ее сферу — археология и проч. Любимая его часть в истории была этнография. Особенную симпатию он питал к польским историкам (сам он был родом из Малороссии и выказывал явное расположение к своим землякам) и летописцам. И томил же он нас подробностями происхождения одних народов и племен от других! До сих пор иногда будто слышишь его рассказы о разветвлениях народов, более всего — о финских племенах, далее о печенегах, о половцах, о торках, берендеях, черных клобуках, о том, что северные и южные славяне — никак не одно, а два различные племени, сошедшие с противоположных сторон, с севера и с юга, и т. д.

Когда он касался последнего излюбленного им вопроса о различии происхождения северных и южных русинов или вообще какого-нибудь спорного в истории вопроса, щеки его, обыкновенно бледные, загорались алым румянцем и глаза блистали сквозь очки, а в голосе слышался задор прежнего редактора “Вестника Европы”. Он мысленно видел перед собою своих ученых противников и поражал их стрелами своего неумолимого анализа».

В 1840-е гг. Гончаров переживает искушение западничеством — прежде всего в кружке В. Г. Белинского. Программу Белинского воспроизводит Ф. М. Достоевский: «Я уже в 1846 году был посвящен во всю правду этого грядущего “обновления мира” и во всю *святость* будущего коммунистического общества Белинским. Все эти убеждения о безнравственности самых оснований (христианских) современного общества, о безнравственности религии, семейства; о безнравственности права собственности; все эти идеи об уничтожении национальностей во имя всеобщего братства людей, о презрении к отечеству, как к тормозу во всеобщем развитии...»<sup>2</sup> Атмосферу западничества отрицания всего и вся встречал каждый, приходивший в кружок Белинского. Ученик Гончарова, будущий поэт Аполлон Майков также почувствовал определенное влияние идей Белинского, но, в отличие от Достоевского, сумел удержаться в рамках традиционных ценностей: «...западничество дохнуло всею своею силой и охватило, конечно, и меня, но не вполне, и вот почему: потому что матушка моя, как москвичка, выписывала “Москвитянин” Погодина; а в нем другое веяние, а главное, что меня в нем пленило, — это открытие славянского мира...»<sup>3</sup> Гончаров был взрослее

своего ученика и более сдержанно воспринял страстную проповедь Белинского.

Случилось так, что Гончаров вынужден был как цензор знакомиться со славянофильскими идеями и так или иначе реагировать на них. Видный славянофил, поэт и публицист И. С. Аксаков ряд лет являлся издателем московских газет славянофильского направления: «Парус» (1859), «День» (1861–1865) «Москва» (1867–1868), «Москвич» (1867–1868), «Русь» (1880–1886). Гончарову-цензору было поручено просматривать материалы газеты «День». И. С. Аксаков ко времени издания газеты «День» пережил определенную идейную эволюцию и отстаивал устоявшиеся славянофильские антиномии. Аксаков противопоставлял бездуховному Западу православную Россию, государству — народ, политике — общественный быт, юридическому разрешению конфликтов — нравственное, революциям — «воспитание общества». В этой славянофильской программе далеко не всё было чуждо Гончарову. В частности, его не могло не привлекать в славянофильской программе требование полной свободы мнений, в том числе религиозных. Характерно, что 4 мая 1864 г. он составляет цензорский отзыв о статье И. С. Аксакова «Письма из отечества», опубликованной в № 16 газеты «День» (псевдоним «Касьянов»): Гончаров высказался о статье в целом неодобрительно, однако подробно изложил основную мысль Аксакова, который старался доказать, что попытка создать официальную религию путём принуждения может только породить вредное отношение к церкви<sup>4</sup>. Напомним, что и сам Гончаров в «Необыкновенной истории» (1874) писал в том же духе, протестуя против официальной религиозности. Писатель с горечью замечал: «За мной стали усиленно следить... В самом ли деле я религиозен, или хожу в церковь так, чтоб показать... что? Кому? Теперь при религиозном индифферентизме, светские выгоды, напротив, требуют почти, чтоб скрывать религиозность, которую вся передовая часть общества считает за тупоумие? Следовательно, перед кем же мне играть роль? Перед властью? Но и та, пользуясь способностями и услугами разных деятелей, теперь не следит за тем, религиозны ли они, ходят ли в церковь, говеют ли? И хорошо делает, потому что в деле религии свобода нужнее, нежели где-нибудь»<sup>5</sup>.



Разумеется, Гончаров был далёк от мысли радикально противопоставлять Россию и Запад, как это делали славянофилы. В целом, его настроение в отношении радикальных идей (в том числе, вероятно, и славянофильства и западничества, а не только нигилизма) определяется фразой из письма к Е. П. Майковой от 16 мая 1866 г.: «Молоды мы, и как молодой народ, до глупости впечатлительны и увлекаемся до самопожертвования»<sup>6</sup>. Романист не противопоставлял религию прогрессу, он не считал, что Россия должна идти путём Запада, но настаивал на искоренении шапкозакидательских настроений и на перенесении на русскую почву всего лучшего, что есть на Западе. Общий тон гончаровских размышлений о России определяется его представлением о ней как о стране огромных, но ещё не разработанных возможностей. По мнению писателя, Россия ещё только входит в европейскую цивилизацию. Гончаров рад приветствовать все те внутренние силы, которые способствуют продвижению России к цивилизованной жизни, и, наоборот, осуждает «застой, сон, неподвижность»<sup>7</sup>. В этом смысле в национальном характере его интересует определённая доминанта: способность человека быть работником, преобразователем жизни. Об этой доминанте он упоминает в статье «Лучше поздно, чем никогда», говоря об образе Штольца и о роли, «какую играли и играют до сих пор в русской жизни и немецкий элемент и немцы. Еще доселе они у нас учителя, профессора, механики, инженеры, техники по всем частям. Лучшие и богатые отрасли промышленности, торговых и других предприятий в их руках. Это, конечно, досадно, но справедливо... Отрицать полезность этого притока постороннего элемента к русской жизни — и несправедливо, и нельзя. Они вносят во все роды и виды деятельности прежде всего свое терпение, perseverance (настойчивость) своей расы, а затем и много других качеств...» (VIII. 81). В письме к Великому князю Константину Константиновичу Романову Гончаров дополняет свои суждения: «Они... научат русских, нас, своим, в самом деле завидным племенным качествам, недостающим славянским расам — это perseverance во всяком деле... и систематичности. Вооружась этими качествами, мы тогда, и только тогда, покажем, какими природными силами и какими богатствами обладает Россия! Другому пока нам у остзейских культурхеров учиться нечему и занять ничего не приходится»<sup>8</sup>.

В статье «Лучше поздно, чем никогда» Гончаров писал: «Но меня упрекали..., отчего немца, а не русского поставил я в противоположность Обломову?.. Особенно, кажется славянофилы — и за нелестный образ Обломова и всего более за немца — не хотели меня, так сказать, знать. Покойный Ф. Тютчев однажды ласково... упрекая меня, спросил, “зачем я взял Штольца!” Я повинился в ошибке, сказав, что сделал это случайно: под руку, мол, подвернулся! Между тем, кажется, помимо моей воли — тут ошибки собственно не было...» Это драматичное по духу обращение к «немецкому элементу» выказывает в авторе «Обломова» несомненного патриота, чрезвычайно трезво и с неподдельной любовью размышляющего о перспективах русской жизни и преодолении её возможных «обрывов».

