

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО РЫБОЛОВСТВУ
ФГБОУВПО «МУРМАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»
КОМИТЕТ ПО ОБРАЗОВАНИЮ, НАУКЕ И КУЛЬТУРЕ
МУРМАНСКОЙ ОБЛАСТНОЙ ДУМЫ

*Научно-практическая конференция в рамках философских чтений
памяти проф. В. О. Гошевского*

«Русская философия во времени и пространстве: международная»

Второе издание: исправленное и дополненное

Мурманск
2011

«Русская философия во времени и пространстве: международная»

[Электронный ресурс] / 2-ое изд., испр. и доп. / ФГОУВПО «МГТУ». -

Электрон. текст. дан. (1 Мб) - Мурманск: МГТУ, 2011. 1 опт. Компакт-диск (CD-R). - систем. требования: PC

не ниже класса Pentium II Mb RAM; свободное место на HDD 1 Мб; привод для компакт дисков CD-ROM 2-х и выше; Научно-практическая конференция в рамках философских чтений памяти проф. В. О. Гошевского: «Русская философия во времени и пространстве: международная». Текст подгот. канд. фил. наук Забелиной Н. Н., канд. фил. наук Павловым С. И., зав. каб. Каф. «Философии» Мисниковым М. А.

Содержание

Васильев В. Н. А. Бердяев о «номинализме» как болезни языка	5
Горбунова Л. И. Семиотические аспекты культуры.....	8
Желнина З. Ю. Образовательная мобильность: тенденции и противоречия	12
Замарина С. Ю. «Деловое общение как взаимодействие культур»	17
Забелина Н. Н. Образование и процессы модернизации в глобальном мире.....	20
Захаров М. Л. Метафилософия во взглядах В.И. Вернадского	24
Ищенко Д. В. Оппозиционная философия солидаризма	26
Клименченко С. Н. Основные историко-философские аспекты творчества Н. Я. Грота	30
Комлева Е. Ядерное человечество и Ф. М. Достоевский	34
Корнева С. А. «Ф.М. Достоевский в контексте современности»	49
Костяев А. И. Русская идея у Н. А. Бердяева: социокультурные смыслы.....	53
Кузнецов Ю. В. Историософия: понятие и концепции.....	57
Кузнецов Ю. В. Осмысление труда и трудовой деятельности в контексте исторических эпох А.Д. Майданского	60
Макарова Н. В. "Принципы конституционализма в воззрениях А.Д. Градовского"	63
Моисеева Н. А. Русская идея в пространственно-временном континууме ...	68
Никулина Н. Н. Отражение идеи прогресса русской философской мысли XIX века	73
Овчинникова Н. П. Философские идеи в содержании современного исторического образования.....	79
Павлов С. И. Философия истории в русской философской мысли X-начала XX веков.....	83
Паламарчук М. Л. «Человек в информационно-коммуникационном пространстве современного города».....	95
Пономаренко Н. О. «Жестокое обращение над детьми и подростками» ...	100
Поснов И. В. «Философия для современных юристов"	104

Потанина Е. А. Представительство общественных секторов гражданского общества Мурманской области в региональной общественной палате.....	107
Симоненко Е. Н. Изображение Востока в творчестве В.В. Розанова.....	111
Стёпин С. Н. Жанровое своеобразие современной русской поэзии Мордовии (на примере философской лирики молодых авторов).....	113
Сторчеус Н. В. Сергей Гессен: философ и педагог	117
Федоренко.М. С. Д. Н. Цертелев - философ и общественный деятель...	120
Федоренко М. С. Нравственное учение Л. Н. Толстого глазами современников.....	129
Фефилянтьев Ю. П. Размышление о природе жизни в свете идей космизма.....	134
Хайлова Л. А. «Философия хозяйствования в работах С. Н. Булгакова» ...	142
Шашаева А. В. Молодежные субкультуры в системе электронных коммуникаций	147

Н. А. Бердяев о «номинализме» как болезни языка

В. Васильев

*Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова,
кафедра философии*

Annotation. One of the key question of modern philosophy is considered in this paper, this is the problem of semantics in its hermeneutical aspects. The paper contains a critic of Idea of Nikolai Berdaev (his opposition against a "mechanized society") and Post-Modern themes in the philosophy of Nikolai Berdaev. Understanding of this question make it possible to overcome the modern crisis of rationality and to develop the ontology of non-classical type.

Уже в раннем произведении 1911 года «Философия свободы» Н. А. Бердяев осмысливает новый «стальной» век в категориях технического закабаления духа и, в частности, говорит об угрожающей свехрационализации (и, тем самым, обездушивании) языка [1]. Эту угрозу он называет (в III-й главе своей книги) «номинализмом» языка и употребляет данный термин не в традиционном философском смысле средневековой оппозиции «номинализм - реализм», а в значении «номинальный» - т. е. минимальный, предельно упрощенный. Русский персоналист здесь ставит специфическую проблему семантики и герменевтики – утраты смыслов – опережая свое время и открывая грани, в полной мере ставшие очевидными и актуальными только в XXI веке.

«Особенно труден, - отмечает Н. А. Бердяев, - стал язык с тех пор, как реальный смысл, реальное содержание слов почти утеряно, значение слов стало номинальным. Теперь в философии приходится спорить из-за каждого слова, уславливаясь о значении на протяжении целых томов» [2]. В чем суть этой семантической проблемы и каково ее происхождение? Является ли она неизбежной платой за прогресс («ценой прогресса») или эта жертва чрезмерна?

Почему спор о словах (не о деле) чаще относят к гуманитариям или же с иронией эти бесконечные словопрения называют «философией»? Ближайшим ответом можно считать следующее наблюдение Т. Куна: «практика научных исследований в области астрономии, физики, химии или биологии обычно не дает повода для того, чтобы оспаривать самые основы этих наук, тогда как среди психологов или социологов это встречается сплошь и рядом » [3]. Речь, следовательно, о том, что человеческое, духовное не выводится дедуктивно из единого основания, что таких выведений может быть сколько угодно, а суть все равно будет не схвачена (это собственно и имеют в виду экзистенциалисты, включая Н. А. Бердяева, когда формулируют свое основное правило: существование предшествует сущности) и что традиционные методы мышления и представления точных наук здесь не применимы в принципе, что точные науки в этой области

совсем не точны. Современная герменевтика имеет все основания утверждать поэтому, что подлинная философия мыслит о человеке строже, хотя и не в точных терминах. Она мыслит в строгих смыслах.

«Гносеологические споры – главным образом споры о словах, – подчеркивает Н. А. Бердяев, – гносеологические разногласия – многозначность слов. Мы все уславливаемся, что значат слова, непосредственный смысл которых утерян. Развращающая власть словесности над философией, номинализма над реализмом тогда лишь будет побеждена, когда будет восстановлена непосредственная мистика слов, не магия слов, всегда заколдовывающая; а мистика слов, всегда освобождающая» [2]. Не магия слов, но мистика! «Магия» - это когда мы манипулируем словом и вызываем духов, а «мистика» - это самосказывание духа в нашем слове, когда рождает смыслы не логика, но Логос. И тогда, говорит Н. А. Бердяев, «это слово не есть уже рационализация» [2]. И что любопытно: в рационализации – читай, «в магии» - свободу понимают как познанную необходимость, т. е. как подрасчетный разуму предсказуемый мир, а в «мистике» слово освобождает в непредсказуемую открытость.

Техническое (стандартное) слово имеет, конечно, силу – особенно в наш информационный век. Это - сила информации, циркулирующей по каналам без существенных потерь, и кто владеет информацией, тот, так сказать (по японской пословице), владеет «миром». И сей контролируемый мир не естественен, безжизнен, живое живо только в открытом мире. В закрытой искусственной реальности дух покидает слово, и об этом Н. А. Бердяев высказывается резко и непримиримо: «Рационализация слов, на которой так настаивает критическая гносеология, есть распад и разрыв. Номинализм – болезнь. Номиналисты-рационалисты не убеждены, что слова имеют реальное содержание, слишком часто для них они звуки пустые. Для одних слова – жизнь, реальность, действие, для других слова – лишь слова, лишь названия, лишь звуки.» [2]. Опустошенное слово, говорит философ, имеет внешние опоры, оно даже может опираться на строгие доказательства, но все дело в том, что «доказательность есть один из соблазнов, которым мы ограждены от истины.» (2). Возможно, утверждение слишком сильное, но должно признать, что существуют такие вещи, которые сложнее любого доказательства. То, что философы именуют «бытием», вообще всегда остается вне техники мышления.

««Бытие» прежде всего всегда «есть», и никогда не может быть, чтобы оно «не было». Но что значит «есть»? Неужели «есть» – только в суждении? «Есть» – связка суждения, часть суждения. <...> Из суждения и его рокового круга нет выхода в номинальном царстве слов. <...> Получается какой-то страшный кошмар. Развязать этого узла нельзя, его можно только разрубить. Разрубить этот узел – значит радикально порвать с номинализмом слов, вернуть словам их реальное, онтологическое содержание и смысл» [2].

И все же от техники мышления (как и от всякой другой) нужно не избавиться, а освободиться. Это значит, что между логикой и Логосом, «магией» и «мистикой» (естественным и искусственным, бытием и техникой)

нужно находить тропы и строить мосты, как бы различны они не были. Нужно признать, таким образом, легитимность обоих миров и, прежде всего, признать реальность и независимость иррационального, его несводимость к любой логике и к любым доказательствам. «Разрубить узел» номинализма – значит дать приоритет смыслу, а не знаку, или, как выражаются современные постмодернисты, - «различию», а не «тождеству». Однако, охватившая нашу культуру постмодерная эпидемия «симулякров» - замена вовсе не равноценная. Более того: «симулякры» и есть «номинализм слов» как охватившая культуру глобальная система.

Этим, собственно, и обусловлена острота проблем, поставленных Н. А. Бердяевым в его книге «Философия свободы».

Литература

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. - Режим доступа: http://www.vehi.net/berdyaev/filos_svob/
2. Бердяев Н. А. Глава III. Гносеологическая проблема / Н.А.Бердяев, Философия свободы. - М., 1989. - Режим доступа: http://www.vehi.net/berdyaev/filos_svob/03.html
3. Кун Т. Структура научных революций М., 1977.

Семиотические аспекты культуры

Л. И. Горбунова

МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В данной статье рассматривается семиотический подход к осмыслению культуры, который в XX и XXI в. становится основополагающим. Упоминаются понятия «знака», «текста», «семиосферы», «языка культуры».

Первые попытки определить культуру были сделаны в Древней Греции, где ее понимали как пайдейя – образование, воспитание, совершенствование человека, а в Риме первоначальное *cultura agrī* означало «совершенствование духа». Понимание культуры как единение средств физического и духовного совершенствования человека с тех пор укрепилось в европейском сознании. Таковым оно остается и сегодня.

С развитием европейской мысли культура стала пониматься как совокупность человеческих достижений, где подчеркивалась уже ее социальная природа. С конца XIX века философы видели ее духовный смысл, который она несет человеку. После появления в 20-е и 30-е годы XX столетия структурной лингвистики и под ее прямым влиянием получили распространение формальные методы изучения культуры. Одним из главных среди них является семиотический. Применение этого метода, казалось бы, уводит от содержательной стороны культуры, ее антропологического смысла, но, однако позволяет глубже понять ее структуру. О семиотическом подходе уместно говорить в том случае, если изучение культуры подводит исследователя к человеку. Здесь уместно вспомнить о культуре как о «второй природе», рассматривавшейся еще древними греками. Эта «вторая природа» по-прежнему остается человеческой природой, так как человек и культура едины, хотя и нетождественны.

Впервые законченная семиотическая концепция культуры была предложена В.В. Ивановым, Ю.М. Лотманом, Б.А. Успенским, А.М. Пятигорским и В.Н. Топоровым на Славянском конгрессе 1973 года. Ими была введена дефиниция «семиотика культуры» для обозначения области организации в человеческом обществе в противоположность дезорганизации. Таким образом, культура была определена как иерархическая знаковая система или иерархическая пирамида знаковых систем. Знак вообще – это материальный, чувственно воспринимаемый объект, и символически он условно представляет обозначенный им предмет – событие, действие, явление.

Человек живет в мире знаков, хотя может этого и не замечать. Семиотика и является наукой о знаках и знаковых системах, которые использует человек. В ряду основоположников семиотики следует назвать американского философа Ч. Пирса (1839–1914). Он утверждал, что функционирование знаков включает в себя не только их производство, но и

их истолкование. Владение «нейтральной» знаковой информацией это только первый этап ее использования. Второй же этап состоит в поиске «смысла» в полученном сообщении. Наличие «смысла» создает связи между полученной информацией и интересами человека. Интерпретируемая информация обогащает первоначальный образ объекта акцентами субъективной значимости.

Одной из важнейших сфер использования знаков является коммуникация. Коммуникация может быть лингвистическая и нелингвистическая. Поскольку в культуре все значимо, она пронизана знаками. В определенном отношении ее можно понимать как особую форму коммуникации.

С позиций семиотики культура может быть рассмотрена как знаковая система. Каждая культура обладает целым спектром знаковых обозначений, целостность таких обозначений может быть понимаема как «язык». В современных культурологических исследованиях понятие «язык культуры» используется достаточно активно. Да и каждому человеку понятна семиотика его родной культуры, понимание которой происходит зачастую на уровне интуиции (например, этикетные формы поведения). Таким образом, идея языкового общения объемлет собой всю культуру.

Вполне очевидно, отталкиваясь от этой идеи, отечественный культуролог и семиотик Ю.М. Лотман (1922–1993) предложил термин «семиосфера». Это понятие он относил к знаковому пространству, внутри которого реализуются коммуникационные процессы человечества. Принцип построения «семиосферы» - иерархия концентрических кругов или сфер, которые охватывают пространство реальности. В ее центре находятся наиболее очевидные, не вызывающие сомнений структуры. Движение к периферии повышает степень неопределенности.

Таким образом, семиосфера состоит из разнокачественных уровней, она не может быть охвачена ни одним языком в отдельности, но только их совокупностью. Это обстоятельство говорит о необходимости культуры в ее разнообразных проявлениях, отсюда – любая реальность, вовлеченная в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая. В социальном отношении культура может трактоваться как сверхиндивидуальный интеллект, восполняющий недостатки индивидуального сознания.

Культура – это коллективная память. Но «язык – дом бытия» (М. Хайдеггер). Чтобы событие стало явлением культуры, оно должно быть выражено в тексте. Всякая культура эволюционирует во времени. Возникают новые культурные навыки, которые могут входить в конфликт с уже имеющимися. На первый взгляд сами языки остаются вроде бы прежними, но сказанное на этих языках, несет уже иной смысл. Иным в итоге оказывается и сам текст.

Основной единицей культуры в семиотической концепции признавался текст – носитель функции и значения культуры. Если в биологической жизни человечества накапливается генофонд, то в культурной – мемофонд, который выражается в тексте. Термин «текст» применяется не только к сочинениям

языкового характера, но и ко всякой целостности, имеющей смысл. В современной европейской традиции принято рассматривать под текстом все, что создано искусственно. Это, например, ритуал или любое произведение искусства, книги и рукописи, здания, интерьер, одежду и многое другое, что мы называем артефактами. Как утверждает Ж. Деррида: «Для меня текст безграничен. Это абсолютная тотальность. Нет ничего вне текста» [1]. Обратимся к еще одному примеру определения текста, трактованным Р. Бартом: «Что же такое текст?.. Текст принципиально отличается от литературного произведения: это не эстетический продукт, а знаковая деятельность, это не структура, а структурообразующий процесс, это не пассивный объект, а работа и игра, это не совокупность замкнутых в себе знаков, наделенная смыслом, которые можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов, уровнем текста является не значение, но означающее в семиотическом и психоаналитическом смысле этого понятия...бывает, к примеру, текст жизни, в который я попытался проникнуть» [1].

Ни одна изолированная семиотическая система не может быть названа культурой. Называться ею может лишь иерархия взаимосвязанных семиотических систем. Эта взаимосвязь может осуществляться в значительной степени системой естественного языка. Основой и основной осью семиотического понятия культуры является естественный язык.

Текст не сводим к речевому акту, и в этом смысле могут рассматриваться любые знаковые системы: вещные, деятельностные, иконографические. Именно в таком понимании языка культуры проявляется стремление к преодолению лингвистического толка. Такое стремление получило новое осмысление с появлением теоремы Геделя о неполноте. Применительно к нашей проблеме это может означать, что в любом языке, который рассматривается изолированно и в любой знаковой системе заключены противоречивые основания, которые не дадут возможность адекватно и полно описывать реальность. Для этого необходим «метаязык», он то и восполнит неполноту. Эту функцию может выполнять язык из другой знаковой системы, ведь для культуры XX и XXI веков характерно стремление к языку интегративному.

Культурный текст обладает определенным богатством, когда в нем помимо собственного содержания выявляются и ассоциативные связи. При бедности таких связей страдает и сам культурный текст, каким бы значимым он не был.

Становится очевидным, что все культурные события, предметы и явления культуры имеют два плана существования: материальный (то, что является носителем культурного смысла) и идеальный (т.е. сами смыслы, которые выступают текстом культуры). Видный итальянский гуманист М. Фичино писал об этом: «Образ приятен душе, когда он ею воспринимается. Душе приятна красота некоторого лица не поскольку она существует во внешней материи, а поскольку его образ схватывается и постигается душой

через зрение. Хотя этот образ является отображением внешнего тела, в самой душе, однако, он бестелесен» [1].

Двуплановость существования предмета культуры весьма наглядно явлена в искусстве. Например, в изобразительном искусстве сам факт изображения чего-либо – это еще не факт создания художественного произведения. Видный испанский философ Ортега-и-Гассет (1883-1955) писал о парадоксе изображения в живописи: «Обратите внимание: первое, с чем мы сталкиваемся, – это мазки на холсте, складывающиеся в картину внешнего мира. Но этот первый план картины еще не творчество, это копирование... То, что составляет второй план, то есть саму по себе картину, есть нечто чисто виртуальное: картина...уже не вещь, а некоторое неразложимое ирреальное смысловое целое, которому нет прямых соответствий в природе» [1].

Такова и культура. Ее предметы и ее тексты могут уводить человека в мир идей, они уводят его в ителлигибельный план бытия. Если интерпретировать проще, то можно сказать, что знаки, присущие данному культурному пространству, напрямую ведут нас в мир идей.

Опираясь на работы Ю.Г. Кона, Ю.М. Лотмана, А.Н. Сохора, П. Флоренского, М. Гаспарова и других, можно утверждать, что искусство в целом, вернее сказать, язык искусства – явление аналогичное знаковым системам, но отнюдь не тождественное им.

Культура представляет собой множество разнообразных семиотических систем и может быть выражена с помощью самых различных языковых средств. Ее семиотическое понимание раскрывает ее сущность и своеобразие с одной из важнейших сторон.

Культура в ее многоликости – как культура повседневности, культура, выражаемая в знаково-символических системах со всем традиционным и новаторским в ней, со всеми межкультурными связями и взаимодействиями существует не в вакууме и развивается не хаотично.

Культура, как бы мы ее не понимали, бытует в неких пространствах и находится в связи с ними. Она непременно всегда связана со временем. Связи культуры с пространством и временем в XX и XXI веками стали вызывать повышенный интерес у философов и культурологов.

Литература

1. Интервью с Жаком Деррида // Мировое древо. 1992. № 1. С. 74.
2. Барт Р. Семиотика как приключение // Мировое древо. 1993. № 2. С. 81-82.
3. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т.1. Изд-во АХ СССР, 1962. С. 500.
4. Ортега-и-Гассет Х. Этюды об Испании. Киев, 1994. С. 106-107.

Образовательная мобильность: тенденции и противоречия

3. Ю. Желнина

СПбАУЭ, кафедра «Социально-культурный сервис и туризм»

Annotation. The article contains an analysis of problems and contradictions of the phenomenon of educational mobility. An overview of the characteristics and results of educational mobility, revealed its role in enhancing the competitive educational systems. As a result, concluded that the need to find and activate other points of growth of educational systems.

Сущность противоречий является одной из сложных тем в философии, так как идея антиномии как основы мыслимого объекта и одновременно технологии его исследования отражает, в том числе, и историю смены научных эпох. В эпоху классической рациональности противоречия рассматривали в замкнутых системах, но далее противоречия систем сами стали наиболее спорными изучаемыми феноменами. Соглашаясь с синергетическими моделями сверхсложных объектов, следует прийти, с одной стороны, к выводу о рациональности самоорганизации системы, но с другой стороны – к системному противоречию, а именно: попытка улучшить одну характеристику системы вызывает ухудшение другой. Именно эта логическая конструкция становится базовой в существующих исследованиях такой уникальной гуманитарной системы как образование.

Современная социальная динамика в наибольшей степени отражает усложнение оборота информации и знаний человека в макро- и микросообществе. Уже нет необходимости доказывать, что глобальная конкуренция сместилась в сферу экономики знаний, личностных компетенций, в мир соревнований «показателей образованности» [1] и показателей «числа научных работников» на N-ое число жителей, рабочих мест и т.д. Одновременно динамика ужесточается в новой «гонке вооружения» - конкуренции образовательных систем.

Понятие «образовательная система» получила первые признаки рациональности с формированием иерархии учебных программ и практик обучения, которые были представлены в университетах. Конечно, европейские и арабские университеты в ходе многовековой истории сложили свои традиции в систематизации знаний, но эта систематизация была предметной (философия, медицина, математика и т.п.). Классическая рациональность, где объект исследования имел первостепенное значение, замыкала парадигму образования на философском познании сущности и социальной ценности служения науке.

Однако вторая глобальная научная революция привела к возникновению четкого понимания, что научные знания – особый продукт, имеющий товарную цену и приносящий прибыль в производственном потреблении. «Мудрость и свобода» как многовековые идеалы науки вступили в конкурентное противоречие с такими практичными ценностями

как «комплекс знаний и его полезный результат». Поэтому университеты и профессиональные (специализированные) учебные заведения получили социальный заказ создавать не только научный продукт, но и образованных людей, которые могут применять накопленные гуманитарные и естественнонаучные знания. Это одно из тех противоречий, что является характеристикой системы:

- научное знание определяет себя как энтропийное, оно оперирует несколькими теориями одного предмета, обладает одобряемым признаком незавершенности и т.п.;

- образование стремится к прагматической оптимизации, подтверждению набора и уровней знаний (креденциализм), эквивалентности рынку труда и др.

Ф. Шеллинг в своем труде «Лекции о методе университетского образования» говорил о появлении «хлебных наук» (*Brotwissenschaften*), которые наиболее служат применению в жизни. «Хлебное обучение» (*Brotstudium*) заключается в знакомстве с готовыми результатами науки или с её основаниями, но лишь для того, «чтобы на экзамене дать надлежащий ответ» [2]. Шеллинг утверждает необходимость базовых знаний, получение которых может быть более трудным, чем последующая жизнь в науке, когда человек овладевает искусством наблюдать Всеобщее и погружается в мир исследований. Однако он указывал, что университет не может превращаться в школу, также как школу не следует строить по типу университета, поскольку это приведет к половинчатости науки. Философ посвящает много строк рассуждениям о взаимоотношении университетов и государства и спорит с мнением, которое выражается следующим образом «Из слуг государства университеты должны формировать совершенные орудия его целей», то есть готовить «полезных» для государства профессионалов. Шеллинг призывает государство защищать vs поддерживать науку, при этом она не может быть ограничена «обыденным и полезным»: государство должно желать «жизни идей и свободнейшего научного движения» [3].

Можно предполагать, что Шеллинг являлся выразителем идей времени, так как более пространно и/или эмоционально подобные идеи выражали многие европейские мыслители той эпохи.

Если средневековые университеты на протяжении своей жизни испытывали влияние религии, смыслообразующих ценностей самой науки (или паранауки), недворянской культуры средневековых городов, то университеты XIX века уже были жестко встроены в систему государственности и отвечали вызовам своей эпохи – необходимости профессионализации административных структур (юридические и экономические науки), развитие технологий (технические и естественные науки). Даже богословие несло исключительно полезную государственную функцию – пресекать антигосударственное свободомыслие. При этом общество ориентировалось на ценности универсального знания, так как такой подход составлял принципиальный концепт духовной свободы человека. Идеализация образования как пути к личной свободе стали

основанием для взглядов многих русских и европейских мыслителей XIX века. В дальнейшем эта идея получила развитие в признании концепта «образовательная мобильность» как основы свободы современного человека и признаков качества образования. Но при этом образовательная мобильность получила и утилитарную составляющую – обеспечить конкурентные преимущества конкретной образовательной системе.

Обобщенно укажем признаваемые характеристики и результаты образовательной мобильности:

- повышение качества социализации и профессионализации;
- продуктивная диффузия образовательных технологий;
- конвертация результатов обучения;
- создание условий для непрерывного образования в течение жизни;
- формирование двойной спирали мобильного образования и преподавания;
- когерентность науки и обучения.

Вместе с тем следует выделить, что образовательная мобильность обладает и более прагматическими характеристиками.

- усиление конкуренции внутри образовательной системы;
- актуализация движущей силы рынка интеллектуальных ресурсов, находящихся на стадии формирования;
- усиление евроцентризма образовательной культуры;
- усиление роли английского языка как фактора мобильности образовательных программ;
- стандартизация базового уровня образования как школьного, так и высшего;
- увеличение привлекательности высшего образования в противовес среднему специальному;
- усложнение политики и технологий финансирования образования в условиях мобильности, что в негативном сценарии ведет к академическому капитализму.

Процесс формирования открытой образовательной системы по европейскому образцу связан со многими объективными и субъективными факторами. В первую очередь следует указать на демографические прогнозы современности. «До 2020 г. численность молодых людей в Европе в возрасте от 16 до 29 лет уменьшится с 90 до 81 млн.» - отмечается в пояснительной записке к подготовленному докладу Экспертного форума. [4] Это создает угрозу культуре и экономике Европы, поэтому международная мобильность становится инструментом повышения конкурентоспособности стран ЕС, так как именно они обладают мощной университетской базой и связанной с ней «умными» рабочими местами.

Вместе с тем важно указать, что принимаемые срочные меры по усилению образовательной мобильности, ориентированные на показатели 2020 года, предполагают вполне скромные результаты – необходимые

ежегодные показатели «6% университетских студентов, 3,5% инструкторов профессиональной подготовки, 0,45% учащихся школ ... 1% молодых людей, занятых в добровольных мероприятиях, связанных с мобильностью» [5], при этом на 2012 год программы мобильности будут охватывать ориентировочно 2,5% от всех студентов университетов, другие плановые показатели также не велики. Параллельно другие документы (доклады, коммюнике) международных форумов по вопросам образовательной мобильности указывают на такие проблемы как исключительное преобладание в когорте иностранных студентов молодежи из богатых семей, низкая мобильность студентов самих стран Болонского процесса, слабый механизм признания квалификации преподавателей, участвующих в процессах академической мобильности.

Вопрос готовности студентов включиться в процессы образовательной мобильности, является принципиальным для обсуждаемой темы. Исследование мнений студентов гуманитарных специальностей показал низкий интерес к данной технологии самоопределения. Показательны результаты опроса, в котором участвовали студенты 3 курса (18 чел.), 4 курса (11 чел.), 5 курса (32 чел.), в итоге были получены ответы с низкой степенью различия, что позволяет объединить их в единые группы мнений. Только 4,9% (3 чел.) выразили твердую готовность поехать учиться за рубеж более чем на 1 семестр; 19,7% (12 чел.) считают, что двойной диплом поддержит их конкурентоспособность на рынке труда, однако большая часть студентов 78,7% (48 чел.) высказали сомнение, что они будут работать за рубежом, при этом только 23% (14 чел.) указали на проблему языкового барьера, остальные указывали социально-культурные и финансовые проблемы жизни и работы за рубежом. Вопрос о занятии научной работой остался без подтвержденного ответа, однако 39,3% (24 чел.) твердо уверены, что будут получать второе высшее образование.

В целом опрос подтвердил результаты аналогичных исследований по данной теме, представленные в открытых научных публикациях ведущих российских вузах (ГУ-ВШЭ, СПбГПУ и др.)

Прослеживается противоречие между информационной и конгрессной активностью, декларацией о сверхнеобходимости мобильности как образовательной технологии и узости целевой аудитории, для которой результаты обучения в иной стране являются принципиально необходимыми. По сути, на рынке труда возникает проблема конвертации диплома и подтверждения заявленных знаний, что реально на рабочем месте достигается особыми условиями найма (испытательный срок, стажировка и т.п.).

Идентификация образовательных систем относительно критериев открытого европейского образования один из наиболее сложных процессов в сфере интеллектуального производства. Возникают эпифеномены обучающих технологий – практика унификации систем вычисления оценки, усиление зависимости от грантового или точечного (проектного)

финансирования научных исследований, бюрократизация мониторинга качества образования и т.п.

В итоге пролонгирована проблема установления соответствия между заявлением о том, что вектор образовательной мобильности является быстро растущим трендом образовательных систем и идеей о том, что в образовательных системах есть другие точки роста. Среди последних можно назвать:

- тренд связи рынка труда и технологий повышения квалификации;
- повышение роли двойных образовательных программ (биомеханика, социальная экспертиза технических систем и т.п.);
- формирование программ модульного обучения, каждая из которых позволяет получить документ об определенном уровне образования, при этом сочетание модулей представляет собой мобильную конструкцию.

Суммируя изложенное можно отметить, что противоречия концепции образовательной мобильности не могут быть решены в замкнутой системе, так как система образования обладает целью и потенциалом для решения более сложных аутентичных задач, ориентированных на социальный заказ – подготовки функционально компетентного и творчески активного человека.

Литература

1. Руткевич М. Н. Образованность населения конца XIX начала XXI века. М., 2007.
2. Шеллинг, Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования / пер. с нем., вступ. Ст. И. Фокина. СПб., 2009. С. 31.
3. Там же. С. 19.
4. Академическая мобильность в условиях интернационализации образования / В. А. Галичин и др. М., 2009. С. 136.
5. Там же. С. 139.

«Деловое общение как взаимодействие культур»

С. Ю. Замарина

Мончегорский филиал МГТУ, кафедра СГД.

Annotation. This article focuses on the phenomenon of *cultural disparities*. In some cases, *cultural disparities*, such as differing conceptions concerning time, and the role of authorities can cause misunderstandings and frustration. The aim is to analyse some *cultural* barriers to success in business collaboration between Russia and Western countries.

В наше время укрепление культурных и экономических связей между странами играет огромную роль и поэтому способность к межкультурному взаимодействию становится крайне важной. Становится актуальной тема космополитического мировоззрения, в частности, тема коммерческого характера проявлений космополитизма. Ряд конкретных исследований показал, что существует выраженная положительная корреляция между космополитизмом и уровнем образования. В глобальном обществе возник новый тип «интернациональных граждан», которые вышли за пределы национальных границ и действуют на международной арене [12]. И необязательно речь идет о международной бизнес-элите. В век информатизации путь к успеху - доступ к информации и способность к межкультурному взаимодействию. Глобальные геополитические и экономические изменения последнего времени предъявляют новые требования к современному специалисту, для которых умение работать с представителями других культур является профессиональной необходимостью. Чем больше трансформаций из одной культуры в другую может совершать специалист, тем выше его мобильность и профессиональная приспособленность [6].

При этом зачастую возникает проблема различия культур, менталитетов. Иногда разного рода недоразумения связаны не с незнанием иностранного языка, а с недостатком знаний о культуре и традициях народа. Современному специалисту следует иметь представление о различиях в системе установок представителей различных культур. Социальная установка личности, которую можно рассматривать как основной компонент ментальности - феномен, который нельзя обойти вниманием. Установка рассматривается, прежде всего, как неосознанное состояние готовности человека определенным образом воспринимать, оценивать и действовать по отношению к окружающим его людям или объектам. Установка характеризует предрасположение, предуготовленность человека к активности в определенном направлении и включает в себя наряду с когнитивным эмоциональный и поведенческий компоненты [7]. В результате сравнения данных по различным аспектам для российского менталитета характерны, например, установки на сотрудничество и взаимовыручку, умеренность притязаний, предопределенность, неопределенность планов на будущее. Для национального менталитета Западной Европы и Америки характерны

установки на самостоятельность, оптимизм, конкуренцию, эгалитаризм, ориентацию на будущее [8]. Традиционно западному рационализму противопоставляется российская духовность, нравственность; индивидуализму — соборность, общинность, коллективизм; западному мещанству — российское стремление к идеалу.