Но славянофилами, к сожалению, это не было понято. 20 мая 1859 г. романист в письме к своему другу И. И. Лъховскому, очевидно зная реакцию славянофилов непонаслышке, предположил: «Обломов, по выходе всех частей, произвел такое действие, какого ни Вы, ни я не ожидали. Увлечение Ваше повторилось, но гораздо сильнее, в публике. Даже люди, мало расположенные ко мне, и те разделили впечатление. Оно огромно и единодушно... Конечно, когда жар спадет, начнут и ругаться, особенно в Москве, хотя там же страстно приветствовали первые две части. Но там живут славянофилы, а Штолец — немец. Кстати, один из главных славянофилов, старик Аксаков, умер».<sup>9</sup> Гончаров как в воду глядел. И. С. Аксаков в письме к М. Ф. Де Пуле от 6 июля 1859 г. так отозвался об Илье Обломове: «Вы называете Обломова поэтической превосходной натурой, “поэтом — народным”. Разве дворянским? Вы не объясняете нигде, что именно поэтического в этой натуре? Что общего между Обломовым и народными песнями, напр<имер>, “Вниз по матушке, по Волге”? Звучит ли этот бодрый мотив в натуре Обломова? Нисколько. Он возрос не на народной, а на искаженной дворянской почве... Он чует что-то...»<sup>10</sup> И. С. Аксаков ограничил народность одним лишь «бодрым мотивом». Его восприятие гениального образа оказалось явно ошибочным. Гораздо ближе к истине был в оценке народности Обломова Ф. М. Достоевский: «Вспомните Обломова, вспомните “Дворянское гнездо” Тургенева. Тут, конечно, не народ, но все, что в этих типах Гончарова и Тургенева вековечно и прекрасно, — все это от того, что они в них соприкоснулись



с народом; это соприкосновение с народом придало им необычайные силы. Они заимствовали у него его простодушие, чистоту, кротость, широкость ума и незлобие, в противоположность всему изломанному, фальшивому, наносному и рабски заимствованному»<sup>11</sup>.

Узкая партийность и её категоричные требования не позволили славянофилам разглядеть в Гончарове идейно близкую личность, человека мудрого, широкого, истинного патриота, русского без «русачества». Сам Гончаров относился к славянофилам куда более терпимо, чем они к нему. Лишь в нескольких эпизодах с газетой «День» можно увидеть вмешательство цензора Гончарова и его требование приостановить опубликование того или иного материала<sup>12</sup>. В 1864 г., составляя ведомость рассмотренных периодических изданий за вторую половину 1863 г., Гончаров высказывает наиболее развёрнутый отзыв о славянофильской газете «День». Гончаров явно выводит газету И. С. Аксакова из-под цензурных репрессий своим отзывом. По его мнению, «газета “День” представляет неосторожностью и опрометчивостью много беспокойства цензуре, но ничего вредного в направлении не имеет»<sup>13</sup>. Имя самого И. С. Аксакова как художника Гончаров упоминает с пиететом в письме к графине С. А. Толстой от 20 января 1876 г. Помимо упоминания Аксакова, письмо это определённым образом отражает интерес самого Гончарова к славянскому вопросу, поэтому позволим себе привести из него большой фрагмент: «Вы передали мне, Графиня, в прошлом году, что Е<е> И<мператорское> В<ысочество> Мария Александровна благосклонно приняла представленную мною “Складчину” — и этим Вы сотворили мне великое удовольствие. Не поможете ли Вы мне сделать то же самое и теперь с “Братской помощью”<sup>14</sup> в пользу Славян, т.е. представить и ее в прилагаемом экземпляре, Ее Высочеству? В книге нет моего имени, следовательно, я беру смелость напоминать не о себе, а о русской литературе — и этим, по-своему, как могу, удовлетворяю собственному чувству признательности за личное, оказанное мне драгоценное внимание... В “Братской помощи” если не все прекрасно и достойно внимания Великой Княгини, то, по крайней мере, все ново. Между прочим, есть и громкие имена: Майкова, гр. А. Толстого, Бенедиктова, Аксакова и другие»<sup>15</sup>.

В 1869 г. вышла книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», которая сыграла значительную роль в формировании панславист-

ской идеи. Одним из аспектов панславизма является мысль, что Россия должна объединить единокровных братьев-славян. Славяне перед лицом общих угроз, исходящих с Запада, должны образовать могучий союз во главе с Русью. Интересно, что Гончаров оказался вовсе не чужд панславянской идее. Вернее сказать, он соприкасается с нею. Гончаров не задумывается о вопросах славянского братства, но упоминает о возможном в будущем главенстве России среди славянских государств по праву великого государства, которого, по его мнению, пока нет. Следует обратить внимание на то, что автор «Обломова» цель своего писательства определял как содействие общей работе всей русской нации для возникновения поистине великой России. Этот высокий пафос Гончарова, его мечта о великой России выразились в очерке «Литературный вечер». В «Литературном вечере» по этому поводу высказывается старик Чешнев, развивающий в данном случае взгляды самого автора: «Народность, или, скажем лучше, национальность — не в одном языке выражается... Она в духе единения мысли, чувств, в совокупности всех сил русской жизни». Это «единение», по Гончарову, захватывает всех — «от царя до пахаря и солдата». «Перед вами, — продолжает Чешнев, — уже не графы, князья, военные или статские, не мещане или мужики — а одна великая, будто из несокрушимой меди вылитая статуя — Россия!» Правда, Гончаров не имеет даже приблизительной программы переустройства общества для достижения поставленной задачи. Он лишь говорит о «прогессе», который мыслится им в конечном итоге как возможность и необходимость «каждому народу переработать все соки своей жизни, извлечь из нее все силы, все качества и дары, какими он наделен, и принести эти национальные дары в общечеловеческий капитал! Чем сильнее народ, тем богаче будет этот вклад и тем глубже и заметнее будет та черта, которую он прибавит к всемирному образу человеческого бытия». Панславизм для Гончарова открывается не в политическом, но в творчески-цивилизаторском аспекте. «Примериваясь» к популярной в это время идее, Гончаров смотрит на неё, как всегда, трезво и прагматично. Он прежде всего выделяет не проблему политических или военных союзов, но проблему творческого труда всей нации — от царя до пахаря.

Впрочем, однажды у писателя промелькнули слова о России как главе славянских народов. В письме к С. А. Толстой от 11 ноября

1870 г. он заметил: «Никогда Россия, говоря по-французски и по-английски, не займет следующего ей места, то есть центра и главы славянских народов...» (VIII. 436-437). В упомянутом письме он говорит о том, что пока Россия вносит свой вклад в общечеловеческое развитие «через национальность» — «как-то вяло и лениво». Не представляя конкретно, в чём выразится участие русского народа в общечеловеческом прогрессе, в движении к «этому общему идеалу человеческого конечного здания», художник в то же время чётко сформулировал те условия, которые делают это участие реальной возможностью. Он пишет о том, что необходимо иметь развитую «русскую науку, свое искусство, свою деятельность» (VIII. 437). Гончаров хочет видеть свою родину сильным, самостоятельным государством, способным конкурировать с сильными державами, а это уже даст России «ту моральную силу, какую имеют Англия, Франция, Германия, Италия и имели по очереди все старые государства!» Он считает, что пока такие условия не созданы: «У нас не заговорила еще своя, русская наука, свое искусство, своя деятельность!» (VIII. 437).

В основу своих мечтаний о сильной России писатель положил мысль о необходимости подвижнического, упорного «цивилизаторского» труда. Яснее всего это как раз и выражено во «Фрегате “Паллада”», в «сибирских» главах этой книги. Путешествие заставило Гончарова много и напряжённо размышлять над ролью России в процессе творческого обновления общечеловеческой жизни. Сибирь увидена им в масштабном контексте всемирного движения к «цивилизации». Побывав в Европе, Африке и Азии, писатель всюду наблюдал оживление, вносимое в жизнь «деловым англичанином». Его размышления о преобразующем труде русского подвижника в Сибири потому и оказываются столь философскими по духу, что за ними постоянно ощущается всемирный «контекст». В главе «Из Якутска», например, автор пишет: «Несмотря, однако ж, на продолжительность зимы, на лютость стужи, как все шевелится здесь, в краю! Я теперь живой, заезжий свидетель того химически-исторического процесса, в котором пустыни превращаются в жилые места, дикари возводятся в чин человека, религия и цивилизация борются с дикостью и вызывают к жизни спящие силы» (III. 379). Развитие цивилизации в Сибири писатель-путешественник рассматривает

как национально самобытный вариант «прогресса», подчёркивая различия с «цивилизаторской» деятельностью англичан и американцев, представляющих западноевропейские католические и протестантские государства. Он прямо говорит о «русском, самобытном примере цивилизации, которому не худо бы поучиться некоторым европейским судам, плавающим от Ост-Индии до Китая и обратно» (III. 387). Таким образом, Гончаров даёт свой конкретный ответ на панславистский запрос о роли славянских народов и России в выработке своего типа цивилизации. Гончаров отталкивается от идеи панславизма, но подходит к ней, в отличие от славянофилов, со стороны прагматического и творческого труда. Проблема же единства славянских народов при главенстве России решается здесь для Гончарова сама собой.

<sup>1</sup> На этой идее целиком построена серьёзная, но не лишённая тенденции монография Е. А. Краснощековой «Гончаров. Мир творчества» (СПб., 1997).

<sup>2</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972–1988. Т. 21. С. 131.

<sup>3</sup> *Аполлон Николаевич Майков.* 1821–1897. Биографический очерк. С. 44–45.

<sup>4</sup> *Алексеев А. Д.* Летопись жизни и творчества И. А. Гончарова. М.–Л., 1960. С. 138.

<sup>5</sup> *Гончаров И. А.* Собр. соч. В 8 т. М., 1980. Т. 7. С. 338.

<sup>6</sup> И. А. Гончаров. Новые материалы и исследования. Литературное наследство. М., 2000. Т. 102. С. 396.

<sup>7</sup> *Гончаров И. А.* Собр. соч. В 8 т. М., 1952–1955. Т. 8. С. 80. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте.

<sup>8</sup> И. А. Гончаров в неизданных письмах, дневниках и воспоминаниях современников (Публикация Н. Г. Розенблюма) // Русская литература. СПб., 1969. № 1. С. 165–166.

<sup>9</sup> Сергей Тимофеевич Аксаков умер 30 апреля / 12 мая 1859 г. в Уфе, но похоронен был в Москве, в Симоновом монастыре.

<sup>10</sup> И. А. Гончаров в неизданных письмах, дневниках и воспоминаниях современников. С. 165–166.

<sup>11</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1981. Т. 22. С. 44.

<sup>12</sup> Так случилось, например, с поэмой польского писателя Зигмунда Краиньского «Легенда».

<sup>13</sup> Цит. по: *Алексеев А. Д.* Летопись жизни и творчества И. А. Гончарова. С. 133.

<sup>14</sup> Речь идёт о литературном сборнике, вышедшем в пользу сербов: «Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцоговины». СПб., 1876.

<sup>15</sup> И. А. Гончаров. Новые материалы и исследования. С. 417.

## РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИСКУССТВА В ПРОСТРАНСТВЕ СОВЕТСКОГО МУЗЕЯ: СТРАТЕГИЯ И ПРАКТИКИ 1930-х гг.

*Т. Ю. Юренева*

Среди культурных институций музей занимает важное место, поскольку в его пространстве актуализируется социокультурный опыт и происходит формирование личности, в ходе которого встречаются общество и культура. Они придают этому процессу двусторонний характер — одновременно и социализации, и инкультурации индивида, который приобщается к нормативно-ценностным системам, получает знания, развивает свои способности. Ведь в музее предметы, в том числе и произведения искусства, превращаются в документальное свидетельство, знак, символ конкретного факта, события, явления или процесса, становясь объектом не только познавательного, но и аксиологического отношения. С помощью специальной методики показа, различных художественных и технических средств их можно наделять новыми смыслами и задавать определённый алгоритм восприятия. Общие стратегии и конкретные практики музейной репрезентации всегда детерминированы потребностями не только культуры, но и общества. В этой связи весьма интересен и показательный опыт советского музея в разные периоды его истории.

Провозгласив курс на созидание основ коммунистического общества, партия большевиков выдвинула программу преобразования на новых началах всех сфер жизни страны — экономической, социальной, политической, духовной. Но ни в многочисленных трудах В. И. Ленина, ни в программных документах возглавляемой им партии мы не найдём прямого ответа на вопрос о том, какая роль отводилась искусству и музеям в культурной жизни России послеоктябрьского периода. «У Ленина было очень мало времени в течение его жизни сколько-нибудь пристально заняться искусством, он всегда называл себя в этом отношении профаном, и так как ему всегда был чужд и ненавистен дилетантизм, то он не любил высказываться об искусстве», — писал нарком просвещения А. В. Луначарский<sup>1</sup>.

Н. К. Крупская на встрече с музейными работниками в 1936 г. вспоминала: «Ильич вообще не любил музеи, художественных вы-

ставок. Помню, мы ходили в Мюнхене по одной выставке художественной. Там женщины были нарисованы — зеленые, голубые. Но были и хорошие картины, классические. Ильич через пять минут имел такой вид уставший, точно, не знаю сколько, пахал. А пришел в комнату, где куски русской жизни, какие-то ландшафты, так он никак оторваться не мог, не мог из этой комнатенки уйти. <...> Вообще же, если его в музей зовут, так он начинает от музея отмахиваться. Но попал он в музей, где показана была революция 1848 года, так я не могла его оттуда вытащить, уж там он оглядел каждый кусочек...»<sup>2</sup>.

Между тем некоторые теоретические положения работ В. И. Ленина позволяют в определённой степени реконструировать его представление о месте и роли музеев в советской России. В разработанной им теории строительства социалистической культуры основополагающим являлся тезис о том, что главное назначение культуры — служить задачам диктатуры пролетариата. В стране, где более трети населения было неграмотным, в число первоочередных выдвигалась задача преодоления невежества народных масс, повышения общекультурного уровня страны, поскольку, как настойчиво разъяснял В. И. Ленин, в безграмотном государстве социализма не построить. В качестве приоритетной она была закреплена и в программных положениях большевиков, утверждённых в марте 1919 г. Целостной концепции развития культуры программа не содержала, но отдельные проблемы культурных преобразований рассматривались в контексте задач в области народного просвещения. Помимо мероприятий, направленных на развитие в стране системы школьного и вузовского образования, ставилась задача «открыть и сделать доступными для трудящихся все сокровища искусства, созданные на основе эксплуатации их труда и находившиеся до сих пор в исключительном распоряжении эксплуататоров»<sup>3</sup>.

Реализация этого принципа, несомненно, подразумевала национализацию частных собраний, превращение их в публичные музеи, активно занимающиеся просветительной деятельностью. Правительственную точку зрения на роль и место музея в советском обществе впервые отчётливо сформулировал в феврале 1919 г. нарком А. В. Луначарский. Выступая на I Всероссийской конференции по делам музеев, он подчеркнул, что «музеи существуют не для ученых и не для художников, мягче — не только для ученых и художников,

но и для народа», поэтому важнейшая задача музеев состоит в том, чтобы обеспечить доступность собраний для народных масс. «Считать музей неприкосновенной сокровищницей — значит уделять слишком мало внимания живой жизни, но если мы станем подходить к нему без чувства преклонения, то мы подсечем корни человеческой культуры, ибо Мнемозина, богиня памяти, была матерью муз, а музей — грандиозная памятная книга человечества», — завершил свою речь А. В. Луначарский<sup>4</sup>.