Представления о времени также различны в разных типах культур, так на Западе время понимается как линейный вектор от прошлого через настоящее к будущему, а в России время рассматривается как непрерывность повторяющихся циклов в природе и человеческой жизни. Классический пример полихронной культуры - русская культура, когда референция времени идет в нескольких измерениях, есть формальный календарь и есть нечто трансцендентное, русские живут по преимуществу в полихронном времени, когда внимание обращено сразу на множество событий, и человек должен быть очень гибок в отношении запланированных дел. Он всегда готов немедленно изменить свой график по просьбе друга или родственника, потому что для него гораздо важнее долговременные отношения, нежели краткосрочные. Западная культура рассматривает время как ограниченный ресурс. Время – деньги и должно быть использовано максимально эффективно. Анализ установок национального менталитета в рамках научного направления: " Запад - Россия" показывает полярность оценок по многим аспектам сравнения.

Например, при анализе сотрудничества между ЕС и Россией в рамках программы «Северное Измерение» западные партнеры в качестве препятствий на пути к успешной реализации проектов, как правило, отмечают необязательность, ненадежность и продление проектных графиков Российских компаний. Во многих случаях культурные различия, подобные различиям концепций относительно времени и роли власти, добавляются к другим проблемам, вызывая недоразумения и фрустрацию. Ученый Гейр Хоннеланд (Geir Honneland), изучающий русско-норвежское сотрудничество в области экологии, различает российский "техно-ориентированный мета-дискурс" и норвежский "эко-ориентированный мета-дискурс", произведенные альтернативными культурными и историческими контекстами.

Уже проделанных исследований в области организационного поведения и социальных дисциплин вполне достаточно для определения наиболее существенных базовых параметров выявления различий в поведении представителей различных культур в процессе делового общения. Умение проявить себя в общении подобного рода является обязательным условием успешного бизнеса, профессиональной мобильности и завязывания полезных деловых связей в условиях глобализованного мира.

Литература

1. Бердев Н. А. Судьба России. - М., 1990.
2. Кузин Ф.А. Культура делового общения.- М.,2004.
3. Лютенс Ф., Организационное поведение-М.,1999.
4. Манекин Р.В. Контент-анализ как метод исследования истории мысли// Клио-1991.-№1.-с. 28-33
5. Персикова Т.Н. Межкультурная коммуникация и корпоративная культура. - М.,2002
6. Самохина Т.С. Эффективное деловое общение в контекстах разных культур и обстоятельств- М., 2005
7. Сысоев П.В. Языковое поликультурное образование: теория и практика. – М., 2008.
8. Сысоев П.В. Феномен американской ментальности // Иностранные языки в школе.-1999.-№5.-с. 67-73
9. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация.- М.,2000.
10. Aalto P., Smith H., Blakkisrud H., Policy recommendations for northern cooperation // Centre for European Policy Studies- Brussels,2008-p 220-225
11. Hoel A.H., Best practices in fisheries management: Experiences from Norwegian–Russian cooperation// Centre for European Policy Studies- Brussels,2008-p 54-71
12. Scribs Z.,Kendall G.,Woodward I., Locating cosmopolitanism //Theory, culture and society.- Cleveland,2004-Vol.21,N6-p114-136.
13. Pynnoniemi K., EU–Russian cooperation on transport: Prospects for the Northern Dimension transport partnership // Centre for European Policy Studies- Brussels,2008-p 109-131
14. Prasad A., Mix, Flux and Flows: The Globalization of Culture and its Implications for Management and Organizations.// Journal of Global Business Issues, 2007.- Vol. 1 Issue 211
15. Тынккынен N., Experiences of environmental cooperation between the Nordic countries and Russia: Lessons learned and the way forward // Centre for European Policy Studies- Brussels,2008-p 71-91

Образование и процессы модернизации в глобальном мире

Н. Н. Забелина

МГТУ, кафедра философии

Аннотация. Статья посвящена проблемам сущности и смысла образования как системного компонента общества в период глобализационных процессов. Необходимости фундаментального осмысления, выявления того, что есть ценного в национальном образовании, что требует обновления для «выстраивания нового типа» образования.

Обсуждение проблем национальных культурных традиций и процессов модернизации всегда представляло несомненный интерес. Во второй половине XX века эта проблема из теоретической перешла в практическую. Руководитель Римского клуба Аурелио Печчеи сформулировал ее так: « На определенном уровне развития проблемы начинают пересекать границы и распространяться по всей планете, невзирая на конкретные социально- политические условия, существующие в различных странах, - они образуют глобальную проблему». Очевидно, что глобализация – это объективное явление современного мира. Она является доминирующим вектором развития, когда происходит трансгосударственный обмен ценностями, представлениями, предпочтениями, что, в конечном итоге, меняет образ мира. Наверное, с самых общих философских позиций это нельзя признать позитивным.

Поводом для написания этой статьи послужили многочисленные, иногда диаметрально противоположные дискуссии, как в прессе, так и научных изданиях по вопросу "выстраивания нового типа" образования, отвечающего требованиям Болонского Процесса и происходящим глобализационным изменениям. На мой взгляд, осмысление этой проблемы крайне важно и актуально, так как предопределенно рядом обстоятельств.

Во-первых, мы живем в условиях формирования нового типа культуры. Однако современный этап развития пока не имеет адекватной образовательной системы. И только анализ государственной политики в сфере образования, обозначение специфики реформирования образования в эпоху социальных трансформаций позволит утвердиться образованию как одному из важнейших социальных институтов, как средству преодоления кризиса. Именно "кризиса", так как нет представлений о направлениях "врастания" в XXI век, практически не разработаны целевые и проектные определения рубежей, на которые должны выйти в ближайшее время и в перспективе. Да, в России образовательная политика только складывается. Первые акты РФ применительно к этой сфере несли на себе печать определенной двойственности, постулируя приоритет прав и свобод человека, и одновременно углубляя коллективную субъективность.

И здесь нужны конкретные шаги, необходимо, прежде всего понять содержание кризиса, как он может быть преодолен средствами образования, здесь образование – как практика развития людей.

Непонимание этого проявляется через отставание страны в разработках и создании качественно новых технологий и систем деятельности:

- А это деятельные законы (нормы прогнозирования). Создание в регионах действительности, на основе теоретико-деятельного анализа превращенную в деятельностный подход, а затем в деятельную форму организации общественно-исторической практики. Методы построения такого типа идеальной действительности разработаны в немецко-классической философии у Фихте. Это метод трансцендентальной диалектики и идея "собственности на деятельность".

- Это целевое программирование и формирование многообразных полидеятельностных комплексов. Исходя из региональной ситуации и региональных условий.

Пока же слабы эволюционно-естественные, органические процессы, порой, предпринимаемые меры носят организационно-управленческий характер, не опирающейся ни на какие исторические тенденции; отсутствуют долгосрочные программы с опережающим шагом.

Отсюда следовало бы выдвигать целевые ориентиры (искусственное), опираясь на исторические тенденции, традиции, уклад (естественное). И тогда могли бы сложиться искусственно-естественные механизмы реформирования. Практической областью, где можно реформировать и "выращивать" новые формы, типы, системы мышления, а затем реализовать результаты в деятельность как раз и есть область образования. И здесь уместно вспомнить русские религиозно-философские традиции (В. Соловьев, П. Флоренский, С. Франк, Н. Бердяев, Л. Карсавин). Именно здесь отработывались способы самоопределения, позволяющие выработать понимание и ориентацию, противостоять тоталитарно-массовым формам, утвердить гуманизм.

Важно подчеркнуть, что здесь мы говорим о тенденциях управления самим кризисом, а не об управлении внутри кризиса.

Во-вторых, образование, как категория, соответствующая новой социо-культурной реальности непременно влечет за собой изменение целей и функций образования, трансформирования его содержания.

Конвенциональный характер образования перестает удовлетворять условиям современности. Любой договор о стандарте образования (мировой, российский) в первую очередь рассчитан на определение социальных функций, а не на реализацию уникальности личности. Стандарт воспроизводит технократический, функциональный подход, а не ценностно-смысловой. Анализ же содержания отечественных стандартов образования тяготеет к свертыванию широты диапазона и глубины проблематики человеческих знаний. И это обидно, так как мы имеем отечественные традиции решения философско-педагогических проблем во Вселенском

контексте (В. Соловьев, К. Циолковский, В. Вернадский, Н. Рерих, Н. Вентцель).

У нас исторически сложился круг универсальных педагогических средств духовного развития: народная традиция, религия, философия, классические образцы искусства и науки.

Новое качество содержания образования требует и новых подходов к его построению.

В настоящее время одним из самых распространенных является составление перечня учебных предметов в соответствии с классификацией наук. Это порочное, сугубо предметное обучение, где содержание имеет суммарный характер и тенденцию к бесконечному увеличению (работы В. Краевского, В. Леднева, И. Лернера, М. Скаткина и др.). Структуру содержания, возможно, соотносить со структурой личности, где обеспечивается полнота ее формирования и изоморфность этой структуры.

Но сегодняшнее лавинообразное увеличение объема информации, ориентация на непрерывность требует изменения привычных структур. Ни линейное, ни концентрическое построения не спасают положение. Возможно, в перспективе, это примет некий "голографический" характер или будет строиться по принципу гипертекста, когда индивидуальный информационный запрос разворачивается от исходного "инвариативного ядра" до необходимости объема и уровня.

Симптоматично появление в современном образовательном контексте таких понятий, как "живое объемное знание" (ЖОЗ., К.И. Шилин), "концепция единого знания" (КЕЗ., А. Лаврентьев), "единая фундаментальная комплексно-ключевая информация связи – считывания" (ЕФКИС., Н. Никифоров) и др.

Отсюда три принципа могут стать ведущими релятивами при реализации такого типа содержания: человекообразности, экосообразности и соответствия информации.

В-третьих, то, что непосредственно касается Университета. Здесь идет речь о создании общеевропейского пространства высшего образования в июне 1999 года (Болонский Процесс).

Россия в сентябре 2003 года стала членом Болонского Процесса, тем самым взяв на себя обязательства соответствия общеевропейскому пространству высшего образования к 2010 году.

А это ...обеспечение качества.

Качество лежит в основе развития общеевропейского пространства высшего образования. Здесь подчеркивается необходимость общих критериев и методологий; исполнение принципа институциональной автономии, где основная ответственность за обеспечение качества лежит на каждом из ВУЗов. И уже к 2005 году (Коммюнике Конференции Министров, 19 сентября 2003 года) национальные системы по обеспечению качества должны включать:

- определение обязанностей участвующих органов и учреждений;

- оценивание программ и вузов, включая внутреннюю и внешнюю оценку;
- систему аккредитации, аттестации и сопоставимых процедур.

Двухступенчатая система.

Это понятие системы, состоящей из двух основных ступеней, причем все участники Болонского Процесса обязуются начать реализацию системы к 2005 году.

Сейчас же идет разработка структуры согласованных и соизмеримых квалификаций для системы высшего образования, где определение квалификации должны учитывать показатели объема работы, уровня, результаты учебного процесса, компетенции и профиль.

Признание степеней и периодов обучения.

Определенно, что степени должны иметь различные четко определенные результаты. Ступени "первой и второй ступени" должны иметь различные направленности и профили для обеспечения разнообразие индивидуальных, академических нужд и потребностей рынка.

Степени первой ступени должны предоставить доступ, согласно Лиссабонской Конвенции по Признанию, к программам второй ступени.

Степени второй ступени – дальнейшее исследование для получения докторской степени. Причем подчеркивается возможность исследований и увеличение мобильности докторском и постдокторском уровнях, и заинтересованность ВУЗов в сотрудничестве по этой проблеме.

В настоящее время методологические основания и материалы для построения рассматриваемых выше компонентов педагогической реальности разработаны в разной степени. Однако философско-педагогический уровень подхода позволяет обозначить новые ориентиры для рефлексии профессиональной деятельности и стратегии развития образования.

Литература

1. Образование – прорыв в XXI век. М., 2008.
2. Пахомов Н. Н. Кризис образования в контексте глобальных проблем. \ \ Философия образования для XXI века. М., 2009.
3. Разумный В.А. Система образования на рубеже третьего тысячелетия. М.. 1998.
4. Эльконин Б.Д. Введение в философию развития. М., 2004.
5. Ясперс И. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Метафилософия во взглядах В.И. Вернадского

М. Л. Захаров

г. Мурманск СПБАУиЭ МИЭ, кафедра социально- гуманитарных и естественных наук, e-mail Madeaz.73@Rambler.ru

Abstract. There's an analysis of V. I. Vernadsky's opinion on philosophy and its functions.

В. И. Вернадский как мыслитель, относился к типу философствующего ученого-естествоиспытателя. Философия, как живая, пульсирующая мысль, всегда присутствовала в его трудах, письмах, дневниковых записях. Хотя его наследие не содержит целостной системы метафилософии, можно смело утверждать, что в нем содержится большой эвристический потенциал.

В. И. Вернадский отказывает философии в научном статусе, до конца жизни считал ее только мировоззрением. Проявляется она в виде множества противоречивых систем, страдающих субъективностью. Если научная истина неоспорима в той мере, какой неопровержимы факты, то философская истина всегда может быть оспорена. Условие философствования не знание и образование, а самостоятельное мышление, хотя философии можно и нужно учиться. Философия понималась ученым как конструктивной синтетической и аналитической деятельности – априоризм, предполагающий независимый от опыта источник познания, каковым является творческое конструктивное мышление. Ученый неоднократно отмечал, что «верховный судья» [1] философии – разум, опирающийся на факты, но не менее важное значение имеют «глубокие проявления личности» [1], то есть интуицию, ценности, надежды, страхи, мечты.

Философия исторически предшествовала науке. Эти формы познания взаимодополняют и взаимообогащают друг друга. Философия является проявлением научного мировоззрения эпохи и, в свою очередь, образует «среду науки» [1], то есть вырабатывает тот комплекс идей, понятий и теорий, которым пользуются ученые и в свою очередь изменяется под влиянием ее достижений. Диалектика их развития такова: расцвет философии следует за успехами наук. С одной стороны наука изымает из ведения философии вопрос за вопросом и в то же время постоянно расширяет ее границы. Поэтому прогресс философии как и науки бесконечен. В. И. Вернадский, в противоположность позитивистам, не только не отрицает значение философии, но и утверждает, что наука ее никогда не заменит. Эта точка зрения на роль философии сложилась у мыслителя в 80-90 гг. XIX в. и сохранилась на всю жизнь.

Познавательные роли философии и науки исторически менялись. В древности в культуре доминировали религиозные и философские идеи. С конца XVIII в., на научное мировоззрение большое влияние оказывали философские системы, идеалистические и слабоотделимые от современной ей науки (материализм, берклианство, сенсуализм, кантианство). На рубеже

XX в. наука освободилась от влияния метафизики и ушла вперед, а философское творчество отходит на второй план. Философии, чтоб быть полезной ученому, должна творчески переосмыслить новейшие научные достижения.

В. И. Вернадский видел значение философии в том, что она форма «искания истины» и способ «облегчения страдания окружающих» [2].

Философия способна генерировать новое знание в виде прогнозов, опосредованно участвует в создании гипотез и теорий, которые не могут быть выведены только эмпирическим путем, ставит новые проблемы и фиксирует их в системе понятий. Все вышеперечисленное соответствует эвристической функции философии.

В. И. Вернадский придавал особое значение разработке философией методов познания, так как современное ему развитие методологии науки ученый считал неудовлетворительным. «Аппарат научного мышления груб и несовершенен, он улучшается, главным образом, путем философской работы человеческого сознания. Здесь философия могущественным образом... содействует раскрытию и росту науки» [1].

В. И. Вернадский отрицательно относился к диалектическому материализму как к методу познания. Однако, вполне можно согласиться с Мочаловым, что объективно, взгляды и исследования мыслителя содержат диалектику, протест вызывал догматизированный марксизм [3]. Если в руках Макса диалектический материализм был живым и творческим, то в руках его малограмотных последователей он превращается в догму, влияние которой на науку он сравнивает со средневековым диктатом религии и утверждает, что и тогда и сейчас победа останется за наукой. Таким образом, В. И. Вернадский фактически выделяет координирующую функцию философии.

Неоценимую роль играет философия в поиске смысла жизни, формулировке безусловных ценностей. Сам мыслитель видел смысл в служении науке, так как не находил ни каких целей в природе. Именно эта гуманистическая функция скрывается за формулировкой «облегчения страдания окружающих».

На формирование философских взглядов В. И. Вернадского оказали влияние современные ему философские школы, в частности позитивизм и марксизм, а так же ситуация в естествознании. В центре внимания мыслителя эпистемология и гносеология, как следствие, в центре метафилософской проблематики познавательные возможности философии.

Литература

1. Вернадский, В. И. Научная мысль как планетарное явление / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271 с.
2. Вернадский, В. И. О науке. Т. II. Научная деятельность. Научное образование / В. И. Вернадский. – СПб.: изд-во РХГИ, 2002. – 598 с.
3. Мочалов И. И. Творчество В. И. Вернадского и философия // Философские науки. 1988. №4. – С. 101-107.

Оппозиционная философия солидаризма

Д. В. Ищенко

МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В работе анализируется социально-философское учение солидаризма с точки зрения причин его привлекательности для оппозиционных общественно-политических сил. Делается вывод о философии солидаризме как попытке найти компромисс между индивидуализмом и коллективизмом.

В истории мировой философской и социальной мысли – как западной, так и отечественной – солидаризм занимает особое место. Один из парадоксов, который связан с этим учением, состоит в том, что на протяжении всей истории развития солидаризма его, как правило, брали на вооружение представители оппозиционных общественных и политических сил. В течение всего XX века именно учение философов-солидаристов становилось отправной точкой в попытках построения альтернативной социально-политической модели.

В данной работе делается попытка определения наиболее существенных положений в учении солидаристов, которые неизменно привлекали и привлекают до сих пор оппозиционные силы, придерживающиеся различных - порою взаимоисключающих – взглядов.

Исследователи подчеркивают, что солидаризм многолик. Его даже упрекают в эклектичности и фрагментарности [5]. Это связано с тем, что в различные периоды времени востребованными становились различные стороны учения.

«Концептуально солидаризм восходит к философии немецкого романтизма - он возник как реакция разочарования в либерализме и ценностях Французской революции» [5]. В своих экономических аспектах идея корпоративно-сословного братства становилась актуальной в во Франции эпохи Третьей республики [2], в социально-политических - в муссолиниевской Италии [2], и уже на новом витке в Германии после Второй мировой войны в период построения социально ориентированной экономики [1]. Но философское и метафизическое осмысление солидаризм получил в России.

Зримыми и незримыми нитями он связан с учениями о соборности, всеединстве, космизме. Основы, заложенные А.С. Хомяковым, В.С. Соловьевым, П.А. Кропоткиным, Н.О. Лосским, С.Л. Франком, С.А. Левицким, в конечном итоге оформляются в концепцию «об иерархическом, органическом строении мира, проникнутом бессознательной солидарностью, становящейся сознательной на высших ступенях развития». (Воишин, 2007)

Будучи связанным с традициями религиозной философии, солидаризм всегда пытался связать идеалистическое начало с насущными потребностями

нашего мира. Солидаристы стремились выйти за границы метафизики и предложить конкретный социально-политический проект организации справедливого общества.

При этом на протяжении практически всей истории развития учения он всегда находился в оппозиции существующим общественным системам. И если даже в какой-то момент теоретические разработки солидаристов брали на вооружение отдельные общественные или политические силы, то вскоре эти идеи оказывались искаженными, и расставание теоретиков и практиков становилось неизбежным. И если даже представители солидаризма говорят о том, что их идеи были положены в основу, например, восстановления Германии и Западной Европы после Второй мировой войны [4], все-таки ни одно общество не приняло эти идеи в полном объеме, и, максимум, - взяло лишь какие-то элементы и встроило в существующую структуру общества и систему взаимоотношений.

Почему это произошло?

На протяжении всей своей истории солидаризм всегда был определенной попыткой найти «третий путь» [6]. Он заявлял о себе как альтернатива, которая противопоставляла себя всем общепризнанным взглядам.

Мыслители-солидаристы стремились найти середину между двумя полюсами: индивидуализмом, который в политической плоскости стал основой либерализма, и коллективизмом, особенно его крайней формы – тоталитаризмом [3].

В основе этих двух полюсов лежит диаметрально противоположные понимания основ движения и развития общества. В первом случае таковым двигателем является индивидуум, права и желания которого превалируют над групповыми интересами. Во втором – коллектив, который диктует свою волю всем своим членам.

Строго говоря, и для первых, и для вторых солидаризм является помехой, чем-то непонятным, грозящим непредсказуемыми последствиями. Декларируя добровольное объединение свободных личностей, которые готовы согласовывать свои интересы и цели во имя общих ценностей, он ставит под угрозу как либеральную, так и консервативную идеи. «Сущность ... солидаризма заключается в культивировании и сублимации врожденного инстинкта солидарности, расширении его за пределы узко сословных рамок» [3].

В то же время морально-нравственный критерий объединения людей для нашего несовершенного мира выглядит слишком идеалистическим, неконкретным и нетехнологичным. Не очень понятно, что в этой концепции, помимо высшего идеала, станет той опорой, которая позволит обществу развиваться, даже если кто-то не разделяет этот высший идеал. Солидаризм слишком хорошего мнения о человеке и не берет в расчет его крайние негативные проявления. И в этом он допускает ту же ошибку, что и коммунистическая идея.

Между тем в либеральной традиции индивидуализм членов общества все же является мощным двигателем развития общества, а его ограничителем выступают аналогичные внутренние установки соседей – таких же индивидуалистов. В консервативной традиции, напротив, такой основой развития является система государственных институтов, которая, согласно убеждениям своих сторонников, позволяет бороться с негативными проявлениями индивидуализма.

На этом фоне морально-нравственные законы солидаристов выглядят слишком расплывчатыми, хотя и романтически привлекательным.

Это его качество очень удобно и для разыгрывания политтехнологических игр. Противопоставление всем привычным концепциям организации общества априори вызывает интерес, а отсутствие жесткой внутренней структуры учения позволяет использовать его различные элементы по своему усмотрению. Именно поэтому солидаризм чаще был востребован как протестная система взглядов – для разрушения, но не для созидания. Так было в Польше 80-х годов, когда к власти шло движение «Солидарность». В Украине в минувшем десятилетии, где сторонницей солидаризма себя называла Юлия Тимошенко. Или сейчас в России, когда под лозунгами солидарности на политическую сцену выходят движения, позиционирующие себя как альтернативные всем ныне существующим институтам.

Подводя итог, можно сказать, что наш мир и сам человек оказались слишком несовершенными для идеалистического учения. Может быть, именно поэтому философы-солидаристы и их идеи так часто оказывались втянутыми в логически ряд, который только девальвировал провозглашаемые ими ценности: фашистские режимы, антисоветская борьба Народно-трудового союза, современные реалии неоднозначной политической борьбы.

Тем не менее очевидно, что философский поиск альтернативных источников развития общества и принципов его разумной организации будет продолжен. Ответ на вопрос о разумном сочетании интересов индивидуума и общества является одним из наиболее насущных для современной отечественной и мировой общественной мысли, для современного российского общества. С этой точки зрения, история развития солидаризма является чрезвычайно ценной и показательной, а его опыт, без сомнения, должен быть учтен во всех аспектах.

Литература:

1. Воцинин И.В. Солидаризм и философия//Портрет солидаризма. Идеи и люди. - М.: Посев, 2007.
2. Гинс Г. К. Руководящая идея нашего века//Портрет солидаризма. Идеи и люди. - М.: Посев, 2007.
3. Левицкий С.А. Основы органического мировоззрения//Трагедия свободы. – М.: Астрель, 2008.

4. Нелль-Брейнинг, Освальд фон. Солидаризм – идея для посттоталитарной России//Портрет солидаризма. Идеи и люди. -М.: Посев, 2007.

5. Окара А.Н. Социальная солидарность как основа нового «миростроительного» проекта //Идеология и философия солидаризма.Материалы научного семинара. Вып № 9.-М.:Научный эксперт.- 2010.

6. Сендеров В.А. Солидаризм — третий путь Европы? // Новый мир. - 2003. - №2.

Основные историко-философские аспекты творчества Н. Я. Грота

С. Н. Клименченко

МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В данной статье рассматриваются эволюция и развитие философских взглядов Н.Я. Грота в ходе его научной деятельности. Автор анализирует вклад ученого в развитие русской философской мысли второй половины XIX века.

Николай Яковлевич Грот (1852-1899) русский психолог, философ – идеалист, профессор Московского университета. С 1888 года - председатель Московского психологического общества, основатель (1899) и первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии».

Первые сочинения Н.Я. Грота имели по преимуществу отрицательный характер, а последние явились, главным образом, выражением положительных взглядов. Такая логическая последовательность в развитии философских идей ученого стала поводом для критики его творчества в научной среде России.

Обосновывая свою точку зрения, Грот отмечал, что «философ ищет истину, но по самим задачам философии, подводящим итог всем знаниям человека, он никогда не может найти ее вполне окончательно, ибо расширению элементов ее построения ни в науке, ни в нем самом нет предела. Так думал еще Сократ и Платон» [1].

Стремясь примирить все знания и все запросы человеческой души, философ, по мнению Н.Я. Грота поступит правильно, если будет постоянно идти вперед, мало оглядываясь назад на свои прежние выводы. «Каждое новое утверждение, в чем бы оно не состояло, есть уже устранение какого-нибудь отрицания, а посему и невозможно, увеличивая число своих утверждений и прибавляя к старым новые, не уменьшать тем самым количество своих отрицаний. Лейбниц думал, что все философы правы в своих утверждениях и не правы своих отрицаниях. Это глубокая и верная мысль. И вся философия в ее целом и развитие каждого философа в частности есть процесс умножения верных утверждений и уменьшения неверных и односторонних отрицаний, путем раскрытия новых сторон истины.

Этот принцип лежал в основе творческой деятельности Н.Я. Грота. В поисках истины он не боялся менять свои взгляды, порою даже на противоположные и это, как считал ученый, есть движение вперед. Однако, движение вперед, по его мнению, это и есть движение по прямой. «Философ, правильно идущий своим путем вперед, подлежит общему закону движения в природе. Совершенное движение в природе, как полагали еще Платон и Аристотель, и как утверждала отчасти наука, есть движение кругообразное.

Философ, идущий прямо вперед, похож на планету, вращающуюся около солнца, ибо и истина своего рода солнце философской мысли. Он похож так же на путника, решившего обойти землю. Сей последний непременно, рано или поздно, идучи неуклонно вперед, окажется даже своим собственным антиподом, перейдя из восточного полушария в западное или наоборот. Если же он никогда не окажется своим антиподом, то это именно будет значить, что он поворотил назад или остановился и топчется на месте. Самый современный философ будет тот, который в течение жизни обойдет весь путь относительной человеческой истины, обнимет ее со всех сторон и благополучно воротится к исходной точке своего мышления» [2].

В начале своего творчества Грот считал, что субъективное есть то же, что и личное и не допускал возможности существования философии обязательной для всех. В этот период он также полагал, что каждый вправе философствовать и подводить итог специальным знаниям только для себя. А в целом «человечество может совершенно обойтись без философских систем при устройстве разумного социального быта» [3].

Однако далее, по мере работы над психологией, как специальной наукой, Н.Я. Грот стремился точнее выяснить роль и значение чувства, как основы общих настроений философии. Результатом стала его магистерская диссертация «Психология чувствований в ее истории и главных основах» (1880).

Анализ чувств, в связи с другими областями сознания, привел к его к выводу, что чувство и мысль – две равноправные области душевной жизни, сферы одинаково-законные объективной и субъективной восприимчивости.

Ставя в один ряд искусство и философию, Н.Я. Грот совершает поворот в своей творческой деятельности, так как сначала он не признавал общего значения личного философского творчества.

В своей докторской диссертации «К вопросу о реформе логики» (1882), Н.Я. Грот еще точнее определил отношение мысли и чувства человека. Его докторская диссертация, как полагает сам ученый, «еще больше возвысила общую цену философии и дала ей уже равноправное с наукой место и познавательное значение» [4].

Не останавливаясь на этом, Н.Я. Грот устремился к положительной перестройке содержания философии на новом фундаменте. Один за другим выходят его труды: «О критериях истины» (1886), «О свободе воли» (1883), «О душе» (1886), «О свободе воли» (1884), «О значении пессимизма и оптимизма» (1884). В этих трудах ученый все еще разграничивал научное, как истинное, от философского, как проблематического. Однако при этом незаметно для себя он вводил метод чувства в оценку каждого этического явления, исследуемого независимо от чувства.

Вопрос о пессимизме и оптимизме, будучи не только этическим, но и в широкой степени философским, заставил Н.Я. Грота заняться пересмотром своих воззрений на философию и обосновать связь философских настроений с чувством. Развивая эту идею в своем труде «Основные типы философских настроений в различные эпохи» (1884), ученый признал ограниченное число

этих настроений и зависимость их от преобладания различных чувств в известные эпохи у известных людей, а так же неизбежную смену или круговорот философских освещений действительности в истории мысли всего человечества и отдельного человека. Отсюда уже вытекала относительная законность каждого философского мировоззрения. В такой ситуации для Н.Я. Грота оставался один шаг, как он сам полагал, до «признания возможности такого философского учения, которое, опираясь на синтез разнообразных чувств, и соответствуя известной гармонии и полноте их до дна субъективные потребности человека, и соответствовало бы, по закону однообразия природы действительной субъективной внутренней цели самих вещей и мира» [5].

Анализируя философское творчество Н.Я. Грота, следует заметить, что с 1883 года он отверг законность «позитивного террора», ударившего в обществе по отношению к философии, ибо уже тогда он начал противопоставлять позитивной науке вполне законный философский синтез, основанный на чувстве.

Оценивая этот свой шаг, Н.Я. Грот писал: «Если бы я ранее был атеистом, то конечно это расширение моего кругозора было бы действительно «поворотом». Но так как я никогда не был атеистом и не отрицал существование души ни в одном из моих сочинений, то в этом новом шаге моего развития следует видеть такую же обработку новых, ещё не исследованных прежде философских вопросов, какими являются ранние исследования незатронутых мною в первых сочинениях вопросов о прогрессе, об эгоизме и альтруизме, о критериях истины и т. д. Что действительно и в построении этих понятий я не сделал никакого скачка, можно видеть из того, что именно моё старое сближение философии с искусством и моё учение о методе чувства послужили исходной точкой для построения упомянутых понятий» [6].

Все сказанное позволяет нам сделать следующие выводы:

1. Развитие философии Н.Я. Грота, ее идеи и содержание, вращалось около вопросов о смысле и задачах философии, об отношении мысли и чувства как источника знания; о духовности и нравственности; о прогрессе и роли личности в нем.

2. Путь, по которому следовал мыслитель, сопровождался противоречиями, отходом от своих взглядов и их сменой. Но он был и путем поиска истины, достижение которой никогда не давалось легко, если философ хотел сказать свое слово, открыть свое видение мира. Эта задача усложняется во времена, когда поиск истины сопровождается разнообразием и сменой философских, научных, исторических и социально-политических концепций, что и происходило в конце XIX столетия. В этот период общей тенденцией было усиление разграничения философского, научного и исторического знания, как и поиск их междисциплинарного синтеза, который зачастую становился синкретизмом и эклектикой, что мы отчасти наблюдаем и у Грота.

Его последние философские взгляды заняли промежуточное положение между двумя прежними течениями его философских идей позитивизмом и метафизикой, стараясь захватить отчасти и то и другое. Словом, он стремился к возможно более полному философскому синтезу, пытаясь объединить в нем элементы научного опыта с результатами метафизического умознания.