Спустя десятилетие в Советском Союзе применительно к музею стали употреблять совершенно иные образы и метафоры. Из уст заместителя заведующего Главным управлением научными, музейными и научно-художественными учреждениями (Главнаука) Народного Комиссариата Просвещения РСФСР А. А. Вольтера можно было услышать, что музей — это «плацдарм для организации коллективного мышления масс»<sup>5</sup>, а на страницах журнала «Советский музей» декларировалось: «Для нас музей не кунсткамера, не коллекция раритетов, не кладбище с монументами, не эстетская галерея, наконец, не закрытое собрание для немногих. Для нас музей есть политико-просветительный комбинат...»<sup>6</sup>

Надо сказать, что просветительной и популяризаторской деятельностью российские музеи стали заниматься ещё в конце XIX в., а в первые годы советской власти экскурсионная и лекционная работа в музеях приобрела небывалый размах. Но теперь, на рубеже 1920–1930-х гг., речь шла не о научно-просветительной, не о массово-просветительной и популяризаторской деятельности, а о *политико-просветительной, пропагандистской работе*.

В эти годы СССР вступил в так называемый реконструктивный период, и возможность реализации запланированных преобразований в области экономики, политики, идеологии во многом зависела от способности средств информации и учреждений культуры убедить массы в правильности, важности и необходимости намеченных перемен, от их умения создать психологическую атмосферу всеобщего энтузиазма и безоговорочной поддержки идей и политики партии и правительства. В этой связи музеи с их умением предметно, наглядно, эмоционально воздействовать даже на самые малообразованные слои населения таили в себе огромные, не использовавшиеся прежде возможности. Именно поэтому политика «развёрну-

того социалистического наступления» охватила и музейную сферу. В правительственных постановлениях, принятых в период с 1928 г. по 1934 г., стала настойчиво проводиться мысль о том, что музеи должны превратиться в своего рода идеологическое оружие, в политический инструмент, с помощью которого можно формировать мировоззрение людей<sup>7</sup>.

Признание политико-просветительной работы в качестве приоритетной вело к деформации не только всех направлений музейной деятельности, но и ценностного восприятия произведений искусства, памятников истории и культуры. Их историческая, научная и художественная значимость или вовсе игнорировалась, или же приобретала весьма субъективную и часто крайне политизированную оценку.

Наглядное представление о подмене содержательной стороны просветительной деятельности музея, о её кардинальном изменении даёт написанная в 1932 г. Ю. Сергиевским статья «Государственный музей изобразительных искусств». По мнению автора, музей вплоть до 1929 г. «не мог еще претендовать на звание советского музея. Принципы экспозиции и объяснения коллекций зрителю оставались в основе такими, какие свойственны каждому благоустроенному музею капиталистического Запада или в САСШ. Руководство музея этого периода состояло из профессоров-искусствоведов, воспитанных в традициях идеалистического понимания искусства».

Подвергнув резкой критике концепцию культурно-просветительной деятельности ГМИИ, разработанную директором музея профессором Н. И. Романовым в 1925 г., Сергиевский заявил, что коллектив в корне неверно понимал цели и сущность работы с аудиторией. Особое неприятие вызвало у него стремление музейных специалистов «объяснить широким массам посетителей музея условия возникновения, культурно-общественный смысл и эстетические формы художественных произведений, законы и значение искусства», <...> рассказать посетителям о сущности самого искусства, о гамме колорита и законах ритма пропорций, т. е. об искусстве как явлении красоты и художественной правды». Такой подход к популяризации художественного собрания был признан «глубоко формалистическим», поскольку в нём отсутствовало «выявление классовой сущности искусства и экспозиция строилась с точки зрения



эстетического любования произведениями искусства, собранными в музее». <...> Требовалась коренная ломка всех старых, отживших представлений о художественном музее как «храме искусства» и превращение его в подлинно советское политико-просветительное учреждение»<sup>8</sup>, — поведал читателям Ю. Сергиевский.

О деформации ценностной составляющей искусства свидетельствуют материалы обследования Третьяковской галереи, проводившегося Народным комиссариатом рабоче-крестьянской инспекции в апреле 1930 г. В соответствии с «проектом рабочей программы по обследованию основных отделов музея» все картины в залах галереи разделили на следующие категории:

«1) Беспредметные и непонятные для массового зрителя по выполнению, хотя и сюжетные.

2) Понятные по выполнению, но не отражающие общественных проблем (натюрморты, пейзажи без людей и без произведений человеческого труда, люди без очевидной классовой принадлежности).

3) О советской экономике и строительстве социализма (фабрики, колхозы).

4) Прочая советская тематика (партия и национальное строительство, гражданская война, быт и культурная революция).

5) О наемном труде и дореволюционной борьбе рабочих:

а) революционно-активные, агитирующие в нужном направлении;

б) реакционно-активные, затемняющие классовое самосознание;

в) нейтральные, пассивно-протокольные и портреты.

6) О дореволюционной мелкой буржуазии и ее борьбе (крестьяне, ремесленники, студенчество, мелкий служилый люд...).

7) Внутренняя тематика враждебных классов и царизма (их внутренние интересы, мораль, мистика, героика и религиозные сюжеты):

а) документально-разоблачительные, дискредитирующие враждебные классы и революционно-сатирические (например, Иоанн убивает сына);

б) документальные и общественно-пассивные (Корзухин «Разлука»);

в) активно идеализирующие враждебные классы, контрреволюционно и реакционно агитирующие (например, «Тараканова»)<sup>9</sup>.

Подсчитав количество картин в каждой из выделенных категорий и установив их процентное соотношение, бригада инспекторов сделала соответствующие выводы. «Третьяковская галерея в руках классового врага», «Ни одной картины, отображающей Октябрьскую революцию», «Из белой эмиграции — в Третьяковку», «Галерея князей и царей», «Три зала с иконами», «Необходима досрочная чистка аппарата», — кричали газетные заголовки о результатах обследования. «При советской власти количество картин художников-разночинцев уменьшено в три раза: с 1300 до 450, а число парадных портретов царей, князей и графов увеличено почти в четыре раза: с 55 до 193. Одну Екатерину II вы можете теперь найти в тринадцати разных позах», — с возмущением сообщали прессе инспектора.

Негодование вызвало и присутствие в залах произведений художников-эмигрантов, и экспонирование икон не в одном, как в послеоктябрьский период, а в трёх залах. Очень раздражали кубизм, футуризм и другие авангардные течения в искусстве. «Сколько я ни пытался всмотреться и понять смысл художества, для меня это художество осталось непонятным, — поделился с читателями своим опытом постижения искусства авангарда один из инспекторов. — Не мешало бы этот отдел изъять и дать что-нибудь понятное для рабочих»<sup>10</sup>.

Спустя год повторное обследование Третьяковской галереи признало неудовлетворительной и выставочную деятельность музея, поскольку из восьми выставок лишь две – три были посвящены «актуальным задачам текущего момента». Остальные же, например «Дети в искусстве», к неудовольствию комиссии «имели характер <...> лишь пропаганды искусства как такового, т. е. имели в виду чисто просвещенческие цели». Резко отрицательную оценку получила экскурсионная работа музея, поскольку, по мнению проверяющих, «при ведении экскурсий научные сотрудники ни в какой степени не увязывают показа и объяснений с задачами текущего момента и социалистического строительства вообще, объяснения картин даются только с точки зрения оценки их художественной стороны, всякое политическое классовое содержание, если не избегается совершенно, то иной раз дается в таком виде, что носит определенно антисоветский характер»<sup>11</sup>.



В качестве примера «антисоветской» трактовки сюжета бригада привела анализ экскурсоводом Мойзес картины В. И. Сурикова «Боярыня Морозова». В тексте экскурсии говорилось о том, что «боярыня Морозова, несмотря на то что закована в цепи, имеет вид не побежденной, а победительницы; проезжая мимо царского терема на допрос и поднимая два пальца для крестного знамения, она показывает, что не отрекается от старой веры и готова за нее пострадать; вообще Морозова фанатично предана старой вере, ее увещевал сам царь, но это не помогло, тогда ее сослали в ссылку, но и там она вела агитацию за старую веру; наконец, боярыню Морозову бросили в колодезь, где она через два месяца умерла, так и оставшись непокоренной». Этот текст представители рабоче-крестьянской инспекции квалифицировали как «объяснение <...>, в большей своей части не вытекающее из сюжета картины», рассчитанное «на подогревание религиозного фанатизма и пропаганду контрреволюционной стойкости»<sup>12</sup>.