Однако, эти идеи не получили последовательных и законченных форм. Его энергетика представляет не столько настоящую научную теорию мирового процесса, сколько простую мечту о ней. При дальнейшей разработке этой теории он, без сомнения, встретил бы массу философских и научных затруднений.

В области философских проблем ему пришлось бы, прежде всего, поставить себя в более определенное отношение к идее материи, которая во всех его работах играет очень двусмысленную роль. В области научных вопросов ему пришлось бы столкнуться с современным пониманием закона сохранения энергии, который находит свое научное оправдание исключительно в явлениях физического мира и считается, безусловно, непреложным к процессам душевной жизни.

Вместе с тем, оценивая научные труды Н.Я. Грота, написанные в последний период его творческой деятельности, можно отметить, что, его блестящие гипотезы пробивали брешь в общепринятых тогда представлениях по целому комплексу научных проблем. И хотя его философские идеи не получили логического завершения, они тем не менее, стали важной составляющей фундамента для дальнейшего строительства здания, имя которому – русская философия.

Литература

1. Грот Н.Я. Философия и ее общие задачи.: сб. статей / Н.Я. Грот; под ред. Московского психологического об-ва. - СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1904. – 313 с..
2. Грот Н.Я. Козлов: Философские этюды. Ч.1. Санкт-Петербург. 1876: критич. очерк. / Н.Я. Грот. – Киев: Тип. В. Давиденко, 1877. – 29 с.
3. Грот, Н.Я. Задачи философии в связи с учением Джордано Бруно: публ. лекция, чит. в Одессе в Биржевом зале 28 апреля 1885 г. / Н.Я. Грот. – Одесса: Тип. «Одесск. Вестника», 1885. – 18 с.

Ядерное человечество и Ф. М. Достоевский

Е. Комлева

Институт философии и политологии, Факультет гуманитарных наук и теологии, Технический университет, Дортмунд, Германия

Аннотация. Осмысление социальных аспектов важного в судьбе человечества феномена ядерной энергии и формирование социоядерного будущего предложено дополнить использованием художественного, религиозного и философского наследия Ф. М. Достоевского и опыта исследователей его творчества.

Ключевые слова: ядерный, энергия, социум, Достоевский, культура, философское и религиозное мышление, литература, образ Сампо.

Annotation. It is proposed to include the research of Dostoevsky's literary, religious and philosophical heritage as a complementary component for the reflection of social aspects of the phenomenon of nuclear energy, being so important for the fate of humankind, as well as for the formation of socio-nuclear future.

Key words: nuclear, energy, socium, Dostoevsky, culture, philosophic and religious thought, literature, image of Sampo.

Все рациональные науки имеют свою метафизику
И. Кант

Исходный тезис и его социокультурные предпосылки

Нельзя сказать, что философия, теология, литература и искусство XX века оставили феномен ядерной энергии, как важную часть бытия, без внимания. Но этого внимания явно мало. И, пожалуй, недостает примеров “вышей пробы” по таланту “исполнителей”. В качестве меры человечности ядерной энергии и адекватности человека “новому состоянию” [49] социума целесообразно, на мой взгляд, пытаться использовать адаптированную к проблеме позицию, объединяющую взгляды Достоевского, знатоков его наследия и людей, хотя бы изредка обращающихся к писателю-философу. Достоевский - база для понимания ядерной вселенной и ядерного человечества (как военное, так и мирное предназначение ядерной энергии) через рефлексию светских и религиозных представлений о мироздании, фундаментальных, вне времени и пространства, свойств человека и общества.

Я не являюсь достоевсковедом. Однако это обстоятельство не освобождает от добротной и убедительной для, прежде всего, знатоков Достоевского аргументации выдвинутого предложения. Да простится мне обилие цитат, но столь деликатную задачу – давать совет профессионалам о корректировке набора исследовательских тем - удобно и надежно решать, во многом, путем заимствования отдельных “уколов мысли” (термин Ю.

Карякина) “на поле” самой науки о Достоевском и смежных дисциплин и систематизации отрывочной информации.

“Сейчас появилась возможность синтеза всех направлений исследования творчества великого русского писателя..., что только и дает ключ к подлинному его пониманию”, – пишет в своей статье К. Степанян [44]. А. Керенский сравнивал аналитику Достоевского с таблицей Д. Менделеева, поскольку предугадывались неизвестные социальные типы [14]. Альтернативы Н. Бердяева: “Распадение космоса” в ядерной войне и сострадание “всему способному страдать”, “внутреннее преодоление хаоса, духовное возрождение, эпоха творчества”, свобода человека, в том числе с учетом негативных результатов свободы по Достоевскому, как основные составляющие вариантов развития человечества [5]. Г. Марсель “от Ясперса, Хайдеггера и Достоевского” обсуждал опасность ядерной войны [30].

Преподобный Силуан Афонский – величайший русский святой XX века - был современником начала и бурного продолжения ядерной эры, жил в тех или почти в тех же условиях, в которых мы живем, и смог достичь величайшего духовного роста. Его книги и книги о нем, созвучные мыслям Достоевского, переведенные на многие европейские языки, стали, как считают некоторые, явлением (не по известности, но по своему духовному значению) не менее грандиозным, чем в свое время стало для Европы появление книг Федора Михайловича. Возможно, именно его Бог избрал для того, чтобы передать Свое откровение современному миру, когда открыты колоссальные ядерные источники энергии для жизни людей, но с другой стороны – положено начало приготовлению апокалиптического огня, готового пожрать всякую жизнь на Земле: *“Держи ум свой во аде и не отчаивайся”* [32].

С. Фудель сопоставил религиозные прозрения Достоевского и действия (Р. Бредбери, “451 градус по Фаренгейту”) как бы последних людей христианской цивилизации, существовавших в условиях атомного одичания. Идею заучивания наизусть глав Евангелия, чтобы пронести их в темноте, как золотые звенья человечества. По мнению С. Фуделя, это необходимо нам как духовная компенсация грядущей пустоты [48].

А. Солженицын сопрягает Достоевского, “забывание Бога” и “край ядерной и неядерной смерти” [43]. В. Розанов, сравнивая мнения Толстого и Достоевского о науке и искусстве, отмечал большую глубину суждений Федора Михайловича по этому вопросу. В частности, что, по Достоевскому, рациональная наука в целом – благо, но она не является самодостаточной (“не слишком хитра” в противовес толстовскому “слишком хитра”). И. Золотусский, в сопоставлении изучавший творчество Гоголя и Достоевского, не обошел стороной проблему “физиков” и “лириков” – важный атрибут ядерного человечества (книга “Фауст и физики”). Зададимся также вслед за В. Кантором [21] вопросом: “Что может дать Достоевский XXI веку?” К Достоевскому обратился и представитель РФ при НАТО Д. Рогозин [35].

“Мне Достоевский дал больше, чем все физики/мыслители мира” – по многочисленным свидетельствам говорил А. Эйнштейн. Эсхатология XIX века (Достоевский) и века ядерного, XX (Л. Леонов), анализируется А. Татариновым [45]. “У России всего два принципиальных отличия от Гондураса – ядерные боеголовки и Достоевский. И «Братья Карамазовы» не меньше, чем красная кнопка, мешают Западу перевести нас на положение колонии для трудновоспитуемых” [31]. Достоевский – потенциал глубинной энергии, “парадоксальности глубинного смысла”. Достоевский, как и рефлексия ядерного феномена, требует полной отдачи ума и души. “Энергия самоутверждения распадающейся души, цепная реакция скандалов, предвестие атомной энергии. На этой энергии и держатся романы Достоевского... Только включившись в роман целиком (условия возникновения цепной реакции), мы проникнемся силой его адской энергии” [19]. Делаются попытки применить один из принципов микромира (*принцип дополненности*) к литературоведческому анализу творчества Достоевского, в том числе, сопрягая научные результаты Эйнштейна и образы Достоевского[1].

Достоевский является наиболее известным за рубежом русским писателем и философом. Светские гуманитарии и теологи отмечают его значительный вклад в метафизику (А. Грякалов [11], протоиереи Г. Флоровский и Д. Григорьев [10]). Общеизвестно, что во многом Достоевский был предтечей широко почитавшегося на Западе течения философии – экзистенциализма. В западном сериале "The Modern World. Десять великих писателей", демонстрировавшемся на телеканале "Культура" в конце марта 2004 года, от России был представлен только Достоевский. Епископ Венский и Австрийский Иларион – представитель Русской Православной Церкви при европейских международных организациях [16], В. Гусейнов [13] и М. Мельников [31] вспоминают о неоднократно обозначавшемся публично интересе представителей администрации США к русскому классику как главному эксперту по современной России. Х. Клинтон, например, усвоила из “Братьев Карамазовых”, “насколько опасно быть уверенным в своей абсолютной правоте, и насколько важно уметь ценить точку зрения других” [31]. “Международное сообщество исследователей Достоевского убеждено, что...писатель давно превратился из объекта...литературоведческого...в повод поговорить о вопросах более глобальных...” [36].

И еще важные обстоятельства, связующие Достоевского и время после него. А. Салуцкий и Л. Аннинский усомнились в том, была бы неизменной позиция Достоевского в контексте нашей современности. “Как повлияло бы создание *атомной* бомбы на философию *Достоевского*, доживи он до наших дней? Есть вопрос? Есть” [38]. "Чернобыль - для того, чтобы дать философам", "только на почве русской культуры и можно будет осмыслить катастрофу... Только она к этому готова", "Чернобыль - тема Достоевского". Такие связи в масштабе вечности, сопоставляя социальные процессы, атомную бомбу и Чернобыль, воспроизводит В. Липневич, рецензируя “Чернобыльскую молитву” С. Алексиевич [29]. С другой стороны, по В.

Кантору [20], тщательно анализирующему в историческом плане и позицию Достоевского, альтернатива культурной самоизоляции русских как в Европе от России, так и в России от Европы, “единственная альтернатива мировому катаклизму — идеология русского европеизма. Та идеология, что позволяет критически смотреть и на Россию, и на Запад... Это — внутренняя самокритика европейской культуры, способствующая тому, чтобы во всём европейском мире можно было существовать нормально”. Иначе “одичавшая, раздираемая на части националистическими и региональными амбициями Россия достигнет своих блудных сынов распадом АЭС или ядерным ударом в любой точке земного шара...” [20].

Лейтмотив анализа творчества М. Булгакова у В. Сахарова — в контексте амбивалентности научного знания сопоставительное обращение во времени от очерка “Киев-город” и повестей “Роковые яйца” и “Собачье сердце” назад (к Достоевскому) и вперед (в том числе - к атомной бомбе, Хиросиме и Чернобылю) [41]. И в каламбуре В. Пелевина из модного романа “Generation П” соединены разные, в том числе “от Достоевского”, культурные реминисценции, “связывая, - по А. Генису, - узлом пласты разных реальностей”: “Скоро, скоро со стапелей в городе Мурманске сойдет ракетно-ядерный крейсер «Идиот», заложенный по случаю 150-летия со дня рождения Достоевского... Все громче раздаются голоса, предлагающие заложить другой крейсер такого типа, «Богоносец Потемкин», который так огромен, что моряки называют его плавучей деревней” [9].

Л. Сараскина исследует библейские истоки, рефлексию Достоевским и активизацию в США после сентябрьской 2001 года террористической атаки лозунга “Кто не с нами...”, а также альтернативы ему [39]. А. Глюксман, представляя в Мадриде свою книгу “Достоевский на Манхэттене”, уже в названии которой сопоставлены явления разных веков, говорил о “спасении через литературу” от “стремления к разрушению”, “помешательства насилия”. “Лишь литература может вам помочь проанализировать это стремление и иссушить его истоки” [18]. Достоевский является одним из зачинателей самых начальных отечественных вариантов размышлений о возникающей долговременной угрозе, о разломах в сознании и общественных отношениях. О факторах, приведших в конечном счете накануне XXI века к пороговой ситуации на планете по комплексу глобальных проблем [2]. Особенности войны как явления в истории человечества, современная глобализация в варианте американизации, российское ядерное оружие как последнее средство отстоять национальную идентичность — вот темы Достоевского по В. Сердюченко [42]. Метафизику Достоевского и Сталина, оперируя образами ядерной сферы, рассматривает С. Телегин в контексте диалектики и совмещения социальной организации, социальной справедливости и духовной страсти, иррациональной природы, свободы человека, в поисках примеров “философии становления и изменения” [46].

Идеологи современной Мета-прозы считают Достоевского предтечей этого литературного направления. А творчество лидера “метафизического реализма” Ю. Мамлеева в России и за рубежом сопоставляют в параллелях с произведениями классика. Сам же Ю. Мамлеев в статье “Русская классическая литература как метафизическое явление” (<http://mamleew.ru/stati/statya-imperiya-duha-2>) диалектически связал философию Толстого, Достоевского, Гоголя, индийскую философию и факт наличия современного ядерного оружия “даже у Индии”.

А. Курсава, находившийся под сильным влиянием Достоевского, в своем творчестве не обошел Хиросиму. С. Дали в свое время “отдал дань” мистике атома и атомного ядра. Появление ядерной бомбы вызвало (С. Добротворский и М. Брашинский) трансформацию одного из существовавших базовых архетипов кинематографа, послужило началом одного из этапов его развития (<http://seance.ru/n/14/teoriya/neurokoennyye/>). Равно как определило этапность в живописи и поэзии (С. Шурипа - <http://xz.gif.ru/numbers/64/shuripa/>, ядерная живопись “pittura nucleare” в Италии). Более подробно о влиянии феномена ядерной энергии на различные сферы творчества можно узнать из моих более ранних публикаций (например, <http://www.dialog21.ru/biblio/komleva.htm>).

Одной из предпосылок выхода за рамки привычной “колеи” применительно к Достоевскому являются внутренние проблемы современного научного “мира Достоевского”. “Приходится сильно постараться, чтобы отыскать неисследованный участок, сформулировать свежую гипотезу...наука «достоевсковедение» уходит в мелкие темы. ...Впрочем, не ко всем гипотезам Игорь Волгин относится столь сурово. Он с симпатией говорит о физике-ядерщике Владимире Шкунденкове, который пытается находить в поэтике Федора Михайловича связи с... физикой” [34]. Как подчеркивает В. Борисова, “... некая скрепляющая идея ушла...не зря...В. Захаров поднимает проблему кризиса в достоевсковедении” [6].

Кроме того, рецепция Достоевского обществом не сводится лишь к науке и другим традиционным видам деятельности и демонстрации интеллекта элиты. Ныне и в этом ракурсе огромные запасы дополнительной информации содержит Интернет. И сетевой интеллект может быть полезным для “синтеза, - по К. Степаняну [44], - всех направлений исследования творчества великого русского писателя”. Легко ощутить такой потенциал “остального человечества” – общества “достоевсковедов-неформалов”. Достаточно, например, поработать в интернетовских поисковых системах с различными комбинациями на основе признаков “Достоевский” и “ядерная/атомная энергия”. Этот потенциал нужно применять. После его духовно-гуманитарной трансформации. Не опускаясь по языку и мыслям до уровня некоторых сайтов, но и не пренебрегая присущим сетевой культуре позитивом, не теряя имеющиеся там зерна смысла. Весомое подспорье будет пока гипотетическому антропосоциоядерному сектору достоевсковедения, который мог бы питаться не только от академических печатных, но и от электронных источников знания.

Некоторые обобщения к вопросу о “ядерной миссии” Достоевского

Общественное мнение, долг, разум, который не имеет нравственных критериев в самом себе, приоритет коллективной жизни и морали. Умение осознать, что грешен и неправ, встать на позицию "вне себя" и "не для себя". Духовная эпидемия, которая грозит человечеству самоистреблением. Религиозно-мифологические символы. Размышления о власти и представителях власти. Сомнение в человеке и вера в него. Преображение человека и человечества. Человек, общество и взаимоотношение между ними. Экологические мотивы. Предчувствия и пророчества. Прогресс и издержки цивилизации. Вера и цивилизация, ответственность. Национальные особенности, в том числе и когда "забвение всякой мерки во всем". Скрытая, но часто присутствующая тема Ильи-пророка, связанная с русской традицией, народными верованиями, небесными явлениями, человеческими страстями, символизмом "щита и меча". Россия, славяне и Запад. Полифонизм и диалог между "сознаниями". Связь всех со всеми. Страстное стремление к истине, критичность в отношении действительности и сиюминутных интересов. Момент принятия решений. Открытость важной для общества информации. Всечеловечность и терпимость. Многонациональное "сожитительство". Футурология. Петербург и Семипалатинск. Эти и другие аспекты сопрягают наследие Достоевского и его последователей с философскими гранями ядерного феномена.

Достоевский и сообщество достоевсковедов характеризуются сочетанием естественнонаучного, технического, гуманитарного образования и образа мыслей с наблюдательностью и интуицией, совестью и религиозностью. "Было стыдно писать", - говорит один из персонажей Достоевского. Дай Бог, чтобы нам не было стыдно за решения в ядерной сфере. Нравственный императив, о котором стали много говорить в XX веке, волновал и Достоевского. Но во многом сейчас нравственный императив – это лишь декларация. Нынешние его авторы пришли к выводу, что в обозримом будущем он невыполним. Где, как ни у Достоевского искать ответы на вопросы и конкретику по существу? Достоевский корректировал не совсем точное восприятие своей позиции: "... я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой".

Тема XIV Симпозиума Международного Общества Достоевского (2010 г.): "Достоевский – Философское мышление, взгляд писателя". С. Алексиевич, для которой Достоевский является ориентиром, изучает глубину человеческой души через призму трагических ситуаций войны и Чернобыля.

Может показаться, что Достоевский и ядерный феномен несовместимы. Но, "глубинный реализм" при рассмотрении человека и общества в таком контексте не вреден. И не мы, как уже отмечено ранее, первые. Кроме того, обозначено несколько вариантов сопряжения Достоевского с современностью. Один их них – найти "магистральный сюжет" для разных времен. Если феномен ядерной энергии во вселенском масштабе и не

“магистральный сюжет” (не всегда и не все люди понимали его природное значение для биологической и социальной жизни на Земле), то социальные ядерные проблемы с некоторых пор совершенно точно – “магистральная общечеловеческая головная боль”. В программе Старорусских чтений “Достоевский и современность” (2009) были темы “Достоевский о глобализации” и “Достоевский в блокадном Ленинграде”. Глобализация и Достоевский сопоставлены и А. Юозайтис (2009) на конгрессе “Русская словесность в мировом культурном контексте” (см. также А. Иванов, <http://www.fondaltai21.ru/projects/filosofy/discuss> и И. Камэяма, <http://echo.msk.ru/programs/beseda/548763-echo/>).

Вот названия некоторых крупных публикаций, говорящие о связи Достоевского с современностью и будущим. И ко многому обязывающие. “XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества” (2000), двухтомник “Достоевский и XX век” (2007), альманах “Достоевский и мировая культура” издается с 1993 года, ежегодник “Достоевский и современность” (с 1987). Современная рецепция Достоевского в мире является весомым доказательством сопряженности его творчества и мировых проблем. Ф. Каутман, например, критически рассмотрел взгляды Достоевского применительно к интегрированному периоду XIX, XX и XXI веков [26]. Такой подход чётче оттеняет достижения и ошибки Достоевского. И. Волгин так отозвался о веке наступившем: “Я бы предпочёл, чтобы он стал веком Пушкина. Но, увы, всё более признаков, что он станет временем великого инквизитора – того, кто сказал Христу: «Завтра сожгу тебя»” (<http://www.lgz.ru/article/13179/>).

Некоторые профессионалы-ядерщики, как и гуманитарии, чувствуют необходимость формировать по Достоевскому нравственную опору развития отрасли в XXI веке [17]. “Темная энергия” человека, рефлексия которой занимает важное место в творчестве Достоевского, вызывает ассоциации с “темной энергией” (“фундаментом” ядерной энергии в физической картине мира) вселенной. Сопратник А. Сахарова по теоретической физике Д. Киржниц сравнивает его и с Эйнштейном, и с Достоевским [27]. Работа [4] подводит к мысли, что обобщенные при необходимости для классификации высших уровней творчества полноте образы стиля – “методологической системы” Достоевского и ядерной физики могут быть адекватными друг другу.

Наука о Достоевском: на подступах к ядерной реальности

Полезен вопрос: “Сопрягают ли творчество писателя и ядерное бытие профессионалы науки о Достоевском?” Прямой постановки такой задачи достоевковедами мне не известно. Однако некоторые из них отразили социоядерные проблемы в своих публикациях. Кроме того, о соприкосновении достоевковедов с этой сферой жизни можно узнать из публикаций их друзей и знакомых, а также социоядерных аналитиков.

А. Лосев, философия и проза которого испытали влияние Достоевского, был (как и Н. Бердяев) близок к пониманию соразмерности атомного оружия и возможной гибели цивилизации. Изучавшие Достоевского в пору начальных этапов глобальной гонки ядерных вооружений М. Бахтин, В. Кожин и Ю. Селезнев одновременно анализировали условия и тенденции “первого ядерного века”, гипотетической третьей мировой войны.

Г. Фридлендер: “И сегодня, в эпоху, когда нашей планете грозит опасность ядерной катастрофы, способной разрушить нашу цивилизацию, мысль Достоевского о том, что в истории последнее слово зависит не от внешней необходимости, но от самих людей, - и притом от каждого из них, - от сознательного отношения к силам общественного добра и зла, от нашей способности сделать свободный нравственный выбор между ними, с тем чтобы сохранить себя, свое будущее и будущее своих детей для счастливой и достойной человека жизни на земле, заслуживает, думается, нашего особого внимания. В этой мысли автора Карамазовых содержится предостережение великого романиста, обращенное в его последнем романе-эпопее не только к его современникам, но и к нам, будущим поколениям” [47].

Как отметил Г. Померанц, Достоевский в романе "Преступление и наказание" создал притчу о глубоких негативных следствиях “голового” рационализма. “Дело не в отдельной ложной идее, не в ошибке Раскольникова, а в ограниченности любой идейности. «Еще хорошо, что вы старушонку только убили, - говорил Порфирий Петрович. - А выдумай вы другую теорию, так, пожалуй, еще и в сто миллионов раз безобразнее дело бы сделали». Порфирий Петрович оказался прав. Опыт последних веков показал, как опасно доверять логике, не поверяя ее сердцем и духовным опытом. Ум, ставший практической силой, опасен. Опасен научный ум со своими открытиями и изобретениями. Опасен политический ум со своими реформами. Нужны системы защиты от разрушительных сил ума, как на АЭС - от атомного взрыва” [33].

Ю. Карякин, описывая свой путь к постижению Достоевского, анализируя его тексты, обращается к своей жизни и мира, в том числе современной и ядерной. “Есть великие открытия в науке... Но есть и великие открытия абсолютно самоубийственной и (или) самоспасительной... духовно-ядерной энергии человека в искусстве — **НЕСРАВНЕННО** «фундаментальнее» всех... научных открытий. Почему... Эйнштейн, Малер, Бехтерев... почти абсолютно одинаково именно так относились к Достоевскому? Да потому, что в человеке, в душе его сходятся, пересекаются все, абсолютно все линии, волны, влияния всех законов мира... все остальные космические, физические, химические и прочие силы. Миллиарды лет ушли на то, чтобы все эти силы сконцентрировались только в одной этой точке...” [25]. “Второе прочтение... было ошеломляющим: я сопоставлял его пророчества с реальностью. «Спутник-топор». Помните? Иван Карамазов спрашивает чёрта: а что будет с топором, если его запустить в космос? — Как что? Превратится в спутник и будет висеть над Землей... А рассуждения

в «Идиоте» об угрозе «звезды Полюнь»? Кто теперь не знает, что Чернобыль прямо так и переводится: полынь?» [23].

Он находит современное прочтение мыслей Достоевского: ««Мы на Земле недолго...» Раньше это относилось к каждому человеку, ...теперь — ко всему роду людскому. Раньше счет для человечества шел на неисчислимые века и тысячелетия, теперь — на десятилетия, а может быть, и годы. А если или когда счет пойдет тоже на дни? Никто не может гарантировать, что роковая черта еще не перейдена. Никто...не умеет опровергнуть страшную догадку: а может быть, всемирный «Чернобыль», всечеловеческий «Челленджер» уже запущены, а мы — внутри, летим себе, работаем... А если еще и боимся нажать на ядерную кнопку, то на экологическую жмем все...бездумнее... Произошла встреча...человечества со своей смертью. Произойдет ли...спасительный взрыв его духовных жизненных сил?» [23]. Или «моделирует» хронику ядерной войны: «...люди могут увидеть...на...экране...взрыв ядерный (прямой репортаж) и не догадаются, что это они сами именно и взрываются сию минуту... Да что там "могут" - все время слышат, видят, читают...о конце света, о том, насколько тщательно, деловито, буднично идет подготовка к нему, и нетерпеливо поджидают, что после него будет репортаж со стадиона». Или поясняет суть стиля: «Нельзя же...«красиво» писать о Хиросиме. Точно так же и для Достоевского нельзя было...«красиво» модулировать голосом, когда кричал он о смертельной опасности человеку и роду человеческому» [24].

Из симбиоза мыслей о Достоевском и современности – осознание Ю. Карякиным смертности человечества и перемена мировоззрения. «XX век превратил «абстрактную» возможность...самоубийства человечества...в предельно реальную...в условиях ядерной и экологической угрозы...и сейчас в полной мере большинство людей еще не осознали грозящую опасность – не только ядерную...» И осознание того, что культура есть единственный способ одоления этой смерти: «Культура утверждает и спасает бытие путем его одухотворения. Благодаря культуре человек не был истреблен животными-соперниками на первой стадии своего существования и благодаря этому же не самоистребился (пока). И весь прогресс человечества — не в цивилизационном смысле конечно,— это непрерывное его самоспасение от нарастающей смертельной угрозы путем самовозвышения, одухотворения» [22].

И. Волгин видит необходимость Достоевского как явления в ментальности ядерного мира и сопоставляет в связи с этим в публицистике социальные процессы. «Конечно,... можно... противостоять мировому злу исключительно с помощью авианосцев, ядерных бомб, танков, спецслужб. Но если мы хотим понять, что с нами происходит, если мы желаем лечить не больного, а болезнь, нам не обойтись без участия тех, кто принял на себя миссию «найти в человеке человека»» [8]. Он в своем творчестве не обошел стороной и ядерные образы. Например, так представлен в его интерпретации вечный вопрос в ядерном контексте: «... Твой выход, человек! Бог что-то медлит. Дьявол что-то мямлит. Последний акт. Идет двадцатый век - быть

иль не быть, решай скорее, Гамлет! Будь мужественным, Гамлет, до конца: ждут матери - в Америке, в России. И ждет ответа, словно тень отца, тень мальчика на камне в Хиросиме". Или: "Я подражаю взрываю ядерным в неподражаемых мирах" [7].

Л. Сараскина в полемике с современными представителями радикал-либерализма и на базе Достоевского не может обойти феномен Хиросимы, обращаясь и к прошлому, и к гипотетическому будущему [40]. Она очень хочет, "чтобы Общество Достоевского включилось в современность, подобно Достоевскому, который «столько сил, нервов, крови потратил на публицистику, на злободневность, на текущее, на пламенное и горящее»" [3]. В. Дудкин напрямую связывает глобальные и современные опасности для человека, избавление от них, с антропологией Достоевского. В том числе и в связи с угрозами ядерной сферы [15].

Может быть, представителям академической науки о Достоевском преодолеть экранирующий новые перспективы барьер традиционности, адаптироваться к незнакомой реальности и прикоснуться к конструированию допустимого ядерного социума помогут "недостоевсковеды от метафизического реализма"? Вероятно, даже, немного провоцируя некоторых граждан манерой мышления и письма. "Недостоевсковеды", которым, видимо, сподручней осваивать новую тематику, сопрягая с ней и классику. Впрочем, шансы "перезагрузиться" (совместно или порознь, - например, к знаковому XV Симпозиуму Международного Общества Достоевского, который впервые состоится в России в 2013 году) есть у всех.

Важно, что Достоевский в творчестве сам был на подступах к ядерной реальности. Он обращался в "Братьях Карамазовых", "Идиоте" и "Сне смешного человека" к разным художественным сопоставлениям на базе образа атома, но лишь соответственно известному генеральному смыслу этого ключевого понятия древних атомистов. А другого смысла во времена Достоевского у атома не было.

Заключение

Подведем итог обоснованию предложения о сопряжении социоядерной тематики и духовного наследия Достоевского. Есть влияние ядерного феномена на мышление последователей и исследователей Достоевского - литераторов, гуманитариев разного профиля. И это влияние мы видим на приведенных ранее примерах. Хотя, надо признать, это довольно редкие примеры. Еще раз возвращаюсь к мысли: уместно и обратное. Можно не соглашаться с Достоевским. Можно его не любить. Однако мы в связи с ядерной энергией обязаны, по мнению многих философов и теологов, пройти через опасные откровения о человеке и обществе, через максимально полное познание их. Значит, игнорировать Достоевского и исследования его творчества нельзя. Это художественно-философское и литературоведческое явление органично и с пользой дополнит другие внешние системы координат для "ядерного человека" и "ядерного человечества".

“Вселенная Достоевского”, как и другие выверенные временем духовно-гуманитарные достижения, может и должна быть сопричастной познанию ядерного феномена, активно формировать общую социоядерную ментальность и принципы безопасного, долговечного и комфортного будущего, а также само это будущее. В том числе, - в рамках гипотезы SAMPO [28] и в сравнении с самой большой “грязной бомбой” в мире, по выражению Ю. Латыниной (<http://www.novayagazeta.ru/data/2010/094/08.html>), под открытым небом рядом с Челябинском. А также в сравнении, например, с предложением специалистов Кольского научного центра РАН построить “вечное” подземное ядерное хранилище в горле Кольского залива (Сайда Губа - “подбрюшье” Североморска и Мурманска). Второй вариант такого объекта (Дальние Зеленцы) предлагается учеными “под боком” у будущей инфраструктуры Газпрома.

Сопричастность и формирование желательно видеть международными. И реализованными, прежде всего, объединенными силами светских и религиозных интеллектуалов России, Японии, Германии (эти страны имеют самые крупные национальные сообщества достоевсковедов) и Казахстана, учитывая разные и весомые в каждом отдельном случае факторы: результативные традиции этих стран в науке о Достоевском, их исторический путь в XX веке и национальный социоядерный опыт. Возможно, - на интегрированной базе азиатских центров изучения творчества Достоевского и социоядерной тематики (Семипалатинска, Омска, Томска и Барнаула). При этом методологически можно приблизиться к необходимой полноте подхода к проблеме.

При некой шуточной интерпретации, возможно, видимо, как оценку Достоевским ядерного феномена трактовать известные слова Дмитрия Карамазова о том, что он радуется солнцу, когда его видит, и даже тогда, когда его не видит, но знает, что оно есть. И без всяких шуток, ровно по Достоевскому, культурно-исторические мотивы однажды уже защитили один из городов (Киото) от ядерного удара. Спасет “красота” нравственности и нынешний мир.

Благодарю за поддержку исследований профессора Brigitte Falkenburg.

Литература

1. Абдрашитов А.В., Левин И.В. “Парадоксальность глубинного смысла” и ее раскрытие в концепции дополненности (сопоставление описаний в квантовой физике и литературе) / Чтения им. В.И. Вернадского, 2002 г. [Электронный ресурс] : URL : <http://2002.vernadsky.info/h1.html> (дата обращения 02.03.10).
2. Апухтина Н.Г. Отечественные истоки глобально-экологического мышления: историко-философский анализ. Автореферат диссертации на

соискание степени докт. философ. наук. – Екатеринбург, Уральский гос. университет, 2000. – 29 с. [Электронный ресурс] : URL : <http://elar.usu.ru/handle/1234.56789/619> (дата обращения : 22.05.10).

3. Ахундова И. Достоевский в Неаполе. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.pravmir.ru/dostoevskij-v-neapole/> (дата обращения : 14.09.10).

4. Батчиков С., Игнатов И. “Виртуоз”: в столбе ликующего света // Завтра, 3.06.2009. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.zavtra.ru/cgi/veil/data/zavtra/09/811/11.html> (дата обращения : 09.09.10).