В первых числах декабря 1930 г. в Москве прошел I Всероссийский музейный съезд, который в своих документах окончательно закрепил представление о музее как о политико-просветительном учреждении, а главной опасностью делегаты признали «вещизм» — безыдейный показ экспонатов, в том числе и произведений искусства. И в докладах, и в выступлениях, и в принятых резолюциях говорилось о необходимости коренной перестройки существующих экспозиций на марксистской основе, чтобы они не только показывали, но и подводили к оценке явлений. Пропагандируя марксистско-ленинскую идеологию, экспозиция каждого музея, в том числе и художественного, должна была стимулировать участие народа в строительстве социализма, быть партийной, доступной и понятной самым широким слоям населения. «Процесс и сущность классовой борьбы» следовало показывать наглядно, то есть «вскрывать не этикетажом и текстовым пояснением, а расстановкой самих экспонатов»<sup>13</sup>.

Своим видением решения проблемы репрезентации искусства в антирелигиозных музеях поделилась председатель Главполитпросвета Н. К. Крупская. «Я сама не видела, но говорят, что есть замечательная Владимирская икона, где изображена царская семья и воины, окруженные ангелами и святыми, — сообщила она делегатам съезда. — И здесь же организована пальба из пушек по рабочим

массам. В классовом отношении такая вещь имеет громадное агитационное значение. Не так важно, чтобы была длинная, длинная картина икон с разными изменениями на разных этапах, но если на особом щите выставить такую иконку, то посетители музея будут ко всем остальным иконам подходить с определенной точки зрения, будут искать определенного в них смысла»<sup>14</sup>.

Вызывает большие сомнения искренность веры Крупской в возможность существования в православной иконографии изложенного ею сюжета. А вот предположение, что такие «иконки» могли создаваться специально для музеев по заказу Главполитпросвета и с подачи его председателя, не лишено основания.

Сетуя, что любимый большевиками лозунг «Религия — опиум народа» оказался малоэффективным в деле антирелигиозной пропаганды, несмотря на то, что «везде был наткан, во всех уголках», Крупская сделала вывод: «надо убеждать особым показом. В том же антирелигиозном музее можно выставить церкви и показать, что из них сделали теперь. Показать церковь, в которой теперь мельница. Показать, как раньше возили на мельницы за 10 верст и как теперь в церкви устроена мельница, которая движется при помощи электростанции. Или, например, показать, как в церкви устроена столовка, в которую приходят рабочие с производства, или детский сад. Здесь не надо ни одного лозунга, ни одного призыва. Призыв может испортить только дело. Если вы под этим напишите — берите церкви, то этим вы заставите религиозного человека пройти мимо. Но если он посмотрит, как это устроено в церкви, как эта столовка устроена, то эти кусочки будут чрезвычайно убедительны и явятся стимулом для работы»<sup>15</sup>.

Согласно решениям съезда, в художественных музеях следовало показывать не столько работы художников, сколько процессы развития искусства в контексте истории общественно-экономических формаций. При этом высказывались суждения о недопустимости экспонирования уникальных произведений, поскольку интерес к индивидуальности художника может мешать восприятию диалектики развития искусства. Как и музеи других профилей, художественные музеи должны были репрезентировать искусство таким образом, чтобы показать классовую борьбу, под которой понималась борьба художественных стилей и направлений, при этом идеология тех или

иных классов прямолинейно отождествлялась с определённым стилем в искусстве.

Между тем стремление обойтись в экспозиционном показе классово-борьбы и других положений марксизма без текстовых пояснений, одной лишь расстановкой предметов, в реальности оказалось утопией. Поэтому карты, диаграммы, тексты и другой вспомогательный материал, призванный дать классовую характеристику искусству и определить его место в конкретной общественно-экономической формации, заполнил залы художественных музеев. Эстетическое воздействие экспозиции стало полностью игнорироваться, поэтому нередкими были случаи, когда подлинники убирала, а вместо них выставляли копии картин, более «типичных» для данной эпохи.

Первые попытки построения подобных экспозиций в художественных музеях появились в конце 1920-х — начале 1930-х гг., вызвав острые дискуссии среди музейных специалистов. В марте 1929 г. при Третьяковской галерее под председательством А. А. Фёдорова-Давыдова была организована «Комиссия по опытной марксистской экспозиции», которая поставила своей задачей создание такой репрезентации, которая выявит социально-экономическую основу искусства и разрушит миф о его «бесклассовости». Авторам казалось, что этого можно достигнуть, если показать «искусство господствующих классов» (живопись, скульптуру, архитектуру, графику) параллельно с «искусством угнетавшихся социальных групп» (лубок, шитьё, роспись домашней утвари, мебель, орудия труда). При этом в экспозиции на особых выдвигаемых щитах разместились вспомогательные материалы, наглядно демонстрирующие «классовую идеологию», — схемы, диаграммы, выдержки из архивных документов, публицистических произведений, правительственных указов, мемуаров, художественной литературы<sup>16</sup>.

В одном из залов «искусство аграрного дворянства» представляли наряду с прочими произведениями «Портрет М. И. Лопухиной» В. Л. Боровиковского, «На пашне. Весна», «Девушка во ржи» А. Г. Венецианова, «Кружевница» В. А. Тропинина. Вспомогательные материалы призваны были показать, что «основу крепостнической культуры составляет крестьянство», истинное положение которого далеко от «ложной картины, созданной барским искусством».

На соседнем стеллаже располагалось «искусство крестьян» — расписные прялки, инкрустированные донца, игрушки, лубки. Смежная стена была отведена «искусству купечества». Вспомогательные материалы сообщали, что промышленное купечество упорно боролось с дворянством за монополию, а торговое купечество не только поддерживало крепостничество и самодержавие, но и являлось самым консервативным классом<sup>17</sup>.

В феврале 1932 г. в Эрмитаже открылась выставка «Французское искусство эпохи разложения феодализма и буржуазной революции». Согласно замыслу авторов, она должна была развёртывать «перед посетителем в широкой перспективе борьбу стилей в французском искусстве, которая являлась выражением классовой борьбы буржуазии с дворянством, происходившей на всем протяжении этого отрезка времени в самом французском обществе»<sup>18</sup>.

В одном из залов Эрмитажа показ живописи с целью репрезентации классовой борьбы основывался на противопоставлении салонного искусства и творчества импрессионистов. Для наглядности экспозиционеры перегородили стену зала подвижным щитом, на одной из сторон которого разместили картину К. Моне «Пруд в Монжероне». Прилегающая к ней стена использовалась для экспонирования произведений импрессионистов. Когда же зритель передвигал щит, он видел другую часть стены, на которой висели картины иного стиля, но созданные в одно время с полотнами импрессионистов. «С исторической точки зрения это было очень занятно, наглядно, интересно, но с эстетической — ужасно», — вспоминала искусствовед Н. В. Яворская<sup>19</sup>.

Произведения искусства вместе с документами, фотографиями и различными предметами включали в тематико-экспозиционные комплексы — основную структурную единицу тематической экспозиции, которая вошла в теорию и практику музейной работы в 1930-е гг. Эти разнородные экспонаты объединяли не реальные взаимосвязи, а исключительно способность проиллюстрировать положения марксистско-ленинского учения. В экспозициях широко использовались также картины и скульптуры, исполненные по заказу музея и образно интерпретирующие факты и события.

Классовый подход к искусству, деление его творцов на «своих» и «чужих», утверждение о существовании «идеологически вредно-

## ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ МОРАЛИ И ПРАВА В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА В. С. СОЛОВЬЁВА

*И. А. Кацанова*

го» искусства и необходимости лишь выборочного показа произведений составили концептуальную основу репрезентации искусства в 1930-е гг. Эта глубокая деформация шкалы культурно-эстетических ценностей и духовных приоритетов имела крайне негативные последствия для процессов социализации личности и актуализации культурного наследия.