5. Бердяев Н.А. Из записной тетради, в кн.: Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. “Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество)”.— М.: Высш. шк., 1993. — 271 с. [Электронный ресурс] : URL : http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_480.htm (дата обращения : 02.03.10).

6. Борисова В.В. Двадцать лет спустя: ретроспективный взгляд на Достоевские чтения в Старой Руссе / Достоевский и современность. Материалы XX Международных Старорусских чтений 2005 года. – Великий Новгород, 2006. – С. 44-53.

7. Волгин И.Л. Стихи: Гамлет, Меня пугают подражательством... [Электронный ресурс] : URL : <http://www.volgin.ru/poet/poet1965/> (дата обращения : 02.03.10).

8. Волгин И.Л. Улица Достоевского (“Письма из Переделкина”). [Электронный ресурс] : URL : <http://www.volgin.ru/public/894.html> (дата обращения : 02.03.10).

9. Генис А. Феномен Пелевина. [Электронный ресурс] : URL : <http://pelevin.nov.ru/stati/o-gen1/1.html> (дата обращения : 22.05.10).

10. Григорьев Д. Достоевский и Церковь. – М., 2002, Изд. Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. – 175 с.

11. Грякалов А.А. Достоевский и метафизика // Материалы VIII Международных Старорусских чтений “Достоевский и современность”.- Новгород, 1994. – С. 94-100.

12. Гус М. Противоречия Достоевского и “Принцип дополнительности” // Вопросы литературы. – 1968, №3. – С. 166-180. [Электронный ресурс] : URL : <http://dlib.eastview.com/browse/doc/11945980> (дата обращения : 09.09.10).

13. Гусейнов В. Страничка редактора // Вестник аналитики. - 2005, №1. – С.5.

14. Доброхотов А.Л. Избранное. – М.: Территория будущего, 2008. – 472 с.

15. Дудкин В.В. Достоевский - Ницше (Проблема человека). - Петрозаводск, 1994.- 153 с.

16. Епископ Венский и Австрийский Иларион: “Достоевский — гигант, равного которому в истории русской литературы не было”.

[Электронный ресурс] : URL : <http://www.patriarchia.ru/db/text/160365.html>
(дата обращения : 02.03.10).

17. “Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!” Ф. М. Достоевский. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1100> (дата обращения : 02.03.10).

18. Интервью. Андре Глюксман: Если бы в ЦРУ читали Достоевского, 11 сентября можно было бы предотвратить ("АВС", Испания). [Электронный ресурс] : URL : <http://www.inosmi.ru/untitled/20020912/158111.html> (дата обращения : 22.05.10).

19. Искандер Ф. Эссе и публицистика. [Электронный ресурс] : URL : http://lib.ru/FISKANDER/isk_publ.txt (дата обращения : 02.03.10).

20. Кантор В. Русский европеец как задача России // Русская мысль. – 1999, №4279 и 1999, №4280. [Электронный ресурс] : URL : <http://magazines.russ.ru/vestnik/2001/1/kantor.html> (дата обращения : 22.05.10).

21. Кантор В.К. Что может дать Достоевский XXI веку / Dostojewskij-Tage 2006 in Dresden. Dostojewskij-Denkmal in Dresden durch Herrn Prof. Georg Milbradt, Ministerpräsident des Freistaates Sachsen, anwesend Frau Angela Merkel, Bundeskanzlerin und Herr Vladimir Putin, Präsident der Russischen Föderation. 10.10. – 11.10. 2006. Dresden. [Электронный ресурс] : URL : http://new.hse.ru/sites/forum_27_10/Lists/Discussion43/DispForm.aspx?ID=1
(дата обращения : 02.03.10).

22. Карякин Ю.Ф. Дневник русского читателя // Октябрь, 1997, №11. [Электронный ресурс] : URL : <http://magazines.russ.ru/october/1997/11/kariakin.html>. (дата обращения : 15.11.09).

23. Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис. [Электронный ресурс] : URL : http://www.pereplet.ru/text/kor_dos_apo.html. (дата обращения : 26.12.09).

24. Карякин Ю.Ф. Зачем хроникер в “Бесах”? [Электронный ресурс] : URL : http://www.pereplet.ru/text/kor_besi.html. (дата обращения : 25.12.09).

25. Карякин Ю.Ф. Я мечтал снять в кино “Бесов” Из переделкинского дневника // Новая газета, № 90, 2009. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.novayagazeta.ru/data/2009/090/23.html> (дата обращения : 02.03.10).

26. Каутман Ф. Достоевский в XXI веке// Достоевский и мировая культура. – 2000, №15. – С. 165-173.

27. Киржниц Д.А. Каким запомнился Сахаров-физик. [Электронный ресурс] : URL : http://www.rfbr.ru/old/pub/knigi/sakharov/d~1_kir.htm (дата обращения : 22.05.10).

28. Комлева Е.В. Социоядерный антропный принцип и геоядерная прагматика // Минеральное сырье Урала. – 2008, №5. – С. 44-47.

29. Липневич В. Прощание с вечностью (рецензия): Светлана Алексиевич. Чернобыльская молитва // Новый мир. - 1997, №6.

[Электронный ресурс] : URL : http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1997/6/re_obz01-pr.html (дата обращения : 02.03.10).

30. Марсель Г. Ответственность философа в современном мире / Путь в философию. Антология. М., 2001. С.254—267. [Электронный ресурс] : URL : <http://imp.rudn.ru/ffec/philos/chrest/marsel.html> (дата обращения : 02.03.10).

31. Мельников М. Урок Достоевского от Хиллари Клинтон // Аргументы и Факты, 2009. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.aif.ru/culture/article/30174> (дата обращения : 02.03.10).

32. Можегов В. Преподобный СИЛУАН АФОНСКИЙ: "Любовь не терпит, чтобы погибла хотя бы одна душа". [Электронный ресурс] : URL : <http://www.pravaya.ru/faith/117/4924> (дата обращения : 09.09.10).

33. Померанц Г. Саморегулирующаяся вавилонская башня / Философско-культурологический семинар "РАБОТА ЛЮБВИ" (Цикл встреч 1996-2001 года). [Электронный ресурс] : URL : http://www.igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/pomerants/publ/vchk-cat-names-pomer-publ-babil_tower.html (дата обращения : 02.03.10).

34. Раевская М. Достоевский и Нечто // Независимая газета, 13.10.2004. [Электронный ресурс] : URL : http://www.ng.ru/science/2004-10-13/12_dostoevsky.html (дата обращения : 02.03.10).

35. Рогозин Д.О. Речь о Достоевском. – Сайт Постоянного представительства России при НАТО, 21.11.2008. [Электронный ресурс] : URL : <http://natomission.ru/society/article/society/artpublication/52/> (дата обращения : 02.03.10).

36. Рощина Л. Достоевский в диалоге культур // Голос России, 31.08.2009. [Электронный ресурс] : URL : <http://rus.ruvr.ru/2009/08/31/1006897.html> (дата обращения : 02.03.10).

37. Сайт факультета глобальных процессов МГУ, 14.10.2009. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.fgp.msu.ru/content/view/383/153/> (дата обращения : 02.03.10).

38. Салуцкий А.С., Аннинский Л. Из России, с любовью: роман о богоизбранности – М., 2006 - 685 с. [Электронный ресурс] : URL : <http://books.google.ru/books?id=zrkaisPOOb8C&pg=PA312&lpg=PA312&dq> (дата обращения : 02.03.10).

39. Сараскина Л.И. “Кто не с нами...”: библейские истоки революционного лозунга / Достоевский и современность. Материалы XX Международных Старорусских чтений 2005 года. – Великий Новгород, 2006. – С. 292-315.

40. Сараскина Л.И. Испытание будущим. Ф.М. Достоевский как участник современной культуры. - Сайт Государственного института искусствознания. [Электронный ресурс] : URL : http://www.sias.ru/literature/saraskina_pryanoe.shtml (дата обращения : 02.03.10).

41. Сахаров В. Сатира должна идти до конца. – Сайт “Все о Михаиле Афанасьевиче Булгакове”. [Электронный ресурс] : URL : <http://bulgakov.km.ru/kritika/critica3.htm> (дата обращения : 22.05.10).
42. Сердюченко В. Как я перестал бояться и научился любить атомную бомбу. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.lebed.com/2000/art2324.htm> (дата обращения : 22.05.10).
43. Солженицын А.И. Темплтоновская лекция. [Электронный ресурс] : URL : http://solzhenicyn.ru/modules/pages/Templtonovskaya_lekciya.html (дата обращения : 02.03.10).
44. Степанян К. Достоевский - это писатель, который имеет "космическую" особенность // “Независимая газета”, сайт “Имя России”, 2009. [Электронный ресурс] : URL : <http://forum-nameofrussia.ru/showthread.php?t=1597> (дата обращения : 02.03.10).
45. Татаринев А. Под знаком Апокалипсиса // Литературная Россия, №23, 2007. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.litrossia.ru/2007/23/01586.html> (дата обращения : 02.03.10).
46. Телегин С. Метафизика Сталина // Завтра, 9.04.2008. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.zavtra.ru/cgi//veil//data/zavtra/08/751/51.html> (дата обращения : 22.05.10).
47. Фридендер Г.М. От “Подростка” к “Братьям Карамазовым” // Dostoevsky Studies, v.7, 1986. – Сайт The Department of Slavic Languages and Literatures, University of Toronto. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.utoronto.ca/tsq/DS/07/003.shtml> (дата обращения : 02.03.10).
48. Фудель С.И. У стен Церкви // газета “Тихоновский Благовест”, №11, 2007. [Электронный ресурс] : URL : <http://www.hram-st.obninsk.ru/arxiv/2007/gaz475.html> (дата обращения : 02.03.10).
49. Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: politisches Bewusstsein in unserer Zeit. Munchen, 1958, 506 s.

«Ф.М. Достоевский в контексте современности»

С. А. Корнева

аспирант кафедры философии МГТУ, г. Мурманск, KORNEVAS51@yandex.ru

In offered article the author speaks about F.M. Dostoevskogo's modern perusal, an urgency of its creativity today. On an example of separate products confirms philosophy of the great Russian writer as a spiritually-valuable basis of education and formation of the person.

Сегодня, когда угрожающий характер приобрела деформация личности молодого человека, не различающего, где добро, а где зло, где прекрасное, а где безобразное, и живущего в плену ложных ценностей, как никогда важно обратиться к духовным основам классической литературы и с помощью великих писателей-гуманистов дать нравственные ориентиры современному молодому человеку.

Есть писатели, творчество которых со временем не только не утрачивает своей актуальности, а наоборот, помогает разобраться в сложнейшем мире проблем и катаклизмов, окружающих современного человека. В этой иерархии имен Федор Михайлович Достоевский по праву занимает одно из ведущих мест.

Неслучайно, что уже второе столетие вокруг наследия одного из самых выдающихся мыслителей и художников русской и мировой литературы – Ф.М. Достоевского не утихают жаркие споры. Кто же он в действительности, этот мировой классик? В чем притягательность и «тайна» его произведений? Почему современный читатель вновь и вновь обращается к творчеству Достоевского?

«Преступление и наказание» – одно из самых сложных и совершенных произведений Достоевского, вокруг которого по сей день ведутся споры, поскольку это был не совсем обычный, а точнее «идеологический» роман, подобного которому раньше не было ни в русской, ни в мировой литературе. Писатель попытался решить в нем множество проблем: от социальных и нравственных до философских. «Перерыть все вопросы в этом романе» (Достоевский, 1972-1976), – вот какую задачу поставил он перед собой. Как отмечал Достоевский, его произведение «психологический отчет одного преступления», преступления, которое совершил бедный студент Родион Раскольников, убивший старуху-процентщицу. Однако в романе речь идет о необычном уголовном преступлении. Это, если можно так выразиться, идеологическое преступление, а исполнитель его – преступник-мыслитель, убийца-философ. Он убил ростовщицу отнюдь не во имя обогащения и даже не ради того, чтобы помочь своим близким: матери и сестре. Достоевский дает другую мотивировку преступлению Раскольникова. Он делает поступок Раскольникова идейным, теоретически осмысленным. По словам Достоевского, «его идея: взять во власть общество». С этой целью он и решил путем преступления испытать себя, проверить, может ли он стать властелином, «обыкновенный» он человек или «необыкновенный»: «Мне

надо было узнать тогда, и поскорее узнать, вошь ли я как все, или человек?... Тварь ли я дрожащая или право имею...» (*Достоевский*, 1993).

Разумеется, Ф.М.Достоевский не единственный писатель, в произведениях которого нашел отражение образ сверхчеловека. Элементы этого образа можно найти в произведениях и других русских классиков. Так, например, в «Отцах и детях» И.С.Тургенева нигилист Базаров, Рахметов у Н.Г.Чернышевского, Печорин у М.Ю.Лермонтова, человекобог в романе А.М.Горького «Мать». Но в том-то и дело, что в этих произведениях будут лишь тени сверхчеловека, в чем-то схожие, а в чем-то расходящиеся друг с другом, а об идее сверхчеловека, о «вошах» и Наполеонах в этих произведениях и говорить не приходится. Идея эта во всей ее комплексности, многоплановости, во всей ее чудовищной мощи и безобразий, без прикрас, наготе нашла свое отражение, развитие и финал лишь у Федора Михайловича Достоевского. И настолько она порой сливается с ницшеанской идеей, что невольно возникает предположение о том, что либо Ницше воспользовался прочитанным у Достоевского, либо мысли эти пришли к немецкому философу-филологу и к величайшему писателю-психологу одновременно, совершенно независимо друг от друга.

Идея Раскольникова о «праве на кровь», о праве утвердить свое «я» путем преступления, могла возникнуть как реакция на несправедливое устройство мира, как мир против него. Но путь, избранный героем романа, ложен, его протест против бесчеловечных законов общества оказался несостоятельным, потому что он носил индивидуалистический, антигуманный характер. Одна из главных проблем – можно ли оправдать мир и действия людей даже во имя светлого будущего, если оно будет построено на слезинке хотя бы одного замученного ребенка. Его ответ тут однозначен – никакая высокая цель не может оправдать насилие и страдания невинного ребенка. В романе отчетливо просматривается призыв Достоевского к преодолению эгоизма, к христианской любви к ближнему, к очистительному страданию. Только этим путем человечество может спастись от скверны выйти из нравственного тупика, только этот путь может привести его к счастью. Удивительная вещь! Роман, повествующий о преступлении, призывает к смирению!

Роман «Преступление и наказание» отразил тревогу Достоевского за будущее человечества. Его страшили все усиливающаяся власть денег, падение нравственности, обилие преступлений, с которыми ему приходилось сталкиваться на каждом шагу. Шедеврами Ф.М.Достоевского было положено начало современной дискуссии о праве человека на свободу воли и его ответственности за совершенные поступки, об относительности добра и зла, о путях гармонизации и совершенствования общества. Кому и почему «все дозволено», существует ли нравственный кризис общества? Фридрих Ницше писал: «Я знаю только одного психолога, который жил в мире, где возможно христианство, где Христос может возникать ежемгновенно. Это Достоевский, он угадал Христа» (*Ницше*, 1990). «Угадать Бога» - высшее

призвание поэта и философа, по Достоевскому, сверхзадача всякого творца вообще.

Ф. М. Достоевский тревожился за судьбу человека в мире, где добро стоит на одних весах со злом. Писатель-гуманист был убежден, «яростный» и ожесточенный мир нуждается в спасении, и эта тема грустной, щемящей музыкой звучит в другом его романе «Идиот», который среди произведений писателя занимает особое место. Вот что писал он о замысле своего произведения: «Идея романа – моя старинная и любимая. Но до того трудная. Что я долго не смел браться за нее ... Главная мысль романа – изобразить положительно прекрасного человека. Труднее этого ничего нет на свете, а особенно теперь» (*Достоевский*, 1972-1976). В подготовительных записках к роману Достоевский писал: «Мир красотой спасется», имея в виду прежде всего освященную страданием, одухотворенную красоту. Писатель в лице князя Мышкина противопоставляет миру эгоизма и своекорыстия любовь и милосердие.

Человек постоянно находится в пространстве мучительных вопросов бытия. Что есть красота? Каково ее назначение на земле? Может ли служение красоты стать смыслом жизни? Для каждого нового поколения, каждого отдельного человека эти вопросы встают в своей неразрешимости и извечной притягательности. Идеал, прекрасное, великое, красота – эти слова и понятия наиболее близки мировоззрению Ф. М. Достоевского. Писатель-гуманист создает самое лирическое из своих лирических произведений – роман-поэму – о невероятно трудной и тернистой судьбе красоты, путь которой пролегает в гуще то ежедневной, уныло-будничной, то жестокой трагической жизни героев. Проблема человеческого духа, стремящегося к гармонии, – центральная тема романа.

Мир спасется красотой, если люди научатся ценить и любить ее. Отдавать предпочтение не внешней, а внутренней красоте. Красота должна соединиться с милосердием, состраданием. Пониманием, всеобщей любовью и, главное, с самопожертвованием! Если человек будет способен на эти чувства, то это и станет его «путеводной звездой» на пути к добру, красоте и спасению. Красота спасет мир, если каждый человек будет понимать смысл, который вкладывал в понятие красоты Федор Михайлович Достоевский. А это – любовь к ближнему, кротость, смирение, отсутствие гордыни, духовная потребность в прекрасном. Если выбор пути, указанного писателем-гуманистом, будет у каждого из нас свободным и осознанным.

Эта идея соотносится с мыслью, высказанной в романе Достоевского «Братья Карамазовы». Достоевский пишет, что «красота – это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Тут дьявол с богом борются, а поле битвы – сердца людей» (*Достоевский*, 1956-1958). Красота не только эстетическая категория, но и метафизическая. Созерцание красоты есть спасение для человека. В красоте есть глубинная тайна связи человека и Бога. Через красоту человек может принять христианские ценности: добро, любовь,

милосердие. Красота есть одновременно Истина и Добро. Это чисто русская идея. Человек, прошедший испытание своеволием, через красоту обретает свою Истину, свое Добро. Это и есть путь к Богу, к свободе. Русские мыслители заняты поисками этой положительной свободы. В ней смысл и назначение человека. Произвол, вызванный изначальной иррациональной свободой, либо разрушает самого человека, либо через угрызения совести и духовные муки в конечном итоге приводит к Богу, как это мы видим на примере Раскольникова. Это – путь созидания, творчества, нашедший свое выражение в афоризме Достоевского: «Красота спасет мир».

Когда человек духовно вырастает, он способен не только принять красоту как величайшую ценность и смысл жизни, но и сохранить ее для окружающих, указать другим путь истинной красоты. Такая красота спасительна, но судьба ее в романе Ф.М.Достоевского трагична. Можно высказывать много глубоких, оригинальных мыслей, но мы прекрасно понимаем, что остается еще бездна невыясненного в проблеме о возможности спасения мира. Наверное, поэтому Достоевский нам интересен...

Конечно же, произведения Достоевского интересны не только тем, что в них нашли отражение сложнейшие проблемы жизни России середины прошлого века. Главная заслуга и величие гения Достоевского заключается в том, что он поставил и попытался решить такие мировоззренческие проблемы, как нравственные ценности, проблемы человеческой личности как индивида. Он мечтал о духовном возрождении личности, которое возможно, по его мнению, только через самопознание, через воспитание чувства ответственности каждого человека за судьбу будущего мира.

Список литературы:

Достоевский Ф.М. Собр. Соч. в 30 т. Л., Наука, т. 12, с.108,1972-1976.

Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., Славянка, с.96,1993.

Ницше Ф. Фридрих Ницше. Из наследия. М., Иностранная литература, № 4, с.15, 1990.

Достоевский Ф.М. Собр. Соч. в 30 т. Л., Наука, т. 15, с.99,1972-1976.

Достоевский Ф.М. Собр. Соч. в 10 т. М., Правда, т.9, с.138-139, 1956-1958.

Русская идея у Н. А. Бердяева: социокультурные смыслы

А. И. Костяев

ГОУ СПОМО «Колледж искусств»

Annotation. In the article the definition of concept «Russia idea» is considered as main concept at Berdyaev, allowing to estimate the present stage of development of a society.

Социальный заказ на идею в качестве общенациональной идеологии существовал всегда. В современной российской гуманитаристике русская национальная идея нередко заменяется идеей России. Абстрактность идеи пытаются снять, соединив с ней образ России [4]. Периодически выдвигаются «технологические» альтернативы русской идеи: идея конкурентоспособности России, идея модернизации России. Эту идею невозможно перевести на язык «классовой ясности», который уже не пользуется прежним доверием. Русскую идею трудно представить на языке «частных интересов»: либерального прагматизма. Тем актуальнее представляется трактовка русской идеи у Н.А. Бердяева, пережившего увлечение марксизмом и либерализмом западного типа [3].

Термин В.С. Соловьева «русская идея» (1887) Бердяев использует для интерпретации русского самосознания, культуры, мировой судьбы России. Бердяев завершил классический жанр русской идеи. Он по существу выразил несогласие с русской идеей в формулировке Соловьева. Не принял абсолютизацию христианского измерения этой идеи. Новым качеством бердяевского анализа метафизики русского национального духа стало восприятие русской интеллектуальной истории в ее целостности. Бердяев переосмыслил русскую идею в рамках собственной философской системы.

Русская идея как одна из основных философских категорий характеризует сущность человека и историю. В философской мысли это понятие прошло длительную эволюцию, допускающую отрицательную и положительную трактовку. Диапазон понимания этого понятия чрезвычайно широк – от полного отрицания самой возможности русской идеи до превращения этой идеи в самоцель. Представление русской идеи как «осознанной необходимости» ведет к тому, что человек уподобляется физическим предметам, подчиняющимся причинно-следственным связям; пространство культуры ограничивается сферой материального. Только понимание русской идеи как потенциальной способности человека к свободному выбору в истории, как возможности мыслить и поступать в соответствии со своими представлениями и желаниями, а не по причине внутреннего или внешнего принуждения дает личности возможность обретения смысла жизни и смысла истории.

Центральная проблема философии Н.А. Бердяева – смысл русской идеи и ее связь с культурой. Осмысление истории – это существование в вечном, достигаемое человеком на путях спасения (отстраненность от мира) или

творчества (активного переустройства мира). Бердяев онтологизирует русскую идею, выводит ее за рамки обычных проблем философии. Русская идея, своими корнями уходящая в иррациональную и трансцендентную безосновательность, является для него исходной и определяющей реальностью существования народа. Русская идея оказывается «первичнее» культуры. Человеческая иррациональная идея чего-то коренится из «ничто»; это первичный принцип, предшествующий Богу и миру. Россия как воплощенная история рождается из идеи, которая потенциально содержит все. Эта идея имеет у Бердяева двойной смысл: объясняет наличие зла в мире и определяет отношение человека к миру и к Богу. Но Бердяев в равной мере не принимает схему, укоренявшую «русскость» в самом человеке. Он предпочитает абсолютизировать русскую идею, отделить ее от вечности (Бога) и истории (человека), чтобы тем самым онтологизировать хаос. Это открывает путь к гармонизации русского бытия, осуществляемого с помощью творчества. Поскольку творчество в России, по убеждению Бердяева, также проистекает из национальной идеи, то именно противоборство хаоса и творчества составляет сущность новой религиозной эпохи – эпохи «третьего откровения». Объективизация – одно из основных понятий его философии; она означает трансформацию идеи – в культурную форму. Объективная реальность представляется иллюзией сознания. Существует лишь объективизация реальности, вызванная идеей. При этом человек лишается своей сущности, подчиняясь условиям пространства России и истории. В сознании он продолжает общаться с духовным миром, сохраняется связь с вечностью. В результате человек оказывается в двойственном положении; он оказывается «над» и «внутри» русской идеи. Религиозный смысл объективизации заключается в акте грехопадения – отчуждения человека от Бога, сопровождающегося попаданием субъекта в зависимость от мира объектов, включая историю. Преодоление объективизации связывается Бердяевым не столько со спасением, сколько с творчеством. Русская идея приобретает трагичный смысл: если она составляет сущность человека, то, следовательно, выступает в качестве обязанности. Выбор переживается как чужой смысл. Освобождение наступает в момент творчества. Русская идея не может быть уравновешенной, она постоянно меняется. Историческое творчество в России осуществляется из ничего. Его трагический смысл видится в несоответствии результатов первоначальной задаче. Культура лишь символически указывает на русскую идею [1]. Сам творческий акт происходит в истории. Символы культуры относятся к духовной реальности, выражая связь между русской идеей и человеком. Бердяев избегает употреблять термин «русский путь», который «огрублен» материальным и востребован политиками XX века. Использование термина «русская идея» означало сохранение последовательности и значимости представляемых явлений. В смысловых оттенках русской идеи есть: соотнесенность с протяженностью человеческого бытия, которое выделяется в качестве самостоятельного образования; оценка человеком границ своего влияния на окружающий мир.

Русская идея в отрицательном смысле (ее более глубокий смысл – наличие обратной стороны у любого явления) раскрывается в войнах, революциях. Выбор некоторых слов у Бердяева имеет скрытый смысл и отношение к русской идее. Количественная сторона в русской идее неважна. Ограниченная в чем-то русская идея теряет свою природу. Внешняя легкость исторического творчества не выражает глубины идеи. Стремление к пользе субъектов машинной цивилизации исключает ценность русской идеи. Лишение этой идеи – трагическая необходимость повседневности.

Лишенная русской идеи культура XX века – это удаление человека от природы, технический характер творчества, господство прагматизма. Культура предполагает наличие цели исторического процесса и раскрытие смысла его зависимости от конечной цели. Следовательно, идея культуры допускает существование такой цели, которая не связана с каким-либо периодом истории. Глубину русской идеи человек открывает внутри себя. Память есть то начало русской идеи, которое ведет непрерывную борьбу со случайным. Между русским человеком и русской идеей существует пространство, наполненное верой. Ее не могут заменить различные идеологии. Цельность русской идеи обеспечивает культура. С ее помощью личность не чувствует своей оторванности от вечности. Свобода творческих сил человека не ограничивается в главном. Все сферы общественной и культурной жизни индивидуализируются. Человек оказывается разомкнутым в своем внутреннем мире. С принятия русской идеи начинается поиск иного, более совершенного смысла жизни и обретения себя в нем. С понятием «национальная идея» у Бердяева близки другие понятия: судьба России, национальный характер. Русская культура утверждает национальную идею в ее полноте и глубине. Человек входит в пространство культуры через национальную индивидуальность. Национальный человек как субъект культуры – больше, а не меньше, чем просто человек; в нем есть сочетание родовых и индивидуальных черт [2]. Русская культура национальна и в этом смысле производна от динамической субстанции, корнями своими вырастающей в таинственную глубину жизни. Национальность есть положительное обогащение бытия; за нее нужно бороться как за культурную ценность. Она возникает в результате кровного смешения рас и народов, перераспределения земель и духовно-культурного процесса. Культура и русский национальный характер взаимосвязаны. Чувство пространства у русского человека развито сильнее, чем чувство времени. Сознание русского человека переживает мир в такой разнообразии, от которого можно устать. Он способен приспособиться к любому порядку. В сознании русского человека находится место для подвига и для предательства. Существует постоянная нехватка самого необходимого, а терпение в ожидании лучшего было условием выживания многих поколений. Все случайное в России имеет свойство превращаться в постоянное. Русский народ никогда не бывает вполне доволен своей жизнью. Праздники ему нужны, чтобы не оставаться наедине с собой. Неизвестность притягивает русского человека, а затем отталкивает. Бердяев считал, что в русской идее еще слишком много

душевности, понимаемой как плоть и кровь; ощущается отяжеленность временным. Но плотское не наследует вечности, и вечной может быть только культура духа. У русского народа есть важная черта – нежелание создавать «серединную» культуру. Он свободен от символики западной культуры и прагматизма цивилизации XX века. Русскому сознанию дано понять глубже и острее кризис европейской культуры. Таким образом, русская идея является условием возникновения человека как субъекта культуры и сущности культуры. В историческом творчестве (вместе с Богом) русский человек пытается восстановить единство бытия, находит смысл жизни. Культура символизирует этот процесс и придаст ему трагический смысл. Кровное родство, земля, духовные ценности определяют национальную индивидуальность. В жизни святых, гениев человек черпает примеры для творчества. Весь мир становится объектом культуры, осуществления русской идеи. Смыслорождение русской идеи в культуре осуществляется через свободу и творчество, как вторичное через первичное, объективное через субъективное. Обретенный смысл жизни человека превращается в ответ на вызов русской идеи.

Анализ философского наследия Бердяева подтверждает следующее: чем глубже идея, тем теснее она связана с культурой. В спорах о «русскости» всех постоянно что-то не устраивает, национальную идею пытаются устранить, предохранить. Рассуждения о русской идее имеют одну особенность: они связаны с традиционным мышлением – иносказанием. Через иносказание возникает неотематика и неоязык. Эта идея обращена в будущее.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства. – М.: ИМА-пресс, 1990. – 285 с.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. – Париж, 1946. – 346 с.
4. Ванчугов В.В. Образ и идея России в диалоге цивилизаций // Вестник РФО. – 2005. – № 4. – С.82-84.

Историософия: понятие и концепции

Ю.В. Кузнецов

МГТУ, кафедра «Социальная работа и теология».

Аннотация. В представленном материале автор показал истоки становления и формирования понятия «Историософия», а также способы построения разнообразных историософских концепций.

При рассмотрении методологических проблем историософии, необходимо уточнить понятие «историософия», которым в дальнейшем будем пользоваться. Дело в том, что в наши дни нередко под этим понятием имеют в виду любую теоретическую рефлексию об обществе и истории. Иногда такое «нестрогое» употребление этого понятия можно встретить и у весьма авторитетных авторов, например, в книге с характерным названием «Античная философия истории» [1], где обобщаются социально-философские воззрения античных мыслителей. Анализ этот проводится вопреки общепризнанному мнению о том, что античное сознание принципиально не знает историзма и ориентируется на вечное и неизменное.

Поэтому по, нашему мнению, предпосылкой историософии является появление исторического сознания, с теми радикальными переменами, которые приносит с собой Новый Завет. Смысл этих перемен в самом общем плане можно свести к тому, что вместо неизменной природы, подчиненной закону вечного возвращения, в центре внимания европейца оказывается человеческий мир страдания и самопознания. Исходным пунктом этой новой картины мироздания является уникальное и принципиально неповторимое событие рождения Богочеловека. Эта картина мира дает начало линейному представлению об истории, как о последовательности различных событий, которые либо являются следствием рождения Богочеловека, либо выступают его предпосылками. В этом случае смысл исторических событий может быть понят лишь в том случае, если они рассматриваются как единое и взаимосвязанное целое. Время оказывается необратимым, и представление о новом, ранее небывшем, рассматривается не как признак удаления от «золотого века», а как ступенька к достижению более совершенного состояния.

Таким образом, христианство, пусть и в религиозно-мифологической форме, привносит в философию все те идейные предпосылки, которые позже, в XVIII и XIX столетиях будут служить мировоззренческим основанием рационалистического историзма: линейный характер исторического процесса, необратимость истории, ее деление на определенные стадии, взаимосвязанные друг с другом, поступательный характер общественного развития, целесообразность истории. Поэтому нередко встречающееся утверждение о том, что историософия в целом представляет собой рациональную форму христианской эсхатологии, имеет реальные основания.

Однако дисциплинарное оформление историософии принято связывать с именем Дж. Вико [1]. Генеалогия этой дисциплины весьма типична и непосредственно связана с характерными для времен Декарта представлениями об универсальности и всемогуществе «научного метода», который может быть с равным успехом применен к любой области действительности. Этот метод в своих главных чертах совпадал с методом механики, изучавшей перемещение протяженных тел в пространстве. Но если человека еще можно было представить в качестве подвластного законам механики механизма, «человека-машины», то история оказывалась той сферой действительности, где этот универсальный метод не срабатывал. Декарт выходил из данного затруднения таким образом, что объявлял эту сферу второстепенной, допуская, что ею вообще можно смело пренебречь. Иным образом мыслил Дж. Вико: с его точки зрения история представляет собой весьма важную сферу действительности, которая также подчинена строжайшим закономерностям, но эти законы не тождественны законам взаимодействия протяженных тел. Это законы созидательной человеческой деятельности, в результате которой возникает «Мир Гражданственности». Для постижения этих законов необходим особый метод, который будет способен раскрыть процессы самосозидания общества и самопознания. «Новая наука» Дж. Вико и должна предоставить познающему разуму такой специфический метод для постижения истории.

Таким образом, историософия выступает как завершающий этап научного объяснения мира, на котором наука приступает к познанию самой сложной и трудной сферы действительности. Но только благодаря историософии оказывается возможной целостная научная картина мироздания, не ограничивающаяся описанием одной лишь физической природы. Если при описании природы главную роль играют понятия протяженности и обратимого взаимодействия между вещами, то в «Новой науке» важнейшими понятиями становятся время и необратимые изменения. Однако самого Дж. Вико применение исторического метода привело к банальным результатам. История любой страны, любого народа в «Новой науке» разбивается, подобно развитию любого живого организма, на три стадии: зарождение, развитие и упадок. Историзм Дж. Вико, настаивавшего на автономии сферы исторического развития, остается весьма ограниченным, так как, в конечном счете, законы истории отражают закономерности развития природы.

После Дж. Вико возникает немалое число историософских концепций. Отметим лишь, что построение разнообразных историософских концепций осуществлялось двумя способами. Первый, наиболее распространенный, предполагал движение мысли от осмысления исторической конкретики (археологических данных, исторических документов или свидетельств современников той или иной эпохи) к конструированию различных абстракций, чаще всего возвращающих исследователя к аналогии развития общества с развитием живого организма. Второй способ был основан на движении мысли в обратном направлении — не от конкретного к

абстрактному, а от абстрактного к конкретному. Наиболее впечатляющим примером этого могут послужить философия истории Гегеля и исторический материализм К. Маркса. Далее необходимо исходить из этих концепций, аргументируя, что эмпиризм и позитивизм в изучении истории лишен эвристической перспективы.

Данные концепции интересны в качестве методологического ориентира при осмыслении концепций социально–политического универсализма, которые обнаруживаются в русской историософии XIX столетия. Все эти концепции, определяя место России во внутреннем развитии мировой истории, утверждают такой общественный идеал, который, по нашему мнению, имеет универсальное значение и для мировой цивилизации. Но многообразие этих концепций требует научного и критического анализа.

Литература

1. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М., 1995.

Осмысление труда и трудовой деятельности в контексте исторических эпох А.Д. Майданского

Ю.В. Кузнецов

МГТУ, кафедра «Социальная работа и теология».

Аннотация. В представленном материале автор показал развитие трудовой деятельности в контексте исторических эпох, в свою очередь, классифицированных А.Д. Майданским. При этом данные исторические эпохи рассматриваются как предпосылки формирования новой исторической формации.

Поскольку труд является специфической формой бытия человека и движущей силой человеческой истории, то вполне обоснованно будет считать, что в каждую историческую эпоху трудовая деятельность отражает содержание труда в целом, и историческое развитие на данной стадии осуществляется в соответствующей абстрактной форме, до тех пор, пока все ее противоречия не будут выявлены и разрешены. Разумеется, историческое содержание, выявленное на данной стадии исторического развития, не исчезает на следующей стадии, но выступает в качестве необходимой предпосылки для возникновения новой формы бытия.

Поэтому существует логическая возможность существования четырех исторических эпох, отличающихся друг от друга тем, какой из абстрактных моментов труда выступает в качестве доминирующего. Такого рода классификация исторических форм уже была предпринята А. Д. Майданским [1].

В соответствии с его точкой зрения первая историческая эпоха – эпоха *архаики*, в которой решающим фактором трудового процесса оказывается физический труд. Соответственно, все остальные раскрытые нами моменты трудовой деятельности присутствует в той мере, в какой представлен физический труд. Иными словами, сама деятельность, предполагающая соединение рабочей силы с предметом труда и его орудиями, продукт труда и процесс потребления получают в рамках этой исторической эпохи *в-себе-бытие* посредством *бытия-для-другого*, то есть в физическом труде. Так, живая деятельность человека – это, главным образом, совокупность физических усилий, лишь частично снижающих свою напряженность благодаря самым примитивным орудиям труда. Эти орудия труда даже наглядным образом выражают идею продолжения органов человеческого тела, прежде всего руки. Телесный характер орудий труда демонстрирует их зависимость от физического труда. Поэтому первое отношение собственности – это собственность на землю, а первым собственником является коллектив. Таким образом, физическая сила является и предпосылкой труда в эпоху архаики и его непосредственной целью. Когда же эта цель достигнута, когда можно вести речь не о простом, а о

расширенном воспроизводстве физической силы (выражающемся, прежде всего, в росте народонаселения), тогда следует констатировать тот факт, что в эпоху архаики возникли предпосылки для перехода к новой исторической эпохе.

Вторую историческую эпоху характеризует тот факт, что решающую роль среди абстрактных моментов труда начинает играть тот, который мы связали с живой человеческой деятельностью. А. Д. Майданский справедливо связывает эту историческую формацию с *войной* и *военным производством* [1]. Когда масса потребительных стоимостей возрастает и появляются излишки продуктов питания, то следствием этого является рост населения. Однако это население вынуждено иметь дело с прежним предметом труда–землей. Естественным выходом из этой ситуации является завоевание новых земель, где завоеватели находят также и рабочую силу. Носители рабочей силы рассматриваются как живые орудия труда, как *instrumenta vocalia*. Следовательно, вместе с присвоением предмета труда присваивается и рабочая сила, способность к физическому труду.

Таким образом, физическая сила человека теперь выступает как абстрактный момент трудовой деятельности лишь в той мере, в какой сама эта сила становится предметом труда, то есть включается в качестве необходимого элемента в живую деятельность человека, наряду с другими орудиями и предметами труда. Собственность на землю сохраняет свою важную роль и в новую историческую эпоху, только теперь к ней добавляется не менее важное отношение собственности на работника (раба или относительно свободного труженика, скованного узами личной зависимости). Достигнутый в архаическую эпоху избыток физической силы теперь оказывается важнейшей предпосылкой новых экономических форм.

В третью–*капиталистическую*–эпоху истории решающую роль в трудовой деятельности играет третий абстрактный момент труда–продукт труда как результат опредмечивания. Остальные моменты трудовой деятельности определяются в капиталистическую эпоху лишь в своем отношении к опредмеченному труду, что и позволяет говорить о тотальном овеществлении всех общественных отношений. Рабочая сила, как это хорошо известно, выступает как товар, то есть как предмет, предназначенный для продажи. Наемный труд существовал и ранее, так как он применялся даже в древнейших цивилизациях, например, при масштабных строительных предприятиях. Но в капиталистическую эпоху он становится не только доминирующей, но и всепоглощающей формой труда.

Четвертая – *посткапиталистическая* – эпоха всемирной истории закономерно наступает тогда, когда овеществленный труд достигает полного преобладания над живым физическим трудом. Доля последнего при этом становится минимальной, и пролетарий, продающий свою способность к физическому труду, исчезает. Но если доля физического труда уменьшается, то доля интеллектуального труда, наоборот, максимально возрастает. Это означает, что решающую роль начинает играть четвертый абстрактный момент труда, предполагающий распределение продукта труда не в виде

воспроизводства физической силы, а в виде приобретения навыков и методов трудовой деятельности, в виде *разумного умения*. Работник теперь выступает не как носитель физической силы, а как мыслящий субъект, интеллектуальный собственник.

Новая форма труда, разумеется, становится возможной только в том случае, если в распоряжении человека имеется такое орудие труда, которое уже не требует приложения физической силы. Уже простая машина радикально сокращает требуемое для ее деятельности количество живого труда. Но принципиальным шагом вперед является *автоматическая машина*, которая энергию своей работы черпает не в физической силе человека, а в законах природы. Такая машина нуждается в обслуживании и в контроле, но эти формы деятельности выступают уже как интеллектуальные, а не физические формы труда.

Кроме того, идеи по своей природе не подвержены овеществлению и отчуждению, и человек, приобретающий идеи, не отбирает их у другого человека. Хотя частная собственность может распространяться на вещи, воплощающие определенные идеи, сами идеи приобретают свою потребительную стоимость лишь тогда, когда они становятся достоянием не одного человека, а многих или всех. Свободные общение и обмен выступают настолько же необходимой предпосылкой интеллектуального труда, насколько для физического труда были необходимы предметы труда и его орудия.

Таким образом, остается только догадываться, в каких конкретных исторических формах будет существовать новая историческая формация. Данная концепция, определяет место России в развитии мировой истории и такой общественный идеал, который имеет универсальное значение и для мировой цивилизации.

Литература

1. Майданский А. Д. Логика и феноменология всемирной истории // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2005. № 3. С. 17—25.

"Принципы конституционализма в воззрениях А.Д. Градовского"

Н. В. Макарова

СЗФ РПА Минюста РФ, кафедра государственно-правовых дисциплин

Конституция РФ, являясь Основным законом нашего государства, определяет принципы организации государственной власти, местного самоуправления, а также основные права и свободы человека и гражданина. При этом содержащиеся в Основном законе конституционные принципы не были сформулированы спонтанно. Их воплощению в форме нормативно-правового акта, имеющего высшую юридическую силу, предшествовала история развития политико-правовой мысли в трудах как зарубежных, так и российских ученых.

В России наиболее плодотворные идеи о возможных путях преобразования государства развивались во второй половине XIX века, что несомненно связано с проведением либеральных реформ Александром II. Среди множества представителей русской общественной мысли второй половины XIX века особое место занимает Александр Дмитриевич Градовский, профессор-правовед, выдающийся политический философ. С его именем связана попытка синтеза русской и западной либеральной традиций, результатом которой явилась разработка принципиально новой концепции реформ российского имперского государства.

Как отмечали современники: А.Д. Градовский «дал нам талантливое изложение постепенного развития конституционализма» [8]. В частности, он стал одним из первых в России исследователем конституционного государства, истории возникновения конституционных учреждений в Европе и в Америке, включая механизм закрепления в конституциях прав и свобод личности.

Поэтому ученый был приглашен в качестве эксперта к работе Особого совещания по подготовке Органического устава (конституции) Болгарии. Благодаря его активной позиции, в проект конституции были внесены существенные изменения, носившие либеральный характер. Так, Народное собрание Болгарии получило законодательные функции, в то время как в первоначальном проекте был закреплен его законосовещательный характер. А.Д. Градовский смог внести поправки и относительно прямых выборов в Народное собрание.

Такая работа, проведенная в конце 1870-х гг., породила в общественных кругах надежду на осуществление подобных преобразований и в России. А.Д. Градовский разделял эти настроения и в своих трудах призывал власть и общество к проведению реформ, настаивая на том, что только они смогут предотвратить возможные потрясения. Он отмечал, что когда общество долго остается «без преобразований самых необходимых, когда оно готово застыть в отживших формах и когда эти формы ради

спасения организма необходимо разбить вдруг, тогда в обществе происходят явления, вызывающие скептическое отношение к самой реформе» [5]. Им был сформулирован ряд основных конституционных принципов, которые легли в основу всего его творческого труда.

Будучи сторонником юридического позитивизма и отвергая теорию естественных прав человека, А.Д. Градовский доказывал, что источником права является только государственная власть, которая единственная обладает правом повелевать. Ученый исходил из того, что русской монархии присуща строгая законность, составляющая основной принцип всей ее организации. Более того, по его мнению, законность составляет историческую традицию русского государства, так как в России издавна нормой управления и суда издавна признавался писанный закон. В этом принципе А.Д. Градовский усматривает «правомерный характер государственного устройства», его отличие от «форм произвольных, деспотических» [2]. В то же время «русский Император не разделяет своих верховных прав ни с каким установлением или сословием в государстве, т. е. каждый акт его воли получает обязательную силу независимо от согласия другого установления» [5].

Высказываясь в своих трудах за установление в России конституционной монархии, ученый усматривал сущность конституционализма в том, что «совокупность юридически формулированных основных начал государственного устройства (конституция) имеет обязательную силу для всех властей в государстве. Сама законодательная власть связана конституцией. Законы, исходящие от нее, должны быть конституционны; в противном случае они не имеют обязательной силы» [5]. Отсюда деятельность самой государственной власти ограничивается ею же изданным законом. В этом заключается итог принципа законности: самоограничение государственной власти, юридическим выражением которого является основной закон (конституция), содержащая политико-юридические положения, в рамках которых должна действовать государственная власть.

А.Д. Градовский в отличие от Ш. Монтескье выступал против идеи четкого разделения государственной власти на три независимые друг от друга ветви власти (законодательная, исполнительная, судебная). В его понимании государственная власть неделима и принцип разделения властей находит себе применение там, где возникает вопрос об осуществлении различных функций государственной власти. Среди них особое значение ученый придавал именно законодательной функции, считая ее приоритетной: «законодательная власть поставлена выше закона» в том смысле, что она всегда может заменить существующий закон на новый, толковать законы, помиловать преступника и т. д. – иными словами, является творцом права.

Отсюда две другие функции государственной власти являются подзаконными, поскольку облечены строго определенными правами и несут ответственность за неправильное пользование этими правами

Особое внимание ученых уделено положению судей как представителей такой власти, которая обеспечивает восстановление и защиту нарушенного права, т.е. стоящего на защите закона. Условием правильной организации судебной власти служит принцип независимости судей, подразумевающий необходимость руководства в своей деятельности только законом и обеспечиваемый их несменяемостью. А.Д. Градовский обратил внимание на то, что обеспечение независимости судей зависит прежде всего от способа получения ими должности (назначение или выборы). Ученый высказывался в пользу первого.

Обращаясь к сущности исполнительной функции государственной власти, А.Д. Градовский указывал, что ее задача не может быть сведена только к исполнению законов, т.к. это определение, с его точки зрения, не соответствует действительной задаче административной власти. Ввиду того, что обязанностью исполнительной власти является осуществление разнообразных государственных задач, характер деятельности исполнительной власти должен отражать определенную степень самостоятельности. Законы не могут и не должны определять сами способы исполнения государственных целей.

Развивая мысль о необходимости участия граждан в политической жизни государства, А.Д. Градовский писал: «Чем чаще призываются граждане к общественной деятельности, чем многочисленнее будут установления, где будут воспитываться и поддерживаться гражданский дух, тем устойчивее будет самое политическое устройство, тем безопаснее будет общество от разделения и антагонизма, и великие государственные цели тем с большим усердием будут преследоваться из поколения в поколение» [1].

Народное представительство, по мнению А.Д. Градовского, есть условие участия граждан в политических правах, которое произрастает в тот момент, когда общественные силы готовы к участию в правительственной сфере, где эти силы «сделаются живой связью между верховной властью и народом, обильным источником правительственных сил» [6]. В вопросе народного представительства главное, по мнению ученого, не форма, а содержание. В своих трудах он доказывал, что парламентаризм является не единственным средством обеспечения участия граждан в политической деятельности. К иным он относил, например, общественное представительство, подкрепленное свободой печати и развитием местного самоуправления. Таким образом, народное представительство может иметь место как при демократии, исходящей из идей народной верховности, так и при монархии, где власть основывается на идеи верховенства государя. Поэтому там, где народное представительство явилось прогрессивным, органическим развитием государства, надежным средством к достижению государственных целей, оно выражает организацию власти и порядка на новых началах, во имя общей пользы и справедливости. «Народы могут различаться своими учреждениями; но к свободе все одинаково призваны» [6].

При этом участие граждан в политической деятельности может быть осуществлено только на реализации принципа равноправия и требования

гражданских свобод. Цель законодательства российского государства ученый видел в установлении равноправия, под которым понимал историческое начало, соответствующее как духу европейских законодательств, так и серьезным потребностям российского общества. Именно равноправие предоставляет «всем членам общества одинаковые права и равные способы защиты» и «способствует развитию государственной силы, устраняя рознь сословий и делая из них единое целое» [4].

А.Д. Градовский, развивая мысль о совместимости с самодержавием демократических свобод, писал о свободе мысли и совести, печати и передвижений, о гарантиях прав личности, равенстве в податях, независимости суда и возможности защиты своего права как о назревших практических задачах, которые должна решать власть. Особое внимание ученый уделял свободе печати. В целом ряде статей он высказывается за пересмотр законов о печати, имея в виду определение ее законных прав и ответственности по суду [3].

Таким образом, проведение начала законности во всех отношениях государственной жизни, обеспечение прав личности и сочетание в управлении деятельности органов государственной власти с общественным самоуправлением – вот, по мнению А.Д. Градовского, коренные устои жизни правомерных государств, к числу которых он относил и Россию [7]. Конечную цель возможных преобразований ученый видел в формировании конституционализма в России.

При этом конституционализм только тогда заслуживает своего названия, когда он есть гарантия свободы. Конституционализм прочен, когда он проведен во всех частях государства. Парламентаризм не может еще претендовать на имя конституционализма. Не только самоограничение власти, но и само ее отправление должно везде гарантировать свободу. Законность и допущение народа ко всем видам власти: законодательной, судебной и административной – вот что является истинным внутренним и внешним выражением конституционного государства.

Литература

1. Градовский А.Д. Государство и прогресс // Политика, история и администрация. Критические и политические статьи. А. Градовского. СПб.; М., 1871. С.228.
2. Градовский А.Д. Начала русского государственного права // Собр. соч. Т.7. СПб., 1901. С.4.
3. Градовский А.Д. О свободе русской печати. Посмертное изд. / Под ред. А.А. Шахматова. СПб., 1905.
4. Градовский А.Д. Прошедшее и настоящее // Трудные годы (1876 – 1880). Очерки и опыты А.Д. Градовского, проф. С.-Петер. ун-та. СПб., 1880. С.320.
5. Градовский А.Д. Социализм на Западе Европы и в России // Собр. соч. Т.3. СПб., 1899. С.464 – 465.

6. Градовский А.Д. Теория представительства (О народном представительстве. Сочинение Б. Чичерина), М., 1866. // Политика, история и администрация. Критические и политические статьи А. Градовского. СПб.; М., 1871. С.12.

7. Градовский А.Д., как ученый. Речь проф. И. Ивановского в заседании С.-Петербург. Юрид. об-ва 4 дек. 1899 г. СПб.. 1900. С.11.

8. Градовский на кафедре русского государственного права. Речь, произнесенная Н.М. Коркуновым // Памяти Александра Дмитриевича Градовского. Изд. юрид. об-ва при Император. С.-Петербург. ун-те. СПб., 1890. С.10.

Русская идея в пространственно-временном континууме

Н. А. Мусеева

Российский государственный аграрный заочный университет, кафедра истории

Annotation. The paper addresses the problem of cultural identification of the resource by the Russian idea of methodological tools of space-time continuum.

Современное ускорение социокультурного развития и усложнение бытия человека позволяет вводить новый инструментарий для его осмысления. При все возрастающем диалогическом контакте прошлого и будущего трансформируются сложившиеся исследовательские системы, в результате чего возникают новые, в которых существенна роль пространства и времени. Пространственно-временной континуум это методологический инструментарий, конкретизирующий содержание категорий пространства и времени, как дискретного и непрерывного на материале анализа культуры. «Под пространственно-временным континуумом понимается такая непрерывность взаимопереходов пространства и времени друг в друга, благодаря которой обеспечивается развитие содержания...» [1].

Национальная идея - это субстанциальная идея, представляющая собой развернутую историософскую позицию, объясняющая смысл существования данной нации. Сама по себе национальная идея является связующим звеном пространства и времени, она исток и продукт исторического развития нации, она объективно обусловлена и поэтому не может быть создана как субъективный акт философа или политика. Термин «национальная идея» имеет разное понимание в обществе. Но есть позиция, которая объединяет многих, - национальная идея должна иметь высокое предназначение и быть плодом исторического развития народа и его культуры, содержать в пространственно-временном континууме социума национальный дух и общечеловеческое значение.

Как представляется, споры о национальной идее будут актуальными до тех пор, пока наша страна не обретет тот путь, который поддержит большинство его граждан и который объединит их. Смысл и способы реализации общенациональной объединительной идеи России имеют всемирно-историческое значение. Это в общем виде - путь движения страны, способ ее существования в настоящем и будущем, это и надежда на достойное место в мировом сообществе. Она, как великая цель и идеал, вызревала в недрах народа и обусловлена спецификой его развития, зависит от черт национального характера и менталитета. Как писал Н.Бердяев: «Русские искания начала XIX в. и начала XX в., - а мы добавили бы - и начала XXI в., - свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа» [2]. Хотя истоки ее возникновения восходят к периоду начала формирования русско-российской общности, в тоже время, как таковая, национальная идея

представляет собой разворачивание русской идеи в новую для нее фазу, поскольку она рассматривается уже в контексте современной России.

Если обратиться к содержанию русской идеи, то можно обнаружить, что она никогда не оставалась статичной, она постоянно уточнялась, развивалась, впитывая чаяния и надежды простых людей. Коренной пересмотр национальной идеи, ее кардинальное переосмысление, вообще говоря, невозможны в рамках данной нации. Замена национальной идеи невозможна потому, что для этого должен измениться состав нации, ее история. Смена общественно-политического строя не меняет глубинного смысла и содержания национальной идеи. Как показывает история, разворачивание национальной идеи в большинстве стран происходит эволюционным путем развития. На протяжении длительного исторического периода в нее вносятся необходимые поправки и дополнения, в результате чего происходят постепенные изменения. При этом само возникновение идеи, динамика ее развития, смысловые акценты всегда зависели как от внутреннего, так и от внешнего контекста. Новые грани русская идея получала, как правило, в критические для российского государства и общества моменты. Другими словами, понимание в контексте национальной идеи собственного предназначения во многом определяется и стимулируется характером и интенсивностью межнациональных социокультурных контактов, что и становится ответом на вызовы времени.

Русская идея как термин использовался рядом мыслителей для характеристики России как субъекта истории, ее проблем, связанных с особенностями ее пространства и истории, русской культуры, национального характера и менталитета. Понятие «русский» некоторые ошибочно отождествляли с этническим происхождением, хотя традиционно основанием для национальной идентичности в России была не этническая принадлежность, но прежде всего чувство духовной общности, ощущение особого исторического предназначения и судьбы. Русские - это те, кто вырос в пространстве русской культуры и стихии ее языка, смысловой состав которого уже определяет тип национального сознания, задает систему мировоззренческих доминант. В предыдущие исторические эпохи русская идея выполняла в культуре самые различные функции: она подчеркивала самобытность и уникальность национально-культурного организма; обеспечивала связь времен в преемственности культурных традиций; отражала уровень развития духовной культуры; указывала направление совершенствования личной, общественной и государственной жизни. По В.Соловьеву русская идея есть «верховный долг нации» и «эта идея действует во всех случаях как реальная мощь» [7]. И.Ильин утверждал, что «эта идея указывает нам на нашу историческую задачу и наш духовный путь» (3). Фиксируя базовые ценности русской культуры, русская идея способствовала объединению в единое целое огромного полиэтнического мира Российской империи. Для России русская идея, отмечал Н. А. Бердяев, - это не просто стержень национальной идеологии, но и история русской духовности, «собирательный образ России».

Русская идея это особая и во многом специфически российская форма понимания цивилизационной миссии России, трактовки ее различных граней в меняющемся историческом контексте. Как пишет современный философ М.А.Маслин: «Русская идея» является понятием сложным и неоднозначным, отражающим многовариантность исторического пути России» [5]. Актуализация в общественном самосознании русской идеи всегда происходила в кризисные периоды истории. Повышенное и напряженное внимание к проблемам, отличиям и достоинствам своего народа вполне естественно и неизбежно в период резких политических, экономических и культурных перемен. Что же касается национальной фазы развития, то отдельные страны Европы опережают Россию на 100-200 лет. Острота и значимость проблем национального существования нередко придавали формам выражения русской идеи особую напряженность, что объясняется кризисным состоянием национального самосознания, пытающегося «снять» чувство национальной неполноценности и обрести социокультурную мы-идентичность.

Сегодня разброс мнений по проблемам, имеющим прямое или косвенное отношение к национальной идее, достаточно велик: с одной стороны - отрицание ее социокультурного смысла как русской идеи, признание исторической и социально-философской исчерпанности в ее традиционном содержании; с другой стороны - попытки сформулировать значимую альтернативу русской идее в соответствии с сегодняшней социокультурной и политической ситуацией. Между тем, можно констатировать разворачивание русской идеи в контексте пространственно-временного континуума. Здесь стоит привести показательный пример. Институтом этнологии и антропологии РАН проводились исследования по вопросу идентификации москвичей как россиян. В 1992 году лишь пятая часть опрошиваемых идентифицировала себя как россияне. В 2006-2008 годах такая идентичность была присуща уже 65% населения России (по данным Российского мониторинга экономического положения и здоровья населения Института социологии РАН) [6]. Содержание и основные функции национальной идеи сегодня определяются двумя позициями: во-первых, конечно же, как ответ на вызов современной социокультурной ситуации и сегодняшними проблемами развития, как России, так и общемировыми тенденциями; во-вторых, по причине того, что только национальная идея способна обеспечить ценностную ориентацию и духовное основание многообразию российской культуры, консолидировать многоэтническое российское общество, стремящееся перейти в хаос, дать смысл и перспективу развития.

Национальная идея и сегодня должна быть не просто отвлечённым политико-философским дискурсом, а результатом духовного осмысления культуры и истории нашей Родины, ее целей и смыслов. Но именно в этот период актуализируется проблема мессианской сущности национальной идеи, как на микро, так и макроуровне. Что касается первого, то ослабление ее идентифицирующей общероссийской ипостаси отвлекает силы всего

народа на ее реинкорнацию; что касается макроуровня, то Россия могла бы стать центром притяжения для третьей зоны государств, реализуя свой культурный ресурс, каким всегда являлись духовность и аскетизм. Как отмечал А. С. Панарин, дух русской культуры всегда обращался к слабым, а в мире - к неудачникам. Стоит вспомнить, что в традициях русской школы воспитывалось всегда уважение к достоинству человека помимо его социального статуса и экономического успеха. Из этого следует, что ментальный ресурс русских в солидарности, сострадательности и эмпатии к человеку. Проблема выживания мировой цивилизации состоит в том, что на земле природные ресурсы ограничены. В связи с этим, как справедливо замечает доктор культурологии А.В.Марков, «планета не выдержит активности «эффективных» и «успешных», поэтому залог выживания человечества состоит в том, чтобы на арену цивилизации вышли культуры и народы, согласные довольствоваться малым, переставшие мерить смысл жизни критерием успеха. Для таких культур Россия - образ надежды, особое метафизическое пространство, «обетованная земля бедных», что очень важно для внутреннего самочувствия загоняемого в «социальные резервации» большинства мира» [4]. Востребованность культурно-идентификационных ресурсов русской национальной идеи предполагает сегодня не только адекватность в позиционировании России на международной арене, но, что очень существенно для сегодняшней России, - вести дальновидную политику в области образования и культуры, «формируя мировые духовные приоритеты» (В.Аксючиц).

Таким образом, континуальность национальной идеи позволяет раскрыть онтологические характеристики, которые представляют собой проекции целостности культуры на те или иные временные эпохи. Социокультурные элементы пространства-времени соединяются в континууме национальной идеи, тем самым, обеспечивая ее функционирование.

Литература

1. Баркова Э.В. Пространственно-временной континуум в онтологии культуры. – Волгоград: изд-во Волгоградского государственного ун-та, 2002. – С.7.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. -Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. - С.239.
3. Ильин И.А. О русской идее // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Предисл.А.В.Гулыги. - М.: Айрис-пресс, 2002. - С.402.
4. Марков А.П. Цивилизационные ресурсы русской идеи // http://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2007/sec1/s1_13.pdf
5. Маслин М.А. Русская идея //Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедия. –М.: Республика, 2001. – С.370.

6. Русские и россияне// Независимая газета. 12 ноября 2010 года. - С.5.
7. Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Предисл.А.В.Гулыги. - М.: Айрис-пресс, 2002. - С.229.

Отражение идеи прогресса русской философской мысли XIX века

Н. Н. Никулина

доцент каф. МГТУ.

Проблема общественного прогресса нашла широкое отражение в русской философской мысли. Расцвет отечественной философской мысли охватывает XIX век, поэтому является целесообразным представить ретроспективу прогрессистских идей именно этого периода. Понимание и трактовка проблемы прогресса русскими мыслителями XIX в. имели существенные различия в зависимости от их общеполитической и социально-политической ориентации. В острых философских дискуссиях западников и славянофилов, представителей консервативно-охранительного и либерального направлений, революционного и либерального народничества, религиозно-идеалистического и марксистского течений обсуждалась идея прогресса, смысл которой заключался в выборе исторического пути России, в осуществлении конкретных прогрессивных преобразований российского общества.

В многочисленных попытках осмысления сущности прогресса следует выделить три базовых направления: материалистическое, теологическое и аксиологическое. Материалистическое направление базировалось на изучении объективных законов исторического процесса, было неразрывно связано с изучением социально-экономических и социально-политических факторов общественного развития, носило ярко выраженную социальную направленность. Его представителями были А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Н. В. Шелгунов, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, М. М. Ковалевский и др. Теологическое обоснование прогресса, восходящее к высшему трансцендентному началу, нашло свое отражение в творчестве таких мыслителей как В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. К. Леонтьев и др. Аксиологическое направление, активно отстаивало необходимость ценностного подхода в определении критериев прогресса, что нашло выражение в философской рефлексии Н. А. Кареева, В. М. Хвостова, Н. А. Бердяева, П. А. Сорокина, С. Л. Франка.

Пути достижения прогресса сводились славянофилами к возрождению святоотеческих традиций, достижению утраченной соборности русского духа, возвеличиванию патриархальных идеалов, утверждению идеи самобытности России (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин). Историческая концепция П. Я. Чаадаева, представленная в «Философических письмах», принижала роль России в контексте европейской истории. Резкие высказывания заставили консолидироваться сторонников славянофильства, которые отстаивали идею самобытного пути развития России, в корне отличающегося от западных ориентиров.

Западники (П.Я. Чаадаев, П.И. Герцен, В.Г. Белинский) определяли смысл прогресса как необходимость преодоления вековой отсталости России и выхода ее на более высокую стадию развития, благодаря реформам западноевропейского образца. Проблема будущего России явилась общей объединяющей платформой учений западников и славянофилов. Представители обоих направлений сделали очень много для формирования нового взгляда на Россию. Их вклад в осмысление места и роли России в мировой истории, определение роли и значения человека в мире и обществе имеет колоссальное значение. Безусловно, западники и славянофилы были истинными патриотами своей Родины. Они искренне желали ей благополучия и процветания, верили в ее прогрессивное развитие, но пути достижения этого прогресса виделись им по-разному. Яркую характеристику духовного единства западников и славянофилов дал А.И. Герцен: «У нас была одна любовь, ... и мы, как Янус или двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно» [2].

Эпоха 60-х годов и период глобальных реформ Александра II представляет собой чрезвычайно важный этап развития России, когда потрясение основ жизнеустройства заставило русскую мысль форсированными темпами решать проблемы общественного развития. Следует особо подчеркнуть, что обоснование прогресса в русской философской мысли имело ярко выраженную социальную направленность, которую можно четко проследить в творчестве мыслителей материалистического направления Н. Г. Чернышевский, Н. В. Шелгунов, Д. И. Писарев и др.

Главным теоретиком и идеологом «шестидесятников» выступает Н. Г. Чернышевский. Сущность общественного прогресса он видел в устройстве общества на справедливых равноправных началах, на улучшении «материальных условий быта». И все же главным условием прогресса он выделял так называемый «умственный прогресс», прогресс в области знаний. В своих произведениях он неоднократно фундировал мысль о том, что «прогресс основывается на умственном развитии», а «основная сила прогресса – это наука». Таким образом, философская рефлексия Чернышевского носила ярко выраженный социально-политический аспект [9]. Школа Чернышевского составила яркую оппозицию официальной доктрине русского самодержавия. Она внесла не только серьезный вклад в утверждение материалистических взглядов в России, но и выработала достаточно объективную концепцию общественного прогресса.