<sup>1</sup> Луначарский А. В. Об искусстве: Собр. соч. в 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 131.

<sup>2</sup> Государственный архив Российской Федерации (далее ГА РФ). Ф. А-2306. Оп. 70. Д. 1084. Л. 47.

<sup>3</sup> КПСС в резолюциях, решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 9-е изд. М., 1983. Т. 2. С. 83.

<sup>4</sup> Цит. по: *Закс А. Б.* Речь А. В. Луначарского на конференции по делам музеев // Археографический ежегодник. 1976. М., 1977. С. 214, 216.

<sup>5</sup> *Вольтер А. А.* Художественные музеи Москвы к XVII партсъезду // Советский музей. 1934. № 1. С. 26.

<sup>6</sup> Редакционная статья журнала «Советский музей». 1931. № 1. С. 5.

<sup>7</sup> См.: Еженедельник Наркомпроса. 1928. № 42. Ст. 887; Бюллетень Наркомпроса. 1930. № 16. Ст. 470; Там же. № 20. Ст. 540.

<sup>8</sup> *Сергиевский Ю.* Государственный музей изобразительных искусств // Советский музей. 1932. № 6. С. 107–109.

<sup>9</sup> ГА РФ. Ф. А-2307. Оп. 16. Д. 35. Л. 27.

<sup>10</sup> Рабочая газета. 1930 г. 31 мая.

<sup>11</sup> ГА РФ. Ф. А-2307. Оп. 16. Д. 35. Л. 3 об.

<sup>12</sup> Там же. Л. 4.

<sup>13</sup> *Вольтер А. А.* Художественные музеи Москвы к XVII партсъезду. С. 27.

<sup>14</sup> ГА РФ. Ф. А-2307. Оп. 15. Д. 44. Л. 2, 2 об., 3.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> См.: Путеводитель по опытной комплексной марксистской экспозиции / Сост. Н. Н. Коваленская. М., 1931. С. 3–4, 25, 55.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 44–58.

<sup>18</sup> *Легран Б. В.* Социалистическая реконструкция Эрмитажа. Л., 1934. С. 8, 13.

<sup>19</sup> *Яворская Н. В.* Первый Всероссийский музейный съезд // *Яворская Н. В.* Из истории советского искусствознания. М., 1987. С. 56.

В истории русской философской мысли В. С. Соловьёв, предложивший доктрину «Оправдание добра», по существу задал этическую интенцию как в философии, так и в русской юридической мысли конца XIX – начала XX вв. В этот период позитивизм, утвердившийся в философии и юриспруденции, содействовал отрицанию объективных ценностей права и, в частности, такой ценности, как справедливость. По существу, правовой позитивизм подменил собой философию права, считая последнюю в её классическом виде преодоленной. Всё это практически подготовило почву для формирования антипозитивистски ориентированных философских исследований права, а в целом и формирование философии права как ведущей и основополагающей антипозитивистской научной дисциплины в сфере учений о праве.

Философия права стала носительницей духовных смыслов, определяющих мировоззренческие основания культуры и по сути создала своё культурное пространство. Для отечественной идейно-правовой традиции этого периода характерны выступления «в защиту права» — известная статья Б. Кистяковского, блестящие выступления-речи в оправдание права выдающихся российских юристов П. И. Новгородцева, Е. В. Спекторского, И. А. Ильина и многих других. Особое место среди них занимает философское обоснование права, представленное их духовным наставником Владимиром Сергеевичем Соловьёвым, который в такой исторической атмосфере смог ярко выразить не только свои гуманистические идеалы, но и позицию относительно правотворчества и правоприменения, чем, собственно, и привлёк к себе внимание социальных философов и правоведов.

Его книга «Оправдание добра. Нравственная философия», вышедшая в 1897 г., стала видным явлением в философской литературе. Владимир Соловьёв проблему «оправдания» рассматривал в двух аспектах: с одной стороны, как «оправдание Добра по отношению к праву», а с другой — как оправдание права по отношению

к Добру. По существу, предъявляя «окончательную формулировку своей философии права», он стремился «показать добро как правду, то есть как единственно правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится его предпочесть». Данная трактовка в некотором смысле стала опровержением его собственных взглядов, высказанных в «Критике отвлечённых начал», где право изображается как феномен нейтральный с точки зрения закона высшей правды.

Восприятие современниками творчества В. Соловьёва было неоднозначным. С одной стороны, вспышки гнева встречаются не только у К. Леонтьева, Л. Толстого, чьё оппонирование более или менее понятно и естественно, но и у ведущих юристов-профессионалов: Б. Н. Чичерина, Г. Ф. Шершеневича, Н. М. Коркунова и многих других. С другой стороны, положительная оценка П. И. Новгородцева, полагавшего, что следует особо ценить историческую значимость позиции В. Соловьёва, который в «такое смутное для юридической науки время» попытался не только защитить, но и «отстоять идеальную сущность права»<sup>1</sup>.

Влияние идей В. Соловьёва практически обусловило эволюцию философско-правовых взглядов теоретиков права в направлении и истолковании естественно-правовой идеи в духе традиционных христианских ценностей. Именно его философско-правовая концепция стала основанием активной полемики вокруг этих проблем, и именно она предопределила её творческое восприятие. К примеру, теория возрождённого естественного права активно развивалась в работах теоретиков так называемой «московской школы естественного права»: П. И. Новгородцева, Е. Н. Трубецкого, И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, А. С. Яценко, Н. Н. Алексеева<sup>2</sup>. Параллельно и сторонники так называемого «позитивистского» направления также активно принимали участие в полемике, в частности, Г. Ф. Шершеневич, Н. М. Коркунов, С. А. Муромцев, М. М. Ковалевский.

Заслуживает особого внимания критика Б. Н. Чичериным естественно-правовой концепции В. С. Соловьёва. Но также важно отметить, что часто непримиримая позиция Б. Чичерина в полемике уходит на задний план после вполне вразумительных и адекватных разъяснений В. Соловьёва на его возражения. Например, в том случае, когда Б. Чичерин настаивает на том, что разница между нрав-

ственностью и правом является не количественной, а качественной. В свою очередь, В. Соловьёв, отвечая и Б. Чичерину, и Г. Шершеневичу, показывает, что «минимум» в контексте его рассуждений есть не более чем «количественная метафора», потому что окончательная формула права звучит так: «Право есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага»<sup>3</sup>. Философ неоднократно подчёркивает, что необходимость принудительного добра он понимает именно как «окраину добра», относя его исключительно в правовую сферу. Согласно В. Соловьёву, право «в объективном отношении к нравственности» есть «принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла»<sup>4</sup>.

На чём основано данное принудительное требование и «совместим ли этот принудительный порядок с порядком чисто нравственным»? Если допустить, пишет В. Соловьёв, что «совершенное добро утверждается в сознании как безусловный идеал, то не следует ли предоставить каждому свободно реализовать его в меру своих возможностей? Зачем возводить в закон принудительный минимум нравственности, когда совесть требует свободно исполнять максимум добра? Зачем с угрозой объявлять: не убей, когда следует кротко внушать: не гневайся?»<sup>6</sup> Следует отметить, что в данных рассуждениях философа право практически рассматривается в том же ключе, что и в концепции Б. Чичерина.