Наиболее яркое свое воплощение концепция общественного прогресса нашла в творчестве Н. В. Шелгунова. Исторический прогресс понимается им как поэтапная эмансипация человечества от оков рабства и крепостной зависимости, как непрерывная смена форм и циклов, в пределах которых происходит обновление общества, где каждая ступень в развитии необходима, но со временем уступает место более совершенным формам общежития. Значимость философского обоснования прогресса усиливается

осмыслением его сложного, противоречивого характера. Антиномичность прогресса обусловлено не только социальным расслоением общества, но и наличием в нем противоположных полярных сил – богатства и нищеты, просвещения и темноты.

В новых условиях модернизации российской экономики второй половины XIX века, когда наша страна активно вступала в фазу капиталистического развития, Н. В. Шелгунов впервые поднял вопрос о необходимости появления новой хозяйственной личности, наделенной деловыми качествами, стремлением к новаторству. Новая хозяйственная личность рассматривается Н. В. Шелгуновым в качестве непосредственной созидательной силы прогресса в период становления новых капиталистических отношений. Являясь альтернативным вариантом славянофильскому идеалу патриархальной соборной личности, воспитанной на принципах общинности, новая хозяйственная личность была также своеобразным антиподом модному для того времени «толстовству» и теории «малых дел», призывающих «жить своим хлебом» и проповедующих идею «опрощения» [11].

Шелгуновская концепция прогресса включает в себя и аксиологическую составляющую. В его творчестве поиск нравственного идеала проходит через осмысление таких важных понятий как свобода, счастье, справедливость и смысл жизни. Н. В. Шелгунов, утверждая идеалы демократизма предлагает свою «формулу прогресса»: «Свобода совести, свобода мысли, свободное развитие производительных сил и вообще свободное развитие личности – вот единственное разрешение для всех вопросов» [12]. Осмысление законов общественного развития, в основе которых лежит производство материальных благ, совершенствование системы социальных институтов по защите интересов личности, направленное на расширение гражданских права и свобод личности придает концепции Н.В. Шелгунова научно-обоснованный характер. Заслуга русского мыслителя состояла в том, что он одним из первых в России возвел личность в ранг главного носителя общественного прогресса и определил личность в качестве ведущего общефилософского критерия прогрессивного развития общества.

70-е гг. XIX века большую популярность приобрела теория прогресса П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского, выдвинувших «формулу прогресса», которая стала исходной в философско-историческом моделировании. Выдвинув идею критически развитой личности, которая, по их убеждению, является главным двигателем прогресса, основоположники субъективного метода пытались соотнести объективные закономерности социального бытия с желаемым идеалом справедливого общества. «Формула прогресса» П. Л. Лаврова определяла прогресс как развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении. Просвещенная критически мыслящая личность была в его понимании источником истории, ее главной движущей силой. Лавров видел основной источник общественного развития в субъективных факторах, базирующихся на развитии критически развитой личности, на утверждении идеалов личной свободы и независимости.

Формула прогресса Н. К. Михайловского делала ставку на борьбу за индивидуальность личности. Собственно, суть прогресса — это приближение истории к личности, живущей полной и всесторонней жизнью; в основе прогресса лежит развитие человека как неделимого гармоничного и свободного субъекта истории. Формула прогресса дала мощный толчок для процесса хождения в народ, которому П. Л. Лавров Н. К. Михайловский придала высокий нравственный смысл.

Новый этап в разработке идеи прогресса был рельефно обозначен в творчестве мыслителей радикального направления, таких как М. А. Бакунин, П. Н. Ткачев, П. А. Кропоткин, фундировавших мысль о том, что истинный смысл прогресса заключается в насильственном ниспровержении самодержавного строя, в утверждении радикальных взглядов анархического содержания.

Во второй половине XIX века в русской философской мысли возрастал оппозиционный настрой к идее прогресса. Наиболее ярко антипрогрессистские интенции выражены в творчестве К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и др. Для Леонтьева категорически были неприемлемы идеалы Запада, ориентированные на жесткий рационализм и меркантильность. Он видел в них серьезную опасность, поэтому влияние западных идей сравнивал со «смертельным ядом для России». Франк также однозначно утверждал, что «прогресса не существует», потому что его невозможно «объективно констатировать и научно познать» [10]. Весьма скептическое отношение к прогрессу выражали представители теологического направления С. С. Страхов, Н. Н. Гогоцкий, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков.

Особое место в теологическом направлении принадлежит Владимиру Сергеевичу Соловьеву, автору идеи Всеединства. Для Соловьева понимание проблемы общественного прогресса было связано с религиозным пониманием хода мирового развития как тео-космо-исторического процесса, в основе которого лежит процесс преодоления раздробленности мира и утверждение восхождения всего сущего к Богу. Социальное развитие трактуется при этом как становление богочеловеческого процесса, ставшего основой теории всеединства. В своей знаменитой работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» автор мучительно пытается осмыслить проблему теодициии о сложном переплетении высоких религиозных догматов с ужасной греховностью земной жизни, особенно с варварством бесконечных братоубийственных войн [8].

Значительный вклад в религиозную трактовку прогресса внес известный русский мыслитель Сергей Николаевич Булгаков, перу которого принадлежит работа «Основные проблемы теории прогресса. От марксизма к идеализму», где он выступил с критикой теории прогресса.

По утверждению религиозного мыслителя, «теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория... Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и

религию... Мы имеем в ней, может быть, единственный пример в истории, чтобы научная (или мнящая себя научной) теория играла такую роль» [1].

В конце XIX - начале XX вв. большой вклад в разработку теории прогресса внесли известные русские обществоведы М.М. Ковалевский и В.М. Хвостов, утверждавшие научную несостоятельность термина прогресс, но абсолютно убежденные в том, что развитие общества происходит по объективным законам. В дальнейшем серьезное научно-философское обоснование прогресса звучит в трудах русских мыслителей марксистской ориентации П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановского, Г.В. Плеханова, В.И. Ульянова-Ленина, рассматривающих прогресс как сложное, многогранное явление, требующее глубокого экономического, социально-политического и культурного анализа.

Таким образом, идея прогресса являлась одним из метаисторических оснований российской философской мысли второй половины XIX – начала XX вв., она стала новой парадигмой изучаемого периода и занимала ведущее место в трудах многих отечественных философов. По меткому выражению одного из ведущих современных исследователей общественного развития Ю.И. Семенова, идея прогресса, как эстафеты, передавалась от одного поколения мыслителей к другому, различая «существование в истории человеческих циклов» и рассматривая историю «как единый процесс», идея эстафеты «использовалась для обоснования будущего места России в мировой истории» [7].

Литература

1. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. М., 1999. С. 114.
2. Герцен А. И. Былое и думы // Собр. Соч.: В 30 т. М., 1956 Т. 9. С. 169-170
3. Лавров П.Л. Исторические письма // Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 54.
4. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М., 1993. С. 137.
5. Михайловский Н. К. Что такое прогресс? // Отечественные записки. 1869. № 9.
6. Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность // Полн. собр. соч.: В 10т. СПб., 1906. Т. 1. С. 477-478; С. 451.
7. Семенов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: основные проблемы и концепции. М., 1999. С. 148.
8. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Тайна прогресса // Соч.: В 2 т. СПб., 1994. Т.2.
9. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии; Критика философских предубеждений против общинного землевладения; Общий характер элементов, производящих прогресс / Избр. филос. соч.: В 3 т. – М., 1950. – Т. 1. - 295с.
10. Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990. С. 142.

11. Шелгунов Н.В. Очерки русской жизни / Соч. в 2 т. СПб, 1895.
12. Шелгунов Н.В. Бессознательный пионер прогресса // Соч.: В 2 т. СПб., 1891. Т. 2.

Философские идеи в содержании современного исторического образования

Н. П. Овчинникова

доцент кафедры отечественной истории, Поморский государственный университет

В "Концепции модернизации российского образования на период до 2010г." определены приоритетные направления образования, среди которых важнейшим является усиление воспитательного потенциала образовательного процесса. Ставится задача формирования у школьников гражданской ответственности и правового самосознания, духовности и культуры, инициативности, самостоятельности, толерантности, способности к успешной социализации в обществе и активной адаптации на рынке труда. Таким образом, предполагается ориентация школы не только на сообщение учащимся определенной суммы знаний, но и на развитие нравственных качеств личности, в том числе и патриотизма.

Важным фактором формирования патриотизма у старшеклассников является школьное историческое образование. К сожалению, федеральные учебники и учебные пособия недостаточно насыщены патриотической информацией. Задания и вопросы, представленные в учебниках, слабо стимулируют патриотические чувства и настроения у старшеклассников. Возникает необходимость внести в учебную программу средней школы определенные коррективы с целью усиления патриотического компонента. В связи с этим нами была разработана и апробирована программа для учащихся 10-11 классов с углубленным изучением истории – «Мое Отечество». Главная особенность предложенной программы – широко представленный теоретический и фактический материал патриотической направленности, отражающий идеи русских философов, отечественных историков, судьбы известных исторических деятелей России, краеведческий материал об уникальном историко-культурном наследии Поморья.

Особое внимание программа уделяет философской концепции русского характера, проблемам национального менталитета, идеям соборности, космизма, национального дома, представленным в сочинениях Н.А. Бердяева, В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, А.С. Хомякова. Эти идеи еще не стали подлинным достоянием нашего общества, не нашли отражения в современных школьных учебниках. Вместе с тем, они способны сыграть определенную роль в патриотическом воспитании молодежи, наполнить содержание исторического образования конкретным материалом.

На современном этапе изучения истории России целесообразно обратиться к философским работам о русском характере и тайнах русской души. Г. Федотов назвал факторы, повлиявшие на формирование русского характера: географическая среда, хозяйственная жизнь, социальный и политический строй. Особое место отводилось географическому фактору

(необъятность русской земли, разнообразие природы, суровый климат, миграционные процессы). Основываясь на работах Н.Бердяева, И.Ильина, а также В.Ключевского определим особенности русского характера сообразно русским ландшафтам:

<i>Необъятность, широта земли</i>	<i>Широта души, размах, любовь к свободе, отсутствие внутренней дисциплины. “И просторы эти раскрыли наши души и дали им ширину, вольность и легкость, каких нет у других народов. (И.Ильин)</i>
<i>Разнообразие природы</i>	<i>Разнообразие переживаний, богатство русской культуры</i>
<i>Суровый климат</i>	<i>Вынуждал к жесткой борьбе, требовал формирования здоровых, сильных, работоспособных людей</i>
<i>Богатство природных ресурсов</i>	<i>Привычка к тому, что страна “богата и обильна” укрепила у русских людей уверенность в неистощимости ресурсов</i>
<i>Миграционные процессы</i>	<i>Вечное движение русских. По словам Ключевского, русским было куда податься в случае неудачи. Отсюда надежда “на авось” как черта национального характера, стремление к перемене мест – слаба “любовь к родному пепелищу”</i>

Роль личности в русской истории, ее характер на уровне исторического и нравственного опыта – сквозные темы в нашей программе. На уроках, посвященных выдающимся людям России и судьбе народа в переломные моменты русской истории, мы пытаемся соединить конкретные выводы и суждения с общим философским подходом к проблеме русского характера и русской души. Определяя двоичность сознания как главную особенность русского менталитета, Н.А.Бердяев выстраивал такие пары, характеризующие природу русского человека: смирение, отречение - бунт во имя справедливости; сострадание, жалость - жестокость; доброта, мягкость - склонность к насилию; национализм, самохвальство - всечеловечность, универсализм; деспотизм - анархизм, вольность; индивидуализм, обостренное осознание личности - безликий коллективизм; искание Бога, религиозность - внешнее благочестие или воинствующее безбожие.

Отвечая на вопрос, где лицо России, философ Федотов предложил свой подход к выделению основных компонентов ключевого в курсе истории понятия “Отечество”: “Оно в золотых колосьях ее нив, в печальной глубине ее лесов. Оно в мудрости души народной. Оно в звуках Глинки и Римского-Корсакова, в поэмах Пушкина, в эпопеях Толстого. В сияющей новгородской иконе, в синих маковках угличских церквей. В труде и поте великороса,

поднимавшего лесную целину и вынесшего на своих плечах “тягло государево”. Оно в бесконечных мучениях павших за свободу”.

Опыт нашей работы убеждает, что ученики 10-11 классов способны понять и такие субстанциональные категории русского менталитета как соборность, космизм, идею национального дома.

Соборность означает «сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» (Н.О. Лосский). Эта идея, впервые прозвучавшая у А.С. Хомякова, получила развитие в трудах К.С. Аксакова, С.Н. Булгакова, И.В. Киреевского. Философы XIX в. понимали принцип соборности как начало русской национальной жизни. Мысль Хомякова о том, что служение народности есть служение общечеловеческому, созвучна нашей эпохе. Сам принцип соборности, сутью которого является единение, гуманизм, согласие, представляется актуальным для современной России.

В основе идеи русского космизма – преобладание вселенского над индивидуальным, органическое единство всего со всем. Различаются естественно-научный и религиозно-философский космизм. Идеи последнего развивали В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский и др.

Космизм основан на триаде: «Бог-Человек-Космос». Для современного образования принцип космизма может рассматриваться как осознание индивидуального Я как малой части вселенского целого, что накладывает на личность особую ответственность перед окружающим миром.

Идея дома, малого и большого, национального дома, впервые прозвучала в Домострое – памятнике социально-этической мысли XVI в., своеобразном кодексе русского православного человека. В широком смысле, Домострой понимался как созидание, строительство жилища, малого дома семьи и земного дома человека, народа, нации. В XIX в. к этому памятнику культуры обратились славянофилы. Так, идея малого дома семьи и национального дома, русской культуры, веры, традиций, приобрела философскую значимость в трудах В.В. Розанова. Он одним из первых на философском уровне объяснил такие ключевые понятия в исторической жизни нации и судьбе Отечества, как семья, род, народ. Художественная проза Розанова органично соединяет элементы философского и художественного познания мира («Уединенное»). Для нас особенно значим образ Дома: «Жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над круглым домом...». Дом в понимании Розанова – это мир человеческой души, семейная общность, самый малый предел человеческого существования; Дом – это Малая Родина и Большая Родина, страна, соборная общность людей одной национальности, культура и религия, на которых основана духовная общность нации.

В современных условиях данная идея означает возвращение человека к вечным ценностям: на уровне его нравственного существо-вания - семейно-родственное отношение, а на уровне гражданской позиции - осознанная причастность к национальной истории и национальной судьбе. Так, на новом

содержательном аспекте мы выходим к важнейшей для нас антиномии - Человек как Сын Матери и как Сын Отечества.

Рассмотренные философские идеи, безусловно, помогут школьникам углубить свои знания об Отечестве и его народе.

Философия истории в русской философской мысли X-начала XX веков

С. И. Павлов

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии.

Аннотация. В статье рассматривается русская философия истории в ее развитии в контексте отечественного «любомудрия». Выделяются и характеризуются два основных взаимопереплетающихся подхода – историофилософский и теоретико-методологический. В рамках последнего направления впервые ставится вопрос об историческом сознании и ограничивается сомнением универсальность исторического процесса, относительность форм его осмысления. Историософия в процессе эволюции постепенно самоутверждается на принципах секуляризованного сознания, эпистемологии, мелиоразма и антропологизма.

Annotatation. The subject of consideration of this article is philosophy of history in its development in the context of national “forehead-wisdom”. The article distinguishes and describes two major interrelated approaches: historical-philosophical and theoretic-methodological. Within the frames of the latter approach for the first time ever the question of historical consciousness is posed and the universality of historical process is limited by doubt, relativity of forms of its apprehension. Histophylosophy in the process of evolution gradually asserts itself on the principles of secularized consciousness, epistemology, meliorism and anthropologism

Ключевые слова: историософия, философия истории, человек, общество, личность, социализм, секуляризация, соборность, проблема.

Философское осмысление истории в отечественном «любомудрии» неразрывно связано с решением проблемы «человека и общества». Эта тема, как «сквозная», проходит в тех или иных формах, интерпретациях через все этапы развития русской философской мысли, начиная с X века, и придает ей определенную целостность, процессуальность. Многие философские проблемы по мере разработки переходят в проблемы историософские. К историософии стремятся и находят в ней завершение различные философские концепции.

Первым этапом в раскрытии проблематики «личности в общественности» (А. И. Герцен) стала философия Киевской Руси (Илларион, Даниил Заточник). Мыслители все больше внимания уделяли не божественным, а мирским вопросам, «делам человеческим», т. е. поиску сущности, единства мира, объяснению явлений природы и, главным образом, человеческой жизни, борьбе добра и зла, оценке «деяний» человека, его отношения к родной земле, «собиранию Руси». В сочинениях велась скрытая полемика не просто с церковью, а с византийской традицией аскетизма, умерщвления плоти, отшельничества, не обсуждался вопрос о превосходстве

веры над знанием, осуждалось присвоение чужого труда. История человечества трактовалась как смена царств по воле свыше, преемственность народов, каждый из которых выступал носителем божественных предназначений.

Философы распространяли на Руси традиции гуманизма эпохи Возрождения, утверждали идеи свободного выбора человеком своих поступков, мыслей. Ничего не predetermined, утверждал Максим Грек, выбор между добром и злом совершает сам человек. Эти идеи восприняли и развили Курбский, Троицкий, Герасимов, русский первопечатник Иван Федоров.

В петровские времена завершился радикальный философский переворот – раскрепощение, секулязация русской философии. В стране создана официальная идеология с ее теорией «общественного договора» и полным подчинением личности «общему благу», с утверждением ценности личных заслуг, а не «породы», с идеей широкого светского образования. Эта идеология уже с 1730-х годов начинает переосмысливаться новым течением русской общественной мысли – просветительством.

Философия истории в русском Просвещении еще не приобрела самостоятельного значения. К философскому осмыслению истории подходили с разных позиций. Тем не менее, мыслители XVIII столетия демонстрировали типичное представление о человеке и истории, опирающееся на западноевропейскую теорию «естественного права», при этом не лишённое вариативности, а также непоследовательностей. Даже такие крупные философы, как Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, М. М. Щербатов руководствовались в своих взглядах тем или иным западноевропейским образцом (соответственно, Г. Гроцием и С. Пуфендорер, Х. Вольф, Д. Юм). Ориентация на теорию естественного права позволила разработать концепции развития общества в своей истории на базе таких понятий как «природа человека», «польза», «общее благо», «общая воля», «естественное и историческое состояние», «разум».

Важно подчеркнуть, что в русском Просвещении история выступала сферой применения философских положений к действительности. В истории, как полагали мыслители, реализовывались философские представления об истине, добре, красоте, справедливости. Во второй половине XVIII века в русской философии совершаются качественные перемены. Она все больше ориентируется на изучение человеческих отношений, внутреннего мира человека. В трудах С. Е. Десницкого, Я. П. Козельского, М. М. Щербатова, И. Н. Болтина, российских масонов нашло свое отражение стремление проникнуть в духовный мир человека. Среди последних центральное место по праву принадлежит Н. И. Новикову. Он стремился средствами сатиры, убеждения, просвещения воспитать новое поколение русских людей, свободных от тирании, пороков, от унижающего подобострастия перед сильными мира сего, перед западноевропейскими стандартами.

Качественно новый этап в развитии философских взглядов открыли социальные и философские воззрения А. Н. Радищева. Его социальное

творчество определялось просветительской философией «общественного договора» с опорой на концепцию «естественного права» с перенесением акцента на различие закона и власти, антимонархизм, постижение человека в его естественных и социальных характеристиках. Он отстаивал историческую самобытность России, внес в общественное сознание идею повторяемости революций, трактовал развитие мира с естественно-научных позиций. При этом мыслитель считал Бога создателем и перводвижателем Вселенной.

Масштабной фигурой в русской философской мысли начала XIX века является П. Я. Чаадаев. Он с «беззаветной отвагой» (А. И. Герцен) бросил вызов официальной доктрине мира, обосновал экономическую, политическую, социальную и культурную отсталость России, а также необходимость реформирования отечественного православия. Именно Петр Яковлевич подошел к пониманию места отдельного человека в мире как звена в социальном бытии всего человечества. Мыслитель проповедовал целесообразность осмысления прошлого России для того, чтобы оценить не только ее современное состояние, но и возможное будущее.

От «Философических писем» Чаадаева идут нити к западникам и славянофилам. Он обозначил путь, по которому впоследствии пошли Владимир Соловьев и его последователи – Николай Бердяев, Павел Флоренский и многие другие. Это поиск единства личности и общества, веры и разума, науки, философии и религии.

Просветительство подготовило, а декабризм открыл эпоху философии русского радикализма, прошедшего через фазисы революционного демократизма, народничества и русского марксизма.

Мыслители-демократы в 40-е годы XIX века, прежде всего, В. Г. Белинский, А. И. Герцен и Н. П. Огарев, а в середине века Н. Г. Чернышевский, Д.И. Писарев и их соратники – на основе методологии рационалистического реализма разработали целостные концепции исторического процесса, диалектики личности и общества, теории и практики. Они видели грядущий идеал общественного устройства в социализме, к которому по их мнению стремиться и Россия, обосновывали пути всестороннего развития личности в общественности, эмансипации женщины.

Весомый вклад в разработку проблемы общества и личности внесло русское народничество, возникшее после российской реформы 1861 года и с самого начала распавшееся на три основных направления: ткачевизм, или «революционный макивелизм», лавризм и анархизм. Народники сосредоточили внимание на решении вопроса о пути России во всемирной истории и принимали крестьянскую общину в качестве «краеугольного камня» грядущего общественного строя. Будущность Отечества Н. П. Ткачеву виделась в коммунизме, а П. Л. Лаврову в социализме. Русская революция совершится под руководством революционного меньшинства. Лавров признавал славянскую общину опорой будущего мирового социализма. Лавров и Михайловский, каждый по своему, выступали против

робинзонады в понимании личности, обосновывали свободу личности как право на индивидуальную и общественную справедливость, отвергали слепой детерминизм.

Выдающимися идеологами русского анрхизма были Н. А. Бакунин и П. А. Кропоткин. Бакунин не усложнял свой идеал никакими особыми философскими выкладками. Он просто подверстывал свой революционизм к позитивистской схеме исторических состояний человечества: 1) животности, 2) мысли, 3) бунта. Анархия и атеизм создают то свободное социальное и духовное пространство, которое благоприятно для развития равенства. Кропоткин, как блестящий ученый-естествовед, разработал «синтетическую философию». Это была натурфилософия и социология, в их единстве выходящая в российскую актуальность идеологией анархизма. Следует выделить следующие важные идеи анархизма: понимания Бакуниным личности как естественной и общественной сущности; разработку Кропоткиным социального вопроса, взаимопомощи людей, коллективизма, не стирающего специфику каждой личности.

Важно отметить, что анархическое крыло русского народничества преодолело фазис чисто теоретического развития и слилось с революционным движением начала XX века. Этому во многом способствовала близость конечных устремлений анархизма и большевизма, несмотря на их тактические расхождения.

Философско-историческим воззрениям русского радикализма противостояла историософия славянофилов, которые решали те же вопросы что и их оппоненты – об отношении России к Западу, особенностях исторического пути и будущем Отечества. Наиболее видными представителями этого направления были К. С. Аксаков, А. С. Аксаков, И. В. Кириевский, М. П. Погодин, Ю. Ф. Самарин. В сущности, славянофилы остаются сторонниками дуалистических воззрений на исторический процесс, базируясь на тождестве реального с идеальным, основы которого в «вопящем разуме». Западный идеал личности заменяется принципом соборности, который понимается как «единство во множестве» (А. С. Хомяков). Социальной основой русского общества является симфонизм – соборное согласие всех, свобода в единстве. Народ выступает движущей силой истории потому, что он является носителем «соборного религиозного сознания». Русский человек, по убеждению славянофилов, чужд эгоизму, самодовольству, в нем есть целостность души, т.е. единство общественного и личного. Это и предопределяет право России на духовное лидерство во всеобщей истории.

Славянофильское противостояние России и Запада, при акцентировании духовных и культурных различий, привело к созданию всевозможных концепций русского самобытничества. В этом русле возникла теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, оказавшая серьезное влияние на развитие современной культурологии. По схеме мыслителя, Запад, создавший последнюю историческую цивилизацию, уже перешел «апогей своего цивилизационного величия», и на очереди теперь -

возвышение славянства. Во главе культурного движения должна стать Россия со свободолобивым духом народа и личности.

Исторические построения Данилевского были восприняты многими русскими мыслителями второй половины XIX века и в первую очередь К. Н. Леонтьевым. Он внес в концепцию Данилевского определенные «поправки» и считал, что культурные типы не связаны одной национальностью (этносом), поэтому его элементы могут передаваться другим нациям. Кроме того, мыслитель вполне допускал, что в какой-то исторический момент «человечество легко может смешаться в один общий культурный тип». В отличие не только от большинства философов своего круга, и либеральных, и народнических авторов, Леонтьев выдвигает рабочий вопрос как один из коренных вопросов современности. Это характеризует его как глубокого и прозорливого мыслителя. Тем не менее социальная сущность воззрений философа представляет собой последовательно выраженную аристократическую реакцию на либерализацию России.

Идеи Данилевского и Леонтьева отразились на поздней философии истории русских евразийцев (С. Н. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Л. П. Карсавин, Л. Н. Гумилев). Несомненное влияние они оказали на таких крупнейших западноевропейских ученых, как О. Шпинглер и А. Тойнби.

Почвенничество, продолжая идеи славянофильства, обогатило концепцию личности новыми гранями, в особенности разработкой проблемы национальных основ формирования и развития личности. Заслугой А. А. Григорьева, М. Н. Стрхова является освещение ими роли национальных традиций, особенностей национального характера и становления личности.

Идеи «почвы» развивал и Ф. М. Достоевский, который считал, что широта таланта русского человека позволит ему быстрее араба, немца, англичанина увидеть культуру других народов и стать «всечеловеком». Отсюда проблема смысла жизни отдельного человека перерастает в проблему исторического призвания народа и открывает возможности понимания перспектив развития России. Близок Ф. М. Достоевскому Л. Н. Толстой, который более философичен и решает проблему нравственной ценности личности. Для него идеал не далекое будущее, не социализм, а мера всестороннего развития человека, которой он измеряет свой поступок, каждое движение мысли и души. Толстой хочет внедрить этот идеал в повседневность всех людей, всего человечества.

Несмотря на полнейший контраст в осмыслении христианства, в особенности в понимании самого Христа, и Достоевский, и Толстой стояли на позициях необходимости реформирования церкви, исповедовали общие принципы этического индивидуализма, который стал знаменем всего «русского духовного ренессанса» конца XIX – начала XX века.

Либеральное направление русской философии, возникшее в екатериновскую эпоху, окончательно оформилось к середине XIX в., в обстановке идейных конфронтаций со славянофильством и радикализмом. В пику славянофильской соборности либералы выставляли тезис о личности,

рассматривая исторический процесс под углом зрения и утверждения отдельного субъекта, торжества гражданского общества.

Русский либерализм достиг своего пика в творчестве К. Д. Кавелина и Б. Н. Чичерина. В их историософии легко просматривается влияние гегелизма, прежде всего его философии истории, при отсутствии европоцентризма. Даже Чичерин видит Россию конституционной монархией.

Наиболее основательно к проблеме философского осмысления личности подошел Кавелин. Он считал, что необходима новая философия человека, построенная на антропологии и критиковал материализм за забвение вопросов духовного порядка, которые определяют сущность человека, а идеализм за игнорирование частного, индивидуального, личного, исследование только области мышления.

В исторические периоды идейной и социальной активизации, реформ и революций приобретает вес консервативное духовное направление. Н. М. Карамзин первым предпринял плодотворную попытку разработки историософской идеологии самодержавия. В своей знаменитой «Истории государства Российского» он, по сути, создал не реальный, а идеальный образ самодержавия, осуществил его историософизацию.

Последователями консерватора были: С. С. Уваров – искавший спасение России в «священных началах» народной жизни, считая таковыми православие, самодержавие, народность. Уваровские идеи составили кредо русского консерватизма; К. П. Победоносцев, который в своих политологических построениях проводил идею «единения народа с правительством», исключавшую демократизацию и секуляризацию как духовной, так и политической жизни; А. А. Тихомиров, в прошлом активный деятель народнического движения, автор этической теории монархии. Он видел в истории русской государственности действие главного закона политического развития, гласившего: «Прогрессивная эволюция ведет к усилению и расцвету монархии. Регрессивная – к уничтожению ее и демократии»; К. Н. Леонтьев, который в пореформенной России 60-х годов XIX века призывал «подморозить» Россию, приостановить процесс ее разложения.

В философии консерватизма проводилась мысль о подчинении личности самодержавной государственности. Мыслители полагали, что народ должен знать и чтить свою историю, а не начинать ее время от времени заново.

История русской общественной мысли второй половины XIX века говорит о том, что экономические, социологические и философские идеи марксизма, в основном «Капитал» К. Маркса, в той или иной мере воспринимались практически всеми течениями этой мысли. Хотя индивидуальное восприятие не всегда совпадало с общепринятой оценкой марксизма в соответствующем философском направлении.

В изломах и муках затянувшихся преобразований Россия завершила XIX века. Ни в одном классе, ни в одном сословии, по заключению Н. А. Бердяева, не было примиряющего начала: вражда сжигала сердца и

озлобляла умы. Интеллегенция раскололась на две расы: на одном полюсе сконцентрировалась «культурная элита», жаждавшая мистических тайн и религиозных откровений, на другом – силы русского радикализма и марксизма. Это были будущие богоискатели и большевики.

Основателем богоискательства или философии русского религиозно-философского ренессанса принято считать В. С. Соловьева. Его историософия, находится в русле гегелевской философии истории, базируется на критике византизма и методологии всеединства как средстве постижения мира, являющейся неотъемлемой частью нового «цельного знания», синтезирующего три вида знания: научное, философское, богословское. Исторический процесс движется по христианскому пути к единению народов через преодоление национального эгоизма, к государству всемирной теократии, к единению церковей, к свободе человека как духовноактивного существа. Нравственная оценка, отношение к добру и злу всегда были главными для Соловьева.

«Школу Соловьева» составили в основном бывшие «легальные марксисты» - Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, П. Б. Струве, Л. С. Франк и др. Их философское направление оформилось в 90-е годы XIX века, одновременно с «ортодоксальным» плехановским марксизмом, и видело свою цель «в направленном против народнической идеологии историческом оправдании капитализма в России» (П. В. Струве). Исходя из этого, они принимали в марксизме лишь те положения, которые постулировали неизбежность перехода от феодального строя к буржуазному и отвергали социализм как закономерное выражение объективного процесса экономического развития общества. В начале XX века мыслители, проделав путь от марксизма к неокантианству, под воздействием традиций русской философии, идей Чаадаева, славянофилов и особенно Владимира Соловьева, пришли к различным формам идеализма и стали убежденными сторонниками религиозной философии. С этих позиций они осуществили анализ большевистской революции в России 1917 года, критику советского строя и положения человека в социалистическом обществе.

Философия «русского духовного ренессанса» не завершила своего развития после изгнания в 1922 году ее видных представителей из Советской России. Период ее цветения долго продолжался в изгнании, вызывая всеобщий интерес Запада к духовным исканиям отечественных мыслителей.

Следует подчеркнуть, что значительным российским явлением была философия русского космизма, развившая идеи неразрывной связи человека и Космоса.

3. Развитие русской мысли от историософии к философии истории

Русская философия истории, эволюционируя в лоне развития русской философии, пронизана ее своеобразием. Она литературоцентрична. Это не просто жанровый момент. За ним стоит соответствующая логико-дискурсивная тенденция, которая в отличие от аристотелевской, рационалистической, ориентирована преимущественно на символизм, аллегорезу, неотделима от чувственно-эмпирических трансформаций.

Историософия в своем главном русле слишком слабо отдифференцирована от религии, христианской теологии. Ей не достает теоретической секуляризации, она еще мыслит категориями чужеродной духовности, менее универсальной и общезначимой, нежели философия.

Историософия, эволюционируя, как и русская философия в целом, постепенно самоутверждается на принципах секуляризованного сознания: во-первых, «мелиоризма» (В. Введенский), то есть тенденции к улучшению и преобразованию мира, а также понимания смысла жизни, чуждого, крайностей пессимизма и оптимизма; во-вторых, антропологизма, или тенденции к исправлению и совершенствованию человеческой природы. От Владимира Мономаха до Радищева, от Радищева до Циолковского русская мысль всегда тяготела к познанию тайны человека, его смерти и бессмертия [1].

Анализ современных трудов по истории русской философии, русской философии религии позволяет заключить, что отечественное любомудрие в средневековой Руси развивалось в рамках богословской литературы, и только с XVIII века начинает набирать силу тенденция его обособления от религии. Тем не менее даже в обстановке всеобщей секуляризации русская философская мысль, многие философско-исторические концептуализации, продолжили сохранять глубокое пристрастие к религиозным проблемам, связывая с ними возможность духовного обновления, ренессанса. Однако, начиная с В. Н. Татищева и М. В. Ломоносова, каковы бы ни были в дальнейшем мировоззренческие и методологические ориентации русской философии, она оставалась формой светского мышления. Постриг С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского – явления исключительные, типичным же для русской культуры представляется то, что философская концепция Л. Н. Толстого, оказавшаяся в нашей стране особенно влиятельной, превратила имманентный для религиозного сознания мистицизм в этическую концепцию чисто светского характера, ибо на место веры поставила любовь, и не к мифическим существам, а к реальным людям. Не случайно ее создатель был признан православными иерархиями опаснейшим еретиком, отлучен от церкви и до сих пор ею не «реабилитирован». Не менее доказательно, что другой властитель умов Ф. М. Достоевский, провозгласил невозможность нерелигиозной нравственности и при этом излагал свои общественные воззрения не в богословской, а в художественной форме романного повествования.

Сегодня немало почитателей отечественного общественного «любомудрия» или замалчивают, или преуменьшают концептуальную важность постоянной европейской подпитки русской философии. Она развивалась как светский теоретический дискурс, опиравшийся преимущественно на классическую немецкую философскую мысль, от лейбницианца Хр. Вольфа через Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, Л. Фейербаха к неокантианцам, а в конце XIX - начала XX веков и на Ф. Ницше, К. Маркса, Э. Маха и английских позитивистов. Преувеличивать данный факт тоже неверно. Понятно, что имеются влияния и влияния. Одно дело –

подражатели, другое – ученики. Тех и других было предостаточно, но создали русскую философию и историософию ученики, которые приобрели у европейцев форму умственной работы, форму ее самосознания.

Проблема человека и общества в русской философии приобретает концептуальную форму в философско-исторических построениях, подвергающих философской обработке исследования данного вопроса в исторических, экономических, правовых, культурологических, идеологических, политических воззрениях, в естествознании и социологии. Ведущую роль в этом процессе играет философская трактовка исторического процесса, получившая научное оформление в философии истории. Уровень развития последней зависит от формы философии и, прежде всего, от осмысливаемого ею бытования истории в качестве знания.

В средневековой Руси формой исторического сочинения была летопись. Но к XVII в. летописание постепенно прекращается. Централизация русского государства привела к замене местных интересов общерусскими. Появляются летописные сборники, представляющие соединение русских летописей с всемирной хроникой, и более обширные сказания. Наконец потребность в связной, краткой, обобщающей истории с древнейших времен до настоящего времени находит воплощение в труде И. Гизеля «Синописис», который стал самым популярным историческим сочинением в конце XVII – начале XVIII в. и основными событиями русской истории провозглашал язычество, крещение, татаро-монгольское нашествие и Куликовскую битву. В «Синописисе» главными фигурами русской истории были Владимир Святой и Владимир Мономах, а содержание вскрывает две тенденции: православную (крещение) и национальную (Куликовская битва). У историков XVIII в. к этим тенденциям добавляется третья – государственная, монархическая. Однако в исторических сочинениях сохраняет значение и средневековая идея божьего промысла, определяющего историю народов. С начала XVIII столетия в русской мысли начинается решительный поворот в сторону научного понимания истории. В XIX веке всеобщий научный интерес направлен на разработку Всеобщей истории.

В Древней Руси воззрения на развитие общества составляли неотъемлемую часть национальной мысли, обобщавшей византийское и южнорусское культурное наследие, с присущим ему историческим провинциализмом и эсхатологизмом. Эти идеи, несвойственные язычеству, заимствованы из христианского вероучения и метафизики истории Августина, который выстроил этапы исторического развития в диапазоне от Адама до «Страшного суда». В древнерусской мысли теологическая форма представления истории содержала деятельное начало, подводящее к пониманию «любомудрия» как теоретического (теология, математика, элементы естествознания) и практического (этика, экономика, политика) знания.

Формирующееся философское миропонимание выработало особый категориальный строй русской этической мысли. Центральное место в системе моральных понятий занимают категории «благо», «добро»,

«любовь», «смирение», «добро творить» - таков моральный смысл человеческой деятельности. Любовь и смирение составляют два главных начала христианской нравственности. Стремление к добру естественно для человека, но моральный характер оно приобретает только благодаря свободе выбора между добром и злом. Проблема онтологизма добра и зла станет ключевой в сочинениях русских философов последующих эпох (В. С. Соловьев «Оправдание добра», Н. О. Лосский «Бог и мировое зло», Н. А. Бердяев «Опыт парадоксальной этики» и др.).

Таким образом, в Древней Руси задается ряд проблем, столь значимых для дальнейшего развития историософской мысли, а именно: соотношение свободы и смирения, истины и правды, проблема онтологизма зла, морального выбора и ответственности человека за выбор добра или зла, проблема нравственной ценности знания, целостности личности [2].

В русской историософии главное место занимал вопрос о смысле существования России, ее роли в судьбах человечества. Псковский монах Филофей в XVI в. свою доктрину мировой истории построил на идее смены трех мировых царств, чередующихся в порядке преемственности тех народов, которые Бог избирает орудием своих предначертаний. «Великий Рим», т.е. Римская империя, и «второй Рим» - Византия пали, поскольку изменили истинному христианству – православию. Теперь Московское царство приняло эстафету сохранения «правой веры» и призвано расширять пределы «третьего Рима», с гибелью которого настанет конец мира.

Можно считать, что доктрина Филофея «Москва – третий Рим» положила начало русской историософии и стала питательной почвой для многих последующих историософских построений, в том числе для славянофилов.

Философия истории устанавливает и обосновывает познавательную точку зрения в истории и на историю. Философия истории в изначальной своей форме это теория истории, или, как выражались в XVII в., по аналогии с поэтикой (теория литературы) или риторикой (теории красноречия), - историка. Ее главными вопросами становятся исторический факт, историческая закономерность, причинность. Разработка всеобщей истории требовала обобщения частных историй отдельных стран и народов. Она обращается к новому объекту – человечеству, требующему за невозможностью эмпирического определения теоретического и философского обоснования. Всеобщая история, таким образом, становится одним из видов философии истории. Сочинения непосредственно посвященные философии истории стали появляться в России только в XIX веке.

Решение мыслителями проблемы человека во многом зависит не только от трактовки ими исторического процесса, но и понимания субъекта истории. В русской философии понимание субъекта исторического действия проходит три стадии: человек – человечество – социальная единица. Вторая из этих стадий характерна именно для философии истории, но только осознание социального как проблемы дает основание для разработки

действительно научных философско-исторических концепций. С эпохи русского просвещения в философский оборот начинает вводиться понятие сложного субъекта: народ, нация, государство, сословие, класс и т. п. На третьей стадии философия истории начинает приобретать форму социальной философии истории. Примером может послужить концепция А. И. Герцена о развитии человечества в его истории как социальной формации [3].

Проблема человека нередко трансформируется в проблему личности. Иногда приходится читать, что проблема личности возникла в России в период становления буржуазных отношений, чуть ли не с Пушкина. Уже ранняя средневековая мысль обсуждала этот вопрос, обращая внимание на выдающихся деятелей: царей, «любомудров», христианских проповедников, народных героев. Идея свободы личности была воспринята от православия как христианская идея свободы личности. Подавление человека крепостничеством в России, его принижение буржуазным обществом на Западе актуализировали рассмотрение данного вопроса. Отечественная мысль в XIX веке осмелилась поднять вопрос о эмансипации женщины.

В русской философии XIX века проблема личности, которая особенно развивается в литературе (например, от «лишнего человека» к «подневольному»), суть проблема не имманентная православной культуре, где все скорее пребывает в «симфонии» Домостроя, это результат уже острого диалога светских и христианских культур Востока и Запада, критического отношения к российской действительности.

Следует учитывать, что направленность философско-исторического поиска отечественных мыслителей с 40-х годов XIX века в значительной степени определяла западная идея «социализма» и «русская идея», с ее основополагающей категорией «всеединства».

Можно утверждать, что русские мыслители именно в историософских построениях смогли в полной мере реализовать себя в качестве философов, дать философские ответы на актуальные для России вопросы о свободе личности, эмансипации женщины, закономерностях общественного развития, диалектике настоящего и будущего Отечества.

Русская философия, как и ее история, культура, исторический опыт народа уже в прошлом. Она возникла и могла существовать только в определенном «космосе», составными частями которого были древнерусская и российская история, русская культура, русское искусство и специфическая психология народа, сложившаяся под влиянием православия, татарского ига, деспотизма, анархизма и западного культурного влияния с его идеалами просвещения, социальной этикой, сциентизмом и материализмом. Сегодня специфический духовный опыт мыслителей того времени, которые удивляют своей образованностью, патриотизмом, научной устремленностью, продолжает оказывать влияние на содержание выбранного Россией пути в истории человечества XXI века. Конечно, для того чтобы эти старые историософские конструкты помогли понять смысл происходящего, они должны быть вписаны в современный мыслительный и социальный контекст,

в столкновении с которыми могут быть выявлены новые точки общественного развития.

Литература

1. Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М.: Изд. Магистр, с. 333-334, 1996.

2. Овчинников Е. А. Моральная философия в России // Русская философия. Новейшие исследования и материалы / Под редак. А. Ф. Замалеева. СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», Санкт-Петербург, философское общество. с. 205. 2001.

3. Павлов С. И Социальная философия А. И. Герцена. Мурманск: Изд-во МГТУ, с. 27-42, 2011

«Человек в информационно-коммуникационном пространстве современного города»

М. Л. Паламарчук

МГГУ, кафедра культурологии, межкультурных коммуникаций, теории языка и журналистики

Annotation. The article reflects trends of developing of modern cities and changes in social and cultural life in the city. The article discussed the problem of citizens through the prism of the new electronic forms of communication. The author makes an assumption about the appearance of a new type of urban dweller – mediacitizen.

Современный человек является очевидцем грандиозных изменений, происходящих в глобальном мировом пространстве. XXI век трансформирует нашу жизнь, представления и возможности. Наряду с этим меняется город. Современный город представляет собой уникальный динамично развивающийся феномен, воплощающий в себе черты постиндустриального общества. Город постоянно влияет на нас, и мы в свою очередь оказываем на него воздействие. Проблема человека, оказавшегося в городском пространстве, является одной из центральных проблем в философской антропологии, урбанистике и зарождающейся философии города. Какой он, современный горожанин? Попробуем ответить. Но, перед этим, обратимся к изменениям, происходящим в социально-культурном пространстве современного города. Этот шаг позволит нам выявить некоторые особенности взаимодействия и образа жизни горожан, приблизится к поставленному вопросу.

Современный город как место пересечения потоков информации и коммуникаций.

Некогда зародившись, город развил высокие формы культуры, вобрал в себя и аккумулировал огромный цивилизационный потенциал, прошёл многие стадии развития. Город стал, по сути, отправным пунктом информационного общества.

О том факте, что производство информации и создание необходимых максимально совершенных коммуникаций становится главным направлением развития общества, в 60-х годах XX века подметил Г.Маклюэн: «В нашу электрическую эпоху мы видим себя всё более и более переводимыми в форму информации и идущими в сторону технологического расширения сознания» [10]. В 1970-х годах Д.Белл прямо заявил, что информация есть основной ресурс нового постиндустриального порядка. В.И.Михалкович констатировал: «Современный мир немислим без мощных информационных потоков, пронизывающих его» [11]. Мы наблюдаем сегодня за тем, как стихийно формируемое информационное пространство «окутывает» город. В начале XXI века стало очевидным, что «территория,

населённая людьми и социальное информационное пространство начинают всё больше совпадать друг с другом, чего никогда прежде не было в истории человечества» [7]. Культурная и социально-экономическая среды города формируются и изменяются под воздействием коммуникационных технологий и информационных средств.

Сегодня город можно представить как центр пересечения потоков информации, а приоритетной функцией современного города является коммуникация, выраженная в движении информации. Под функцией города мы понимаем деятельность его жителей, направленную на связь с внешним (по отношению к самому городу) миром, обуславливающую его жизненные силы и ресурсы, оправдывающую его существование.

С момента своего возникновения города обладали коммуникативной функцией. Но, несмотря на это, ни древний, ни античный, ни средневековый, ни новоевропейский город не знал аудиовизуальных средств массовой информации (исключение составляют лишь газеты, которые стали распространяться в европейских городах в XVI столетии). Взлелеянные именно городской культурой, средства массовой информации сегодня становятся главным орудием, выполняющим коммуникативную функцию города. Когда-то Н.В.Гоголь образно заметил: «Невский проспект есть всеобщая коммуникация» [4]. Городские улицы сегодня представляют собой подлинное бытие города. Теперь не только улица или главная магистраль играет роль центра общения, а весь город целиком. Коммуникативная функция города сегодня непосредственно отвечает за распространение культурных паттернов (образцов поведения), формируя новый стиль мышления и поведения горожан. Современный город развил обширную сеть коммуникаций. Если можно так выразиться, то город сегодня «общается» через глобальные коммуникационные каналы: WWW, WAP, сотовую и видеосвязь, Интернет-технологии (skype, icq, chat и др.). Всеобщей тенденции выхода в вещательную сеть Интернет поддаётся всё большее количество СМИ (в том числе и печатных) и «очень скоро абсолютно всё будет в Интернете...там сейчас можно смотреть практически любой канал ТВ в бесплатном доступе» [1].

Массовая городская коммуникация становится виртуальной. Современные электронные средства массовой информации благодаря мультимедийным и интерактивным технологиям образуют такую коммуникационную систему, в которой материальная реальность города полностью «погружена» в виртуальные образы, в искусственный мир, в котором образы становятся уже не средством передачи опыта, а симуляцией опыта.

В XXI веке в основу взаимодействия городов заложен сетевой характер информационного обмена. Города теперь функционируют сообща. Безусловно, и раньше существовали различного рода союзы городов (например, лига итальянских ломбардских городов: Милан, Кремона, Брешиа, Феррара, Мантуя), но они не носили ярко выраженного международного характера. Мегаполис – узел, хотя точнее будет сказать

«хитросплетение», такой сети. Но сеть не имеет единого центра. Этот, казалось бы, отрицательный факт даёт значительное преимущество – динамичное развитие всей структуры и подвижность её узлов.

Город в наше время подвержен влиянию децентрализации культурного пространства. Этот процесс описывается в философской теории деконструктивизма. Ж.Деррида зафиксировал тенденцию к отказу современного человека от идеи центра: «В культуре второй половины XX века Центр и Периферия начали как бы меняться местами. Второстепенные ценности, различного рода отклонения от нормы, не переставая быть второстепенными и быть аномалиями, тем не менее становятся определяющими в жизни общества и отдельного человека, чем-то главным. Наглядный пример такой децентрализации – центры крупных городов, которые перестают быть традиционным местом обитания элиты общества: она всё больше «оседает» в пригороде...» [7].

Современный город – это место, где концентрируются коммуникативные функции, непромышленного (потребительского) характера. Примером такого города является финско-шведский Торнио-Хапаранда, который уже на протяжении пяти столетий выполняет роль международного торгового центра. В выходные дни из близлежащих городов и посёлков Финляндии, Швеции и даже Норвегии и России огромное количество людей устремляется туда за покупками и развлечениями. Причём покупки в гипермаркетах Торнио-Хапаранды, банковские сделки можно совершать и через Интернет. Производство, внедрение и немедленное использование информации являются неотъемлемым свойством современного города.

Медиагорожанин – новый тип городского жителя.

Современный город формирует новый тип горожанина. В условиях современного типа культуры (медиакультуры) – это медиагорожанин – человек, всецело включённый во все пространства современного города и бескомпромиссно управляемый медиапространством, которое сформировано современными коммуникационными каналами. «Личность оказывается в ситуации информационного давления, последствия которого разнообразны: информационное пресыщение, ощущение всезнания, психические стрессы...(и даже! – авт.) образ города в немалой степени создаётся средствами массовой коммуникации» [13]. Социальное пространство города, выступая процессом и результатом взаимодействия людей, изменяется под действием виртуального пространства, которое становится посредником между горожанами и предметно-вещественной средой. Современный городской обыватель ищет информацию и получает новости из Интернет-СМИ, читает книги, заказывает обеды и авиабилеты через Всемирную Паутину, и просто прикован к различным Интернет-сообществам в виде форумов и сайтов-общения, где свободно высказывает своё мнение. Медиагорожанин стал не только потребителем информации, но и активным её производителем.

Горожанин жёстко не привязан к месту, поскольку в обществе развиты различные формы пространственной мобильности (путешествия, туризм, миграция и пр.). Постоянный житель большого города практически никогда не бывает в его центре. Горожанин постоянно кочует в городском пространстве. Такое кочевое состояние мы теперь можем назвать «сбором и обработкой информации». Г.Маклюэн считал, что это – «глобальное состояние... оно игнорирует и вытесняет форму города, которая, стало быть, всё более устаревает» [10]. Этот процесс происходит круглосуточно. Поскольку «электрический свет положил конец распорядку ночи и дня, пребывания дома и вне дома» [10], столичные жители могут ночью посетить ресторан, парикмахерскую или, скажем, бассейн, а днем прекрасно «выспаться» в метро, пересекая город из конца в конец. Современный город размывает границы дня и ночи, в этом смысле он вневременен.

Медиагорожанин ощущает любой город «своим», так как для него все современные города одинаковы. В.М. Возлинская поясняет: «Утрачивая традиции, города теряют свою неповторимость, становятся безликими, даже при сохранённых памятниках архитектуры» [2]. В любом большом городе есть всё то, что есть в другом таком же городе, поэтому даже «вопрос где лучше жить, как правило, не стоит, будем жить там, где получится» (9; 84). Большие города становятся, как бы это банально не звучало, переполненными людьми. Человеческая личность в современных крупных городах никого не интересует. Многих интересуют доход и связи человека в обществе, но никому и дела нет до настроений и особенностей конкретной личности, ведь, как известно, друзья появляются не у человека, а у его социального положения.

Подведём некоторые итоги. Начало XXI века – время, которое заставляет переосмыслить привычные ценности и по-другому посмотреть на уже, казалось бы, хорошо известные явления. Необходимо задуматься над будущим городов и положением человека внутри информационно-коммуникационного пространства города.

Современный город является продуктом информационного общества. Социокультурное пространство города становится децентрализованным, вследствие чего городам трудно удержать культурную доминанту своего развития. Города включаются в сетевой характер взаимодействия и превращаются в узловые соединения международной сети. Информационное пространство служит благодатной почвой для развития новых электронных форм коммуникации. Такая ситуация рождает медиагорожанина – горожанина будущего, образ жизни которого не укладывается в традиционные рамки распорядка дня и ночи. Медиагорожанин становится прямым следствием и необходимостью информационного города, разрушает традиционные представления о пространстве и времени.

Литература

1. Владимирова М. Михаил Пономарёв (директор Дирекции информационного вещания телеканала ТВЦ): Виноват всегда начальник [Текст]// Журналист. 2009. №2. С.49.
2. Возлинская В.М. Современные города – носители градостроительных традиций [Текст]// Город как социокультурное явление исторического процесса. М., 1995. С.105 – 119.
3. Галкин Д.В. Стратегии культурного развития городов: современные подходы [Электрон.ресурс]// Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. №4. URL: <http://www.jourssa.ru>
4. Гоголь Н.В. Собр.соч. в 7 томах. [Текст]. Т.3. М., 1966.
5. Город в процессах исторических переходов: Теоретические аспекты и социокультурные характеристики [Текст]. М., 2001.
6. Городская среда. Технология развития: Настольная книга [Текст]. М., 1995.
7. Зацепилин Ю.В. Город как социум в эпоху всеобщей информатизации [Текст]. Челябинск, 2006.
8. Лейбович О.Л. Большой город в постсоветском пространстве: социальные процессы в постсоветском крупном индустриальном центре [Текст]// Мир России. 2004. №1. С.92.
9. Липская Л.И. «Город – не встреча» в романе М.Уэльбека «Платформа» [Текст]// Город как культурное пространство: материалы региональной научной конференции/ Под ред. Н.П. Дворцовой. Тюмень, 2003. С.84 – 93.
10. Маклюэн Г.М. Понимание медиа: Внешние расширения человека [Текст]/ Пер. с англ. В.Николаева. 2-е изд. М., 2007.
11. Михалкович В. Изобразительный язык средств массовой информации [Текст]. М., 1986. С.3.
12. Немчинов В.М. Метафизика города [Текст]// Город как социокультурное явление исторического процесса. М., 1995. С.234 – 240.
13. Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении [Текст]// Вопросы философии. 2001. №3. С. 3 – 10.
14. Смагин Б.А. Социокультурная городская среда и развитие личности [Текст]// Город и культура: сб. науч. трудов. СПб., 1992. С.35 – 41.
15. Тейлор П. К анализу мировых городов [Текст]// Глобальный город: теория и реальность/ Под ред. Н.А. Слуки. М., 2007. С.28 – 47.

«Жестокое обращение над детьми и подростками»

Н.О. Пономаренко

Аспирант МГТУ, кафедра «Социальная работа и теология».

Annotation. Ill-treatment of children and adolescents is any action or inaction of parents, leading to the damage (or the appearance of a high probability of causing) serious harm to children.

Проблеме насилия посвящен широкий спектр публикаций. Государственные, муниципальные учреждения социального обслуживания, общественные организации прилагают немало усилий для защиты женщин и детей от любых форм физического или психологического насилия [2].

Рост насилия является сейчас доминирующей тенденцией для всего мира в целом. Насилие негативно по определению. Это разрушительная сила, которая унижает, насилует, подавляет, эксплуатирует кого-либо. Насилие проявляется в самых различных ситуациях и формах. В последнее время возросло насилие в семье, которое, как правило, проявляется как жестокое обращение с детьми и подростками.

Жестокое обращение с детьми и подростками, как правило, происходит в следующих группах семей: алкоголики и наркоманы; малообеспеченные семьи; семьи, в которых один из родителей или оба безработные. Потенциальными жертвами жестокого обращения в семье являются нежеланные, болезненные, с хроническими заболеваниями дети [3].

Говоря о насилии и жестоком обращении с детьми в семье, мы подразумеваем разные проявления жестокости:

Пренебрежение нуждами и отсутствие заботы – это отсутствие таких необходимых компонентов нормального развития ребенка, как уход, содержание (питание, обеспечение одеждой и т.д.), забота о здоровье, защита, контроль и требовательность родителей или опекунов. Понятие «здоровье ребенка» следует рассматривать в данном контексте очень широко: это и физическое развитие в соответствии с возрастом, и душевное здоровье, и социальная зрелость. Важно обратить внимание на то обстоятельство, что отсутствие требовательности и контроля со стороны родителей оценивается не только как пренебрежение, но и как жестокое обращение.

Психологическое или эмоциональное жестокое обращение: поведение, вызывающее у детей страх; заниженные или завышенные требования, свидетельствующие о непризнании ребенка родителями и препятствующие построению им представлений о собственной ценности. Сюда же относятся: душевная жестокость; психологическое давление в унижительных формах (унижение, оскорбление), а также некоторые запреты чего-либо, якобы оправданные любовью; гиперопека и чрезмерная забота, которые могут вызвать чувства беспомощности, бесполезности и абсолютной зависимости ребенка от родителей.

Жестокое физическое обращение – насильственное воздействие на ребенка, которое ведет или может привести к причинению физического вреда. Жестокость и интенсивность насильственного поведения оценивается в зависимости от возраста и чувствительности ребенка, а также от отношений между взрослыми и ребенком.

Сексуальное злоупотребление происходит, когда ребенок используется взрослым человеком или старшим ребенком как объект для удовлетворения сексуальных потребностей с применением насилия или без него. При этом насильник злоупотребляет доверием ребенка и использует свои властные возможности. Наиболее частые формы сексуальных злоупотреблений – словесные приставания, «сексуальные прикосновения». Ребенок не всегда осознает значение злоупотребления (и ему не обязательно будет нанесен физический вред), поэтому он может бездумно согласиться на предлагаемые ему действия [1].

Дети, наблюдая ситуации насилия, испытывая на себе жестокое обращение, в подростковом возрасте приходят к мысли о допустимости и результативности насилия, о его безнаказанности – именно такие выводы делались ими из ситуаций собственной жизни и поведения окружающих. В результате, постепенно они бессознательно принимают насилие, считая его приемлемым способом разрешения конфликтов и непосредственным способом самоутверждения в среде сверстников. При этом уровень социальных и личных ресурсов, позволяющих успешно адаптироваться к жизненным стрессам, как правило, очень низкий, поэтому их поведение, в большинстве случаев, хаотичное и ситуативное.

Таким образом, любой вид жестокого обращения с детьми ведет к самым разнообразным последствиям, но их всех объединяет одно – ущерб здоровью ребенка или опасность для его жизни. Отрицательными последствиями для здоровья являются потери или ухудшение функции какого-либо органа, развитие заболевания, нарушение физического или психического развития.

Сохранение тенденций устойчивого роста количества детей с различными проблемами в развитии приведет в ближайшее время к увеличению доли социально дезадаптированных лиц среди граждан трудоспособного возраста и дальнейшему обострению социально-экономических проблем [1].

Сама проблема насилия актуальна среди молодежи, так как существуют различные позиции по разным видам насилия. Работа с подростками строится с учетом того, что они часто наследуют модели семейного поведения, что именно в их среде очень сильны гендерные стереотипы – внутренние установки в отношении места женщин и мужчин в семье и обществе. Подростку свойственно проблемное поведение – протест с вызовом по отношению к ценностям окружающих [2].

Российская Федерация ратифицировала ряд международных соглашений, предусматривающих борьбу с семейным насилием в различных его формах и проявлениях. К их числу относятся «Конвенция о правах

ребенка», «Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин», декларация ООН «Об искоренении насилия в отношении женщин» и другие международно-правовые акты. Обеспечить достижение защитных и профилактических целей во многом призвана уже существующая законодательная база социальной работы, принятые на федеральном уровне законы «Об основах социального обслуживания населения в Российской Федерации», «Об основах системы профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних», «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации» и др.

Вследствие обострившейся в стране ситуации в 2009 году Совет при Президенте Российской Федерации по реализации приоритетных национальных проектов и демографической политике поручил Фонду поддержки детей, находящихся в трудной жизненной ситуации, совместно с Министерством здравоохранения и социального развития Российской Федерации и субъектами Российской Федерации провести в 2010 году общенациональную информационную кампанию по противодействию жестокому обращению с детьми [1].

В Российской Федерации наметился переход от карательных мер к социальному поддерживающему и терапевтическому воздействию. По роду и специфике деятельности каждое из ведомств (здравоохранение, образование, милиция), получая оперативную информацию о факте насилия над детьми в семье, может и должно реагировать на своем уровне и своими средствами.

Работа ведется по двум направлениям. Первое предусматривает оказание помощи эмоционального, неврологического, поведенческого, общемедицинского характера. Пострадавшему от насилия в семье ребенку требуется медицинская помощь, психологическая, а также материальная поддержка, социально-педагогическое сопровождение. Второе направление – решение комплекса социальных проблем ребенка и восстановление нарушенного баланса.

Защита детей от насилия в семье может осуществляться в любой из указанных организационных структур системы социального обслуживания. Однако, предпочтение, к сожалению, по-прежнему отдается специализированным стационарным учреждениям (приютам и социально-реабилитационным центрам), в которые ребенок попадает надолго [3].

Литература

1. Трушина, И.В. Модель профилактической работы по предотвращению семейного насилия в отношении детей / И.В. Трушина // Социальное обслуживание. – 2010. - № 10. – С. 67 – 79.
2. Воронцов, Н.Н., Торопов, П.Б., Федорова Л.А. Система работы с женщинами, подвергшимися насилию в семье / Н.Н. Воронцов, П.Б. Торопов, Л.А. Федорова // Социальное обслуживание. – 2010. - № 11. – С. 55 – 62.
3. Гирфанов, Р.М., Калинкина, М.Ю. Муниципальная практика предупреждения жестокого обращения с детьми и подростками

(международный и российский опыт) / Р.М. Гирфанов, М.Ю. Калинкина // Вопросы ювенальной юстиции. – 2007. - №1. – С. 15 – 20.

"Философия для современных юристов"

И. В. Поснов

СЗФ РПА Минюста РФ, кафедра гражданско-правовых дисциплин

На сегодняшний день в системе высшего профессионального образования мы можем наблюдать тенденцию подготовки специалистов узкого профиля или как их иначе называют – профессионалов своего дела. И как следствие студентов учат только тому, что им надо знать. Узкопрофильный подход в подготовке специалистов основан, прежде всего, на мысли, что времена универсализма прошли и ему на смену прошли узконаправленные специалисты, а специалист широкого профиля никому не нужен.

Нет сомнения в том, что профессионализация нужна, равным образом нет сомнения, что нельзя быть профессионалом во всем или во многих областях. Но не об это пойдет речь. Мне бы хотелось затронуть вопрос преподавания философии юристам.

Юрист на сегодняшний день это понятие широкое. К ним мы относим и следователей, и прокурор, и адвокатов, и нотариусов и так далее. И все они так или иначе работают с людьми и зачастую решают их судьбу. Вот здесь и встает вопрос необходима ли такому специалисту философия?

Философия это особая форма познания человеком мира удовлетворяющая его потребность в едином постижении природы, общества, духа, поиска начала, причин и причины причин. Философия выполняет множество функций, прежде всего, мировоззренческую, познавательную, методологическую, ценностно-ориентирующую, критическую и т.д. особенностью философии является и то, что удел философствовать (в научном смысле) это удел Человека. Человек через философию удовлетворяет свои потребности в целостном взгляде на мир, мировоззрение, природу, общество, человека. И поиск ответов на эти извечные вопросы уже заложены в человеке.

Философия как система знаний выражается в широких понятиях – категориях. В рамках философского знания исследуется природа познания, отношения знания и реальности, условия его достоверности и истинности, особенности существования в системе культуры и коммуникаций.

Одной из проблем современного высшего образования заключается в том, что студенты зачастую забывают (или так и не узнают) об общности и целостности мира. Связано это с тем, что им предлагают определиться со специализацией и тем самым ограничивают их познавательный потенциал, отсекая все "лишнее". Профессионализация студента происходит по утвержденному учебному плану в котором все предметы разложены по курсам и семестрам. Тем самым студент начисто забывает, что природа живет по законам единого и гармоничного целого, а не по законам отдельных

"ящичных-дисциплин".

В самом общем виде под философией следует понимать деятельность направленную, прежде всего, на постановку вопросов и на рациональное разрешение наиболее общих вопросов имеющих непосредственное отношение к сущности знания, человека, мира и т.п.

Какая же связь между юриспруденцией, которая казалось бы является конкретной наукой и философией?

Право в целом являясь достаточно абстрактной категорией воплощается в конкретных юридических нормах права (правоустанавливающих, регулирующих, запрещающих, разрешающих). Здесь мы по сути можем понять философию юриспруденции нисхождение от всеобщего к абстрактному и восхождения от абстрактного к конкретному.