Такой же активный протест Б. Чичерина вызывает и формула В. Соловьёва «Право есть свобода, обусловленная равенством». Б. Чичерин утверждает в этой связи, что равенство в этом контексте юридически некорректно; кроме того, если у всех одно право, то правовая система не работает, её надо стратифицировать, сделать действенной. В. Соловьёв, пытаясь разъяснить свою позицию, подчёркивает, что «равенство» здесь употреблено в смысле естественного права: любое лицо есть носитель права; свобода ограничивается другой, равной ей свободой. Считая право «исторически-подвижным определением» «необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага»,

В. Соловьёв при этом даёт определение естественного права как алгебраического выражения, синтезирующего в себе соотношение естественного и положительного права, в которое история подставляет различные действительные величины положительного права. Позже В. Соловьёв заменит понятие «равенство» старинным римским *summa quique* понятием «равновесия». Последователь В. Соловьёва А. С. Яценко утверждает: «Идея равновесия, можно сказать, есть кардинальная идея всей “синтетической” философии Соловьёва. Его идеал — свободная общинность; свободная же общинность, по его собственному определению, есть положительное равновесие и внутреннее единство между всеми и каждым, между общественным и личным элементом»<sup>7</sup>.

По существу, «Чичерин критиковал Соловьёва не за идею правового обеспечения элементарных правил общежития, но за стремление превратить право в инструмент реализации нравственного идеала, за увлечение идеей земного спасения в Истории. В таком случае можно утверждать и то, что чичеринская критика Соловьёва была, прежде всего, критикой правовых методов реализации в общественной жизни нравственного идеала»<sup>8</sup>. Об этом писал в конце XX столетия Анжей Валицкий, исследуя традицию либеральной мысли России конца XIX — начала XX вв. Принудительная реализация «определенного минимума добра» была выдвинута В. Соловьёвым «в противовес “нравственному субъективизму” Льва Толстого» и в действительности означала «разрыв с классическим либерализмом, который роль права сводит к определению границ индивидуальной свободы», на чём всегда настаивал Б. Чичерин.

Требуемый «правом минимум добра» в концепции В. Соловьёва включает в себя «обеспечение всем людям достойного существования». Выполнение этих требований предполагало, разумеется, разные ограничения индивидуальной свободы. Из «права на достойное существование» В. Соловьёв выводил и такой постулат, как «право на защиту естественной среды обитания человека и запрет на бесконтрольное “завоевание” природы энергичными, но бессовестными предпринимателями»<sup>9</sup>.

Главным итогом спора Б. Чичерина и В. Соловьёва стал «некий синтез их позиций в новой версии русской либеральной мысли — в «социальном либерализме», который отверг соловьёвскую

утопию государства как «всеобщей организации нравственности» с её рискованным мессианизмом, но принял идею «права на достойное существование» как условие «честной игры», снимающей фактическое неравенство возможностей социального старта для субъектов правовой свободы. Результатом этого компромисса стали разработанные в концепциях П. И. Новгородцева, Б. Кистяковского, С. Гессена теории социального государства.

Свою позицию В. Соловьёв раскрыл в произведении «Оправдание добра. Нравственная философия», где не только стремился определить философские основания нравственности, но и пытался показать детерминирующий характер и взаимообуславливающую связь нравственности с различными социальными сферами общественной жизни, такими, как юридическая, экономическая, политическая, социальная. В частности, рассматривая взаимное отношение между нравственностью и правом как один из конкретных вопросов практической философии (этики), как вопрос о «связи между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью»<sup>10</sup>, он неоднократно подчёркивал, что это, в сущности, есть «вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью, от положительного понимания этой связи зависит жизнённость и плодотворность самого нравственного сознания»<sup>11</sup>. Такая зависимость рассматривалась философом как возможность через формальный компромисс реализовать задачу «великого синтеза», венцом которого он мыслил распространение небесной гармонии на вещественный мир<sup>12</sup>.

Книга «Оправдание добра. Нравственная философия» представлена как часть системы «положительной» философии о «всеобщем». Идея «всеобщей организации нравственности» — главная установка русского мыслителя на общественную организацию человечества, когда ценность человека, ближайшим образом восстанавливаемая в семье, должна воспроизводиться в более широком порядке сосуществования — в народе, или отечестве, что, в свою очередь, должно содействовать «нравственной организации человечества» или «организации в нем безусловного Добра». Для нравственной философии В. Соловьёва «человечество немыслимо отдельно от народов, народ — от семей, семья — от личностей, и, наоборот, личность невозможна вне родовой преемственности поколений,



нравственная жизнь — вне народа, а жизнь народа — вне человечества. Всё это указывает на объективный характер моральной философии (этики) мыслителя. Впоследствии, оценивая объективную этику В. Соловьёва, П. И. Новгородцев скажет, что линия этического объективизма проведена в учении философа с некоторым «объективистским преувеличением». Возможно, отчасти это и справедливо. Между тем это «преувеличение» является оправданным в свете общей идеи В. Соловьёва о том, что жизнь получает нравственный смысл лишь тогда, когда между ней и совершенным Добром устанавливается «совершенствующая связь».

Этика В. Соловьёва оптимистична по своему духу. Важным её положением является философский уровень рефлексии, который в существенной мере отличает её от других этических программ, конкретизирующих в основном нормы человеческого поведения. Оставаясь в целом верной основным эпистемологическим установкам и гуманистическому пафосу классической философской этики, соловьёвская нравственная теория всё же по характеру построения является самобытной. Наиболее характерной её особенностью, как и философии в целом, является стремление к синтезу — Канта и Гегеля, науки и религии, православия и католицизма и т.д., а в рамках этого стремления — к синтезу этического абсолютизма с историзмом.

Определяя программное значение книги, важно отметить тот факт, что нравственная философия мыслителя является наукой не о морали как таковой, а наукой о добре. Провозгласив предметом нравственной философии понятие «добра», В. Соловьёв стремился «показать добро как правду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его», т.е. «добро по существу»<sup>13</sup>. В его концепции добро «само по себе» «ничем не обусловлено», но «все собою обуславливает и через все осуществляется»<sup>14</sup>. При этом философ акцентирует внимание и на практически ориентирующей силе добра, на вопросе «о должном содержании или смысле нашей жизни»<sup>15</sup>.

Проблемы, затронутые и рассмотренные в книге «Оправдание добра», прежде всего сориентированы на возможность именно в социальной реальности оправдать «добро как таковое», определить для человека тот жизненный смысл, который бы способствовал не просто безмятежному его существованию с совершенно призем-

лёнными потребностями — жить, есть и пить... Наоборот, философ стремился раскрыть перед человеком жизнеутверждающие ценности именно качества его бытия. Согласно В. Соловьёву, нравственный смысл и «жизненная задача человека» «первоначально и окончательно определяется самим добром»<sup>16</sup>. По существу, устанавливаемое философом жизненное кредо «состоит в служении Добру чистому, всестороннему и всеильному»<sup>17</sup>. Рассмотрение «добра» в его непосредственной связи со смыслом жизни как собственного предмета нравственной философии при всей простоте и ясности этой мысли является исключительно важной и продуктивной особенностью нравственной философии (этики) В. Соловьёва. Ориентируясь на общественный характер добра как такового, мыслитель подвергал критическому анализу нравственный субъективизм, подчёркивая, что индивидуализм как таковой не может быть носителем высших истин: он обязательно будет подчиняться законам социального эгоизма. Именно поэтому В. Соловьёв настаивал на необходимости ориентировать на сверхчеловеческие ценности для того, чтобы человек мог сформироваться как индивидуум.

По существу, В. Соловьёв боролся с двумя крайностями. С одной стороны, это крайность морального субъективизма, при которой во имя морали отвергается право и всё, что к нему относится, как замаскированное зло (здесь имеется в виду прежде всего доктрина Л. Н. Толстого). С другой стороны, В. Соловьёв не принимает позицию, которая отвергает связь нравственности с правом во имя последнего и признаёт юридическую область отношений как абсолютно совершенную и самостоятельную (в этой связи речь идёт о концепции Б. Н. Чичерина). Для В. Соловьёва такая позиция также является опасной крайностью, потому что найти в социальной организации абсолютное совершенство практически невозможно. В. Соловьёв же в своей концепции философского обоснования связи между правом и нравственностью ориентировался на так называемый «третий путь», своеобразный синтез: справедливость на земле как организованное милосердие.

Выступая против «нравственной проповеди» Л. Н. Толстого, В. Соловьёв совершенно определённо заявляет свою позицию, в частности, замечая, что «при отрицательном отношении к праву, как таковому, нравственная проповедь, лишённая объективных

посредств и опор в чуждой ей реальной среде», в лучшем случае может остаться «только невинным пустословием, а само право, с другой стороны, при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей» может потерять «свое безусловное основание» и, в сущности, ничем уже более не будет отличаться «от произвола»<sup>18</sup>. По мнению В. Соловьёва, совершенно понятно, что словесным убеждением «нельзя сразу прекратить все убийства, обманы и т.д.» Поэтому «безопасность, не обеспеченная законом, нравственным самим по себе, к которому глухи люди с преобладающими противообщественными инстинктами», должна ограждаться «законом принудительным, который ощутителен и для них»<sup>19</sup>.

Согласно В. Соловьёву, фактическое существование общества «зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех»<sup>20</sup>. Именно в этой связи существенной и практической целью права он считал «обеспеченное осуществление в действительности определенного минимального добра» или «действительное устранение известной доли зла»<sup>21</sup>. И поэтому мыслитель утверждал, что «правом и его воплощением — государством — обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве»<sup>22</sup>. Смысл государства В. Соловьёв находит в том, что в своих пределах оно «подчиняет насилие праву, произвол — законности, заменяя хаотическое и истребительное столкновение частных элементов природного человека правильным порядком их существования, причем принуждение допускается лишь как средство крайней необходимости, заранее определенное, закономерное и оправданное, поскольку оно исходит из общей и беспристрастной власти»<sup>23</sup>.

В этой связи можно также отметить и отношение В. Соловьёва к тезису Л. Н. Толстого о непротивлении злу силой, о так называемой проблеме «мирового зла». Специфику данной проблемы он подробно раскрывает в своей работе «Три разговора», где показывает необходимость войны в обречённом на несовершенство мире. В частности, В. Соловьёв подчёркивает: несмотря на то что «война есть зло» и «чем меньше ее, тем лучше»<sup>24</sup>, совершенно очевидно, что «в настоящее время еще невозможно» полное устранение «такого рода» зла<sup>25</sup>. В данном случае важным является принципиальное отношение к войне, при котором все знают, что это есть «неизбеж-

ное зло, бедствие, терпимое в крайних случаях»<sup>26</sup>. Именно поэтому В. Соловьёв вменяет в обязанность каждого гражданина, носящего в себе «безусловное нравственное сознание совершенного идеала правды и мира, или Царствия Божия», содействовать не только защите или охранению своего отечества, но и его совершенствованию, нераздельному с общим улучшением человечества. В этой же работе он отстаивает и отвергаемую Л. Толстым значимость для человека европейской цивилизации.

Теоретическое богатство философского наследия В. Соловьёва несомненно: его творчество особым пафосом вписывается в контекст русской идеалистической философии XIX в. и вполне закономерно представляет собой своеобразный её синтез. Многие исследователи творчества В. Соловьёва считают его, вследствие своеобразия его философских идей, в высшей степени оригинальным мистиком. Однако следует заметить, что практическое причисление мыслителя к какой-либо конкретной школе представляется не совсем правомерным. Более правильно будет сказать, что В. Соловьёв, выйдя из среды «славянофильских романтиков» (Хомяков, Иван и Пётр Киреевские, К. Аксаков, Самарин), перешёл границы этого направления и в своём творчестве, несмотря на мистицизм, стал «поборником объективности социального целого». Немаловажным моментом в творческом наследии В. Соловьёва является тот факт, что, будучи «совершенно самостоятельным» мыслителем, он создал «своеобразную и оригинальную философскую систему», которую трудно воспринимать как системное единство в традиционно-классическом представлении. Но между тем совершенно определённо можно говорить о том, что основным методологическим принципом его «новой», «подвижной» философской системы являются принципы «собирающей», «синтезирующей», «систематизирующей» идеи. Вполне очевидно и то, что самобытность творчества В. Соловьёва заложена в его исходной позиции, которую сам философ обозначил «как «Богочеловечество», как «конкретный», открытый миру идеализм на религиозной христианской основе»<sup>27</sup>.

Именно в русле христианского вероучения мыслитель развивал историософскую теорию «богочеловеческого процесса» как совокупного спасения человечества, сочетая её с мечтами об избавлении материального мира от разрушительного действия времени

и пространства в «нетленном» космосе красоты. Русский мыслитель связывал философское творчество с позитивным разрешением жизненного вопроса, понимая его как реализацию христианского идеала. По сути, философ предпринял попытку через нравственное совершенствование отдельного человека и целого человечества обосновать потенциальную возможность приближения к Богу, к Царству Божию. Это вполне согласуется с православной традицией, в которой формирование сознания (здесь православного) основано не на установлении норм и запретов, а на основе именно перспективы духовного совершенствования личности. И совершенно справедливо в таком случае замечание Г. Гурвича, что философская система В. Соловьёва может быть представлена как «глубочайшее развитие метафизики христианства».

Важно ещё и то, что именно моральная философия В. Соловьёва задала отечественной этике собственную, альтернативную по сравнению с западной линию развития.

---

<sup>1</sup> *Новгородцев П. И.* Идея права в философии Вл. С. Соловьёва // *Новгородцев П. И.* Сочинения. М., 1995. С. 286.

<sup>2</sup> *Трубецкой Е. Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1909 (СПб., 2001); *Алексеев Н. Н.* Основы философии права. Прага, 1924; *Новгородцев П. И.* Право и нравственность // *Правоведение.* 1995. № 6.

<sup>3</sup> *Соловьёв В. С.* Право и нравственность. Минск, М., 2001. С. 40.

<sup>4</sup> Там же. С. 35.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> *Яценко А. С.* Философия права Соловьёва. Теория федерализма. СПб., 1999. С. 43.

<sup>8</sup> *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русского либерализма конца XIX – начала XX века // *Вопросы философии.* 1991. № 8. С. 34.

<sup>9</sup> Там же. С. 32.

<sup>10</sup> *Соловьёв В. С.* Вопросы философии и психологии. М., 1897. № IV (39). С. 404.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Соловьёв В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьёв В. С.* Собр. соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 466.

<sup>13</sup> *Соловьёв В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. С. 98.

<sup>14</sup> Там же. С. 96.

<sup>15</sup> Там же. С. 98.

<sup>16</sup> Там же. С. 96.

---

<sup>17</sup> Там же. С. 97.

<sup>18</sup> Там же. С. 446.

<sup>19</sup> *Соловьёв В. С.* Право и нравственность. Минск, 2001. С. 38.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 34.

<sup>22</sup> *Соловьёв В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. С. 446.

<sup>23</sup> Там же. С. 461.

<sup>24</sup> *Соловьёв В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце истории... // *Соловьёв В. С.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 647.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 648.

<sup>27</sup> *Гурвич Г. Д.* Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьёв. URL: <http://law.edu.ru/magazine/article.asp?magID=5&magnum=4&ma> (дата обращения: 14.10.2010).

*Научное издание*

**ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ**

**Сборник научных трудов**

**Выпуск IX**

---

Формат 60×84/16. Усл.-печ.л. 8,125. Тираж 500 экз.

Государственная академия славянской культуры (ГАСК)  
Москва, 143530, ул. Героев Панфиловцев, д. 39, к. 2.

Изготовлено фирмой «Ин-кварто»  
119034, Москва, Курсовой пер., 17  
Тел. 233-27-98

Компьютерная верстка *Е. Смолян*

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ**  
**Государственное образовательное учреждение**  
**высшего профессионального образования**  
**ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

**ВОПРОСЫ  
КУЛЬТУРОЛОГИИ**

**СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**Выпуск IX**

**Москва**  
**2010**

ISBN 978-5-85291-065-3



9 785852 910653