На сегодняшний же день мы имеем законодательство переходного периода, который затянулся на срок более 20 лет, стихийное, несвязанное, не взаимообусловленное законодательство. Существующий массив нормативно-правовых актов регулирующих важнейшие общественные отношения не ориентирован на долгосрочные цели. Нет у нас "маяка" на который могла бы ориентироваться исполнительная власть в своем развитии. равным образом нет такого "маяка" и у законодательной власти (хотя попытки предпринимались и предпринимаются). Отсутствие перспективы развития не дает развиваться и общественному сознанию в "правильном" направлении и по своей сути разрушает его.

Отсутствие цели развития приводит к тому, что личность, группа, общество стремятся достичь сиюминутной выгоды, т.к. не известно, что будет завтра. Страшно думать и планировать на перспективу (особенно на далекую), ибо кажется, что возвращаемся мы к советской системе планирования. Но причина даже и не в этом. Отдельно взятого депутата волнует один из вопросов – срок его полномочий, а так он значительно меньше перспективного развития, то и не зачем думать и переживать перспективами дальнейшего развития законодательства. Да если даже и примут долгосрочную стратегию развития (лет на 50-80 вперед) она не будет иметь реальной ценности – следующий созыв ее отменит, изменит, отредактирует под себя.

При чем же здесь философия? Философия как наука о предельном знании занимает особое место. Прежде всего она вырабатывает проблемы, идеи, которые питают науку (в т.ч. юриспруденцию). Философия решает частнонаучные проблемы. При этом не подменяет другие науки, но опирается на научные достижения других наук при решении своих вопросов.

Научные проблемы возникают в естественных и социально-гуманитарных науках постоянно. Это свидетельствует о развитии новых форм жизнедеятельности человека, общества и государства, что в свою очередь порождает новые типы правоотношений между субъектами и соответственно новые виды правонарушений .

В состоянии ли современный юрист разобратся в новых возникающих проблемах без философского их осмысления?

Как мы уже отмечали выше философия дает образцы методов познания, используемые на самом высоком теоретическом уровне, методы умозрительного синтезирования, тем самым выполняя методологическую функцию.

Конечно, чтобы решать частнонаучные проблемы, нужна специальная подготовка и соответствующие средства исследования. Для того чтобы решать философские проблемы юридической науки, нужно владеть философскими средствами и опираться на историю философской разработки проблемы, на обширные философские знания. В философии вырабатываются всеобщие методы познания окружающей действительности, систематизируются общенаучные и частные методы познания.

Несомненно, что философия усиливает творческий потенциал специалиста способствует развитию его творческих возможностей – способность человека к обобщениям самого высокого порядка, к диалектической гибкости мышления, развивает интуицию, образное мышление. Для любого творческого процесса и решения сложных задач необходимы воображение, интуиция, гибкость мышления, фантазия. Именно философия развивает и воспитывает такие драгоценные для исследователя качества, как целостное восприятие действительности, ассоциативное, гибкое, объемное (а не линейное) мышление, которые служат надежной гарантией против рассудочного окостенения и склероза мысли. Философия помогает формировать культуру мышления, искусство принятия решений на основе внутреннего убеждения, которые так необходимы любому специалисту, особенно юристу. Ученый, специалист, оторванный от культуры и философии, не способен рождать новые идеи.

При целенаправленном воздействии на личность специалиста-юриста в процессе обучения в вузе все дисциплины в той или иной мере участвуют в процессе социализации. Но курс философии, учитывая ее мировоззренческую и ценностно-ориентирующую функции, играет решающую роль. Более того, сегодня курс философии заменяет множество других дисциплин, развивающих личность студента, повышающих уровень их общей культуры: физику, биологию, антропологию, психологию, педагогику, религиоведение, этику, эстетику и многое другое.

Итак, ценность философии при подготовке профессионалов-специалистов – не в ее непосредственной практической ценности. Она опосредована наукой и культурой эпохи. Но если тенденции узкой специализации будут продолжаться это может привести к тому, что в будущей России у власти будут стоять малообразованные и некомпетентные люди, но абсолютно уверенные, что за материальные блага можно приобрести все и вся. Россия понесет в этом случае большие потери и возможно навсегда.

Необходимо готовить специалистов, которые сформируют формируют новое поколение новой страны. Любой стране нужны люди, мудрые, а мудрость – это не только работа ума, но и сердца. И важнейшую роль в становлении такого гражданина и профессионала играет философия.

Представительство общественных секторов гражданского общества Мурманской области в региональной общественной палате

Е.А. Потанина

МГТУ, аспирант, кафедра социальной работы и теологии.

Annotation. About representatives of a civil society in Public chamber of Murmansk region and their interaction with authorities.

Общественная палата Мурманской области была создана в 2008 году с целью взаимодействия граждан, проживающих на территории Мурманской области, с органами власти разного уровня. Члены Общественной палаты – это представители региональных и местных общественных объединений, а также особо заслуженные граждане области, вошедшие в Общественную палату по Губернаторскому списку.

В исследовании, которое проводилось для написания ежегодного доклада Общественной палаты за 2010 год, рассматривались 758 общественных организаций и общественных объединений Мурманской области (без учета политических партий, общественных организаций, связанных со спортом, туризмом, хобби; общественных фондов и других форм НКО) и 33 члена ОП МО (без учета членов палаты, не являющихся представителями региональных и местных общественных объединений).

Рассмотрим, как представлены общественные сектора региона в Общественной палате Мурманской области.

Представителей политических партий в Общественной палате нет, т.к. в соответствии с ЗМО «Об общественной палате Мурманской области» политические партии не допускаются к выдвижению кандидатов в члены Общественной палаты, а в соответствии со ст. 11, п.1. член Общественной палаты приостанавливает свое членство в политической партии на срок осуществления своих полномочий [1].

Также в Общественной палате нет представителей довольно крупного общественного сектора, состоящего из общественных организаций, связанных со спортом, туризмом, хобби, общее количество которых – 163.

В Мурманской области широко представлены фонды различной направленности, поддерживающие детей, отдельные группы населения, физкультуру и спорт, природу, культуру и т.п. Их количество – 58 [2]. Представителей этого общественного сектора в Общественной палате Мурманской области тоже нет.

Профсоюзные организации - это самый большой общественный сектор в структуре гражданского общества Мурманской области, их представителей в Общественной палате – 7 человек: от ФГУП «10 СРЗ МО РФ» (Федеральное государственное унитарное предприятие «10 Судоремонтный завод» Министерства обороны Российской Федерации) Общероссийского

профсоюза рабочих и служащих ВМФ России (ЗАТО Полярный); Головного филиала ФГУП «ЦС «Звездочка» «СРЗ «Нерпа» (ЗАТО Снежногорск); Заозерской городской профсоюзной организации Северного флота Общероссийского профсоюза рабочих и служащих ВМФ России (ЗАТО Заозерск); городской организации профсоюза работников образования и науки РФ г. Скалистый (ЗАТО Скалистый); областной организации профсоюза работников народного образования и науки РФ (г. Мурманск); Оленегорской городской организации профсоюза работников народного образования и науки РФ (г. Оленегорск с подведомственной территорией); Кольской районной организации профсоюза работников образования и науки РФ (г. Кола).

Благотворительные организации, в том числе организации инвалидов представляют 5 членов Общественной палаты: представители Мурманского областного отделения общероссийской общественной организации «Российский Красный Крест»; Мурманского социально-благотворительного клуба родителей детей-инвалидов «Надежда»; Мурманского регионального отделения Общероссийской общественной организации инвалидов «Всероссийское ордена Трудового Красного Знамени общество слепых» (МРО ООИ ВОС); Мурманской областной общественной организации Еврейский благотворительный Центр «ЗАБОТА» – «СИЯНИЕ ХЭСЭДА»; гуманитарной организации «СОС — Детские деревни, Норвегия» в Российской Федерации; Мурманской областной общественной организации по оказанию всесторонней помощи детям-сиротам «Помоги сироте».

Национально-культурные объединения, в том числе национально-культурные автономии представляют 4 члена Общественной палаты: представители Мурманского отделения «Общественная организация саамов Мурманской области (ООСМО)»; Региональной общественной организации «Объединение белорусов Мурманской области «РАДЗІМА» («Родина»); Мурманского областного отделения общественной организации «Всероссийский азербайджанский конгресс»; Общественной организации «Национально-культурная автономия саамов Ловозерского района».

Интересы объединений ветеранов и пенсионеров представляют 4 члена Общественной палаты: представители Регионального отделения Общероссийской общественной организации «Союз пенсионеров России» по Мурманской области; Кольского филиала Межрегиональной общественной организации ветеранов концерна «Росэнергоатом» (г. Полярные Зори с подведомственной территорией); Мурманского областного отделения и Кандалакшского отделения Всероссийской общественной организации ветеранов «Боевое братство» (Кандалакшский район).

В общественный сектор «Женские объединения» входят организации, занимающиеся проблемами женщин и семьи в целом. В Общественной палате их интересы отстаивают 2 члена: от Общественной организации «Ковдорский районный комитет солдатских матерей» (г. Ковдор) и

Общественного учреждения «Мурманский кризисный центр для женщин «Приют».

Молодежные объединения представляют 2 члена Общественной палаты: представители Молодежной общественной организации «Лидеры Лапландии» и Общественной детской и молодежной организации «Союз детских и молодежных общественных объединений города Кировска» (г. Кировск с подведомственной территорией).

Экологические, природоохранные и правозащитные объединения в структуре гражданского общества Мурманской области представляют 2 члена Общественной палаты: председатели Мурманской региональной общественной организации «Лотос» и Мурманской общественной организации «Союз потребителей Мурманской области».

Предпринимательские объединения представляет 1 член Общественной палаты: президент Регионального объединения работодателей «Союз промышленников и предпринимателей Мурманской области».

Представителями общественных организаций, связанных с наукой, искусством, творчеством в Общественной палате являются 3 человека: председатель Мурманской областной организации «Союз журналистов России»; ответственный секретарь Мурманской областной общественной организации «Союз писателей России», директор государственного областного учреждения молодежной политики «Центр гражданского и патриотического воспитания молодежи»; член Президиума Мурманской городской общественной организации «Ассоциация исследователей Арктики».

В Общественной палате Мурманской области 3 представителя религиозных организаций: руководитель религиозной организации «Мусульманское религиозное объединение г. Мурманска»; настоятель Свято-Вознесенского кафедрального собора г. Мончегорска Мурманской и Мончегорской епархии (г. Мончегорск с подведомственной территорией); протоиерей, настоятель Свято-Никольского кафедрального собора Мурманской и Мончегорской епархии Русской Православной Церкви [3].

Таким образом, члены Общественной палаты представляют интересы общественных секторов региона. Это выражается через индивидуальную работу членов или посредством деятельности комиссий Общественной палаты Мурманской области.

В соответствии с регламентом Общественной палаты Мурманской области [4], комиссии и рабочие группы Общественной палаты привлекали к своей работе общественные объединения, иные объединения граждан, представители которых не вошли в состав Общественной палаты. Общественные объединения, иные объединения граждан принимали участие в работе Общественной палаты непосредственно и путем представления отзывов, предложений и замечаний.

Лидеры общественных объединений проходили обучение на семинарах по подготовке проектов и эффективному взаимодействию с органами государственной власти и местного самоуправления, разрабатывали и

реализовывали общественно значимые программы и проекты и получили государственную поддержку.

Но участие общественных объединений в работе Общественной палаты в течение 2009–2010 гг. всё же не было активным и систематическим, хотя для осуществления своих целей и задач Общественная палата использует различные формы работы, обладает возможностью доводить информацию до населения через СМИ, вправе давать рекомендации органам власти. Однако механизм согласования интересов граждан, общественных объединений, органов государственной власти Мурманской области и органов местного самоуправления еще не отрегулирован, а Общественную палату гражданское общество еще не ассоциирует с возможностью реализации гражданских инициатив и формирования общественного мнения по наиболее важным вопросам экономического и социального развития Мурманской области.

Литература

1. Закон Мурманской области от 11.07.2008 № 996-01-ЗМО «Об Общественной палате Мурманской области» // Мурманский вестник. – 2008. – № 133 (4276). – 17 июля.

2. Доклад Общественной палаты Мурманской области «О состоянии гражданского общества в Мурманской области и о деятельности Общественной палаты Мурманской области в 2009 году». – Мурманск : Общественная палата Мурманской области, 2010.

3. Доклад Общественной палаты Мурманской области «О состоянии гражданского общества в Мурманской области и о деятельности Общественной палаты Мурманской области в 2010 году». – Мурманск : Общественная палата Мурманской области, 2010.

4. Регламент Общественной палаты Мурманской области : [Электронный ресурс]. – Электрон. ст. режим доступа к ст.: <http://murmansk.oprf.ru/ru/1282/1285/>

Изображение Востока в творчестве В.В. Розанова

Е. Н. Симоненко

Ст. преподаватель кафедры китайского языка Восточного факультета УГПИ

Древние первоосновы великих цивилизаций Востока всегда были в центре внимания многих исследователей, ученых и философов. Такого рода всеобщий интерес далеко не случаен: приближение 2012 года с мрачными апокалиптическими прогнозами побуждает многих в серьез заинтересоваться экзистенциальными проблемами, мистикой и первоистоками древних культур и религий Востока.

Древние восточные цивилизации всегда были окружены ореолом таинственности. Эту тайну и пытался раскрыть в своем творчестве отечественный философ В.В. Розанов. Для него Восток представлялся «зачарованным лесом», родиной всех сказок, колыбелью всех религий [2].

В настоящее время все больше и больше исследователей обращаются к творчеству этого выдающегося мыслителя конца XIX - начала XX в. Этот интерес обусловлен общим интересом к истории русской религиозной философии, которая продолжительное время недостаточно глубоко изучалась в нашей стране.

В данной статье мы попытаемся раскрыть основные взгляды на Восток отечественного философа В.В. Розанова. При внимательном чтении его работ мы обнаруживаем необычайную глубину, необычайную значимость каждой строчки, каждого слова, вышедших из-под пера этого русского мыслителя. В розановедении довольно много посвящается вопросам семьи, пола и брака, вопросам образования, культуры и литературы, но мир ощущений, связанный с восточными религиями представляет широкую область для исследования.

Философ считает, что Восток в лице Египта дал человечеству первую религию, научил человечество молитве, сообщил всем людям тайну молитвы, тайну псалма [2]. Интерес В.В. Розанова к Востоку развивается в русле огромного интереса к Востоку, сложившегося в сфере отечественной культуры. Восточное и западное начала писатель рассматривает в символическом плане.

Как известно, история начинается именно на Востоке, а у автора он тесно переплетается с идеей устройства Вавилонского храма.

В.В. Розанов говорит о тайне четырех лиц и шести крыл. Именно «тайна четырех лиц» раскрывает целесообразность ритуала омовения на Востоке. Исследователь подчеркивает, что лица этих херувимов, «закрывающие крыльями лица свои» есть главное, универсальное, в отличие от слишком индивидуального лица головы.

Розанов рассуждает о половом лице, которое «есть космогоническое в нас», именно, по словам автора, это лицо «религиозно» [2]. Мы согласны с автором, что идея о половом лице как истоке религиозности является необыкновенной мыслью о восточном человеке, который «приобщился к

Древу жизни, и стал – в духе всей цивилизации – богом для себя» [2]. Главная особенность – оперирование чувственными образами и отказ от догматического учения о сверхчувственном. Центральный образ розановской метафизики – Пол как реальное ощущение [1].

В основе философского метода Розанова лежит не систематический анализ, не позитивное или критическое изложение философских воззрений, а — личное переживание, личное сомнение, иначе говоря, философия чувства, тот самый философский импрессионизм.

Для Розанова характерно стремление «ощутить», почувствовать в себе Восток, «осязательно понять восточную тайну с тем, чтобы доказать, что в каждой культуре присутствует дыхание единого Творца.

Автор по-своему интерпретирует мифы и сказания древнего Востока. В восточной мифологии и ритуалах египтян, ассирийцев, евреев, финикийцев философ ощущает гуманистические моменты, выделяя ее позитивное содержание. Главная идея Розановского мифа – абсолютная полнота достигается через тотальную сцепленность женского и мужского начал в космосе, которая порождает природные явления, человеческие отношения, душевные качества и пр. [1].

Но не только в философии Древнего Египта мы находим подобную мысль. Мужское и женское начало (инь – янь) характерно и для китайской философии. Это одна из пар ее основополагающих категорий, выражающая идею универсальной дуализированности мира..., нарушение порядка взаимодействия которых приводит к стихийным бедствиям и смутам. Инь – янь определяет не только развитие мира, но и устройство всего сущего в мире [3].

Розанов видит корень живучести восточных традиций в таинственных, с его точки зрения, моментов в иудаизме, в частности на обрезание, которому он придает мистический смысл. Автор призывает христиан обратиться лицом к Востоку, чтобы понять, как нужно оберегать и сохранять ценности своей религии, своей культуры.

Таким образом, тема Востока в розановедении до сих пор остается открытой для исследователей Востока и Древней китайской философии. В Египетской религии и Китайской тесно переплетаются ритуалы, культовые практики, традиции, которые очень похожи. Поэтому можно высказать идею, что Древнеегипетская и Древнекитайская цивилизации имеют общие корни.

Литература

1. Пишун В.К., Пишун С.В. «Религия жизни» В. Розанова. – Владивосток: Изд-во Дальневост. Ун-та, 1994. – 208 с.
2. Розанов В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет / Под общ. Ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 2002. – 526 с.
3. Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – 573 с.

Жанровое своеобразие современной русской поэзии Мордовии (на примере философской лирики молодых авторов)

С. Н. Степин

МГПИ им. М.Е. Евсевьева, кафедра литературы и методики обучения литературе

Аннотация. Статья посвящена исследованию жанровой специфики современной русской поэзии Мордовии. Автором статьи представлено поэтическое наследие наиболее ярких молодых поэтов-философов Мордовии, обратившихся в рамках своего творчества к вечным проблемам бытия, общества, природы, человека.

С точки зрения жанровой структуры современная поэзия Мордовии не слишком многообразна. Отчасти это связано и с тем, что во всей общероссийской поэзии произошла некая унификация определенных метрических форм, таких как ода, сатира, гимн и др. Целый ряд традиционных лирических жанров перестал быть актуальным для большинства современных авторов. К примеру, элегию в ее чистом виде, эпиграмму, эпитафию, мадригал уже достаточно трудно встретить на страницах литературных журналов и сборников.

Говоря о жанрах, необходимо учесть, что жанровая система лирических произведений до сих пор не устоялась, до настоящего времени нет монизма мнений по поводу того, что именно брать за основу жанровой классификации. Мнения ученых по данному вопросу порой диаметрально противоположны. В связи с этим для нас небезынтересна точка зрения литературоведа В. В. Дауегите, который выделяет лишь один жанр лирики – лирическое стихотворение, которое, начиная с эпохи романтизма, является основным жанром лирики. Данную лирическую форму ученый не наделяет какой-либо выраженной жанровой спецификой, что, кстати, может быть вполне закономерно, если принимать во внимание жанрово-видовой синкретизм современной поэзии. Далее исследователь разделяет лирику на типы: «Опираясь на содержание и специфику формы, в современной лирике можно выделить общественную, философскую, медитативную, публицистическую, природно-пейзажную, экспрессивную лирику» (1, с.183). На наш взгляд, какие-то единые основания в этой классификации обнаружить трудно. Общественная лирика определяется по содержательной стороне стихотворного произведения, философская - по его проблематике, медитативная - по отношению лирического субъекта к объекту, публицистическая - по доминирующим речевым средствам, природная - по тематическому признаку, экспрессивная - по специфической речевой системе.

Придерживаясь подобного принципа деления лирики, ее типы можно было бы множить и множить. Например, натурфилософская,

психологическая, историческая, социально-политическая и т. д. С точки зрения научной классификации, это, по нашему мнению, вряд ли что могло дать. Более того, это приблизило бы к такому положению, когда каждое отдельное стихотворение могло бы являть собой самостоятельный лирический жанр.

Обращаясь к рассмотрению особенностей современной русской литературы Мордовии, также нельзя не остановиться на проблеме бытования в ней отдельных лирических жанров. Анализ поэтического творчества целого ряда современных художников слова, наводит на мысль о том, что жанровая система лирики в регионе находится в постоянном движении, ее динамика в полной мере способствует успешному протеканию процесса жанрообразования. Причем наиболее часто этот процесс наблюдается в лирики поэтов так называемой «новой волны», пришедших в литературу в последние годы. Но если литературный процесс Мордовии в целом изучается достаточно активно, то в меньшей степени это можно сказать о творчестве молодых авторов, которые, в силу отсутствия подлинного профессионализма, редко попадают в сферу внимания исследователей литературы. Между тем, анализ их произведений интересен не только в плане внимания к молодым авторам, но и в аспекте осмысления общих тенденций в их поэтике. Обращаясь к произведениям таких поэтов, как Г. Кадарева, А. Родькин, Н. Кулясова, С. Дяшкин и др., мы отчетливо видим, какие примеры, выработанные русской классической, советской и мировой литературной традицией, актуальны современной поэзии Мордовии, а какие по тем или иным причинам ушли в прошлое или остаются вне поля зрения молодого поколения литераторов.

Общероссийская литературная тенденция к усилению философско-аналитического начала в лирике, не могла не сказаться и на литературе Мордовии. Вслед за старшим поколением мастеров поэтического слова, молодые авторы тоже философствуют, рождая при этом новые жанры и жанровые формы. Философский монолог, лирический этюд, философская исповедь, вот далеко не полный перечень жанровых новообразований.

К примеру, в стихотворении «Ночь наша выпита до дна» Г. Кадарева выбирает для себя специфическую форму метрических излияний:

Ночь наша выпита до дна,
И больше не сгорают взгляды
И как всегда опят одна,
Ты никогда не будешь рядом... [2].

Поэтесса пытается передать читателю душевное состояние своей лирической героини, связанное с прошедшей любовью.

Философская тематика нередкое явление в лирике Н. Кулясовой. Благодаря ей автор заставляет читателя задуматься о проблемах всего человечества, о всемогуществе природы и ее вечных законов, о величии и бесконечности Космоса, о Времени и Пространстве, о вечном и срочном и, наконец, о жизни и смерти. Именно последняя тема, как нам кажется, наиболее удачно и выразительно нашла свое отражение в лирике Н.

Кулясовой. В стихотворении «Смерть» поэтесса пытается убедить нас в ее неизбежности, в невозможности отсрочить ее приход:

Какой короткий век у человека!
 В любой момент он может умереть.
 И как всегда от века и до века,
 Бежит за нами слово смерть.
 Не пощадит ни гения, ни люда,
 Ведь для нее по рангам все равны.
 Она приходит быстро, ниоткуда
 И не бывает у нее цены... [3].

Эти строки невольно заставляют читателя вдуматься в слово «жизнь», которая может прерваться, превратиться в слово «смерть». В данном стихотворении смерть приобретает одушевленность, она, как «черный человек», ходит по миру и забирает с собой в «мир иной» близких и любимых для кого-то людей, вернуть которых уже никому не представляется возможным. Автор уверен лишь в одном, все бrenно и не вечно на земле, лишь память человеческая способна пронести сквозь столетия добрые деяния людей, увековечив их в сознании наших потомков. И тогда, по мысли автора, живая нить бытия уже не будет прервана и жизнь найдет свое продолжение в другом и других.

Обращается к жанру философского монолога является характерной чертой лирики А. Родькина. Автор размышляет о жизни, о крутых поворотах судьбы. Рассуждая об этом, он заявляет, что она многоструйна, может быть учителем, а может и сплошной печалью. Но неизменно одно, она «чертовски интересна»:

Жизнь изначально многоструйна...
 Поток с места вдруг срывает
 И вдаль несет теченьем буйным,
 Но устает и замирает... [4].

Поэт С. Дяшкин в форме философского размышления рассуждает о силе человеческого духа, о несгибаемости человеческого характера, о стремлении сильной личности преодолевать все жизненные трудности:

Уйдя в себя, замкнув замок,
 Остаться там один не смог.
 Забыв про все, забыв про всех,
 Я растерял свой звонкий смех...
 Но жив еще в душе огонь,
 Ты жалостью его не тронь.
 Еще прорвусь, еще взойду
 И обрету свою звезду... [5].

Стихотворение написано четырехстопным ямбом, который по праву считается классическим стихотворным размером, наиболее гибким и приспособленным для выражения всех оттенков настроения, мысли, чувства.

Таким образом, отличительными чертами творчества молодого поколения русских поэтов Мордовии являются приоритет мысли над

описательностью, нестандартность образных систем, исходящих порой из необычных, нередко парадоксальных художественных картин, символических схем и т. д. Все из перечисленных элементов, в полной мере характеризующих новые подходы к реализации творческих замыслов в поэзии, наиболее полно отразились в лирике вышеназванных авторов.

Подводя итог сказанному, делаем вывод: художественно-эстетические особенности лирической поэзии начинающих авторов заключаются в непрерывности и взаимозависимости всех процессов происходящих в современной русской литературе Мордовии. Создание новых поэтических и жанровых форм не в отрыве, а в тесной связи с укрепившимися в национальном искусстве традициями, устойчивыми образными и символическими системами, позволило молодой поэзии Мордовии успешно пройти начальный этап своего развития и воплотить в себе лучшие черты присущие многим другим литературам народов Поволжья и Приуралья.

Литература

1. Дауетите, В. В. Система лирических жанров / В. В. Дауетите. - Кишинев : Изд-во КГУ, 1988.
2. Кадарева, Г. В. Ночь наша выпита до дна / Г. В. Кадарева // Странник. - № 4. - 2007.
3. Кулясова, Н.И. Смерть / Н. И. Кулясова // Странник. - № 1. - 2003.
4. Родькин, А. Н. Жизнь / А. Н. Родькин // Странник. - № 2. - 2008.
5. Дяшкин, С. К. Уйдя в себя... / С. К. Дяшкин // Странник. - № 3. - 2006.

Сергей Гессен: философ и педагог

Н. В. Сторчеус

Рязанский государственный медицинский университет, кафедра философии и истории

Annotation. The article considers the work of the russian thinker Sergey Hessen – a representative of the Baden school of neokantianism.

100-летие «Логоса» пришлось на период повышенного интереса к русскому неокантианству, тема которого сегодня интенсивно разрабатывается. Мы вновь обращаемся к творчеству авторов этого интереснейшего международного проекта: Сергея Иосифовича Гессена, Фёдора Августовича Степуна, Бориса Валентиновича Яковенко. Представители баденской школы неокантианства, они осознавали недостаточность гносеологизма и искали новых решений и синтезов: само неокантианство появилось как ответ на угрозу разрыва между философией и естественными науками.

Для интеллектуально-духовной жизни России 1910-х гг. было характерным «стремление духовно срастить русскую культуру с западной и подвести под интуицию и откровение русского творчества солидный, профессионально-технический фундамент» [7]. В этот период неокантианство – влиятельнейшее направление в России. Кант олицетворяет не просто конкретное направление, но развитие философии как деятельности только человеческого разума. Центральную задачу философской рефлексии по Канту – определение сферы человеческого познания и тем самым выделение сферы морали, принципы которой не основываются на возможности опыта, – интерпретировали по-разному. Однако все направления неокантианства объединяют общие черты. К таковым относится понимание философии как метода достижения знания, а не самого знания, признание наличия обуславливающих познание априорных форм.

С. И. Гессен – признанный авторитет в области педагогики, представитель трансцендентально-психологического направления, которое развивали представители Баденской школы [2], она же Фрайбургская, она же юго-западногерманская. Баденскую школу неокантианства причисляют к антисциентистскому направлению на основании общей тенденции этой ветви, заключающейся в том, что важнейшим признаком философии является её ценностный характер. Баденская школа во главу угла ставит мировоззренческие вопросы постольку, поскольку задачей философии полагается показать нам место, занимаемое нами в мировом целом. Для этой школы характерен поиск априорных принципов, гарантирующих надёжность и ценность познания, ценностей, которые лежат в основании познания, морали и искусства, поскольку именно история, искусство и мораль «дают нам человека, поставленного перед самим собой, а не перед внешними предметами» [5].

Первым анализ философского наследия Гессена предпринял В.В. Зеньковский, который полагает, что гессеновский труд "Основы педагогики" включает в себе основы философской системы, в этой книге Сергей Иосифович дал опыт применения принципов диалектики.

Строить понятие личности на основе трансцендентализма – задача непростая. То решение, которое дает Гессен, пытаясь преодолеть свойственный ему направлению имперсонализм, кажется Зеньковскому наиболее сильным, хотя и недостаточным.

Н. О. Лосский охарактеризовал его творчество как путь от трансцендентального идеализма к конкретному идеал-реализму.

А. Валицкий представил его творчество как целостную философскую систему.

В современный период его творчество рассматривалось в связи с его принадлежностью к неокантианству и его деятельность в качестве соредатора «Логоса» Е. И. Водзинским, Л. И. Филипповым, А. И. Абрамовым, Д. А. Ермичевым, В. В. Саповым. Его педагогическое наследие рассматривалось Е. Г. Осовским.

Проблеме человека в философии С. И. Гессена было посвящено диссертационное исследование творчества Очироконовой Н. В.

Учение о личности у Гессена складывается из ряда положений. Основное из них то, что личность формируется посредством приобщения к миру духовных ценностей, что понятно, а также посредством творческого преодоления культуры [4].

Итак, личность формируется через приобщение к миру "сверхличных" ценностей, т.е. даётся не сразу, но растёт постепенно.

В области гносеологии Гессен опирается на неизменность пути нахождения истины и утверждает, что предмет знания строится знанием.

Последователь идей баденской школы, Гессен основывается на том, что существует два основных типа классификаций наук: тип монистических и тип плюралистических. Согласно классификации первого типа - научный метод един и однообразен во всех науках, и отдельные науки различаются между собой или по материалу исследования или по степени «точности», т. е. совершенства, с которой один и тот же метод проявляется в познании разных областей действительности [4]. Сюда Гессен относит О. Конта и Г. Спенсера. Плюралистические классификации, напротив, считают, что научный метод, быть может и единый в своей основе, разветвляется, на несколько принципиально различающихся между собою направлений. Науки различаются между собою не только по материалу, но и по целям исследования. Сюда относятся классификации Когена-Наторпа, Мюнстербега и Риккерта. Сам Гессен безусловно – за плюралистическую классификацию. Основываясь на ней, Сергей Иосифович делает выводы о содержании образования: «в системе общего научного образования должны быть представлены все пять основных ветвей научного метода» [4].

В понимании ценности индивидуальности Гессен также, в целом, придерживается идей Риккерта. Вкратце их можно изложить так: индивидуальность является ценностью не в силу «экземплярности», а в силу своей незаменимости. Личность есть некое единство элементов, которые образуют единственное, поскольку их единство соотносится с ценностью. Т.о. ценность ее – ценность неделимого единства общего и особенного.

Сергей Гессен своей задачей считал философски осознать современное движение методической мысли. Однако другие аспекты его деятельности бесспорно, не менее интересны, о чем свидетельствуют многочисленные обращения к его творчеству и продолжающаяся разработка его наследия.

Литература

1. Безродный М.В. Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы)/Лица: биографический альманах. 1.-М.-СПб.: Феникс: Ateneum,1992. – 464 с.
2. Всемирная энциклопедия: Философия/ Главн. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. –М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Гессен С.И. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010. 960 с.
4. Гессен С.И. Основы педагогики Введение в прикладную философию. Учебное пособие для вузов /Ответственный редактор и составитель доктор философских наук П. В. Алексеев Издательство «Школа-Пресс», 1995.
5. Зеньковский В:В. История русской философии. Т.2. 2-е издание. YMCA-PRESS, Париж. 1989.
6. Очироконова Н.В. Проблема человека в философии С.И. Гессена. Дисс на соиск. степени канд. филос. наук 09.00.03 – история философии. Москва 2005. 61:05-9/627.
7. Реале Дж. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней/пер. с ит. «Пневма» СПб.: 2003.
8. Русская философия: Энциклопедия/ Под общ. Ред. Маслина. Сост. П.П.Апрышко, А.П. Поляков. – М.: Алгоритм, 2007. – 736 с.
9. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Изд-е второе, испр. СПб., 2000.

Д. Н. Цертелев - философ и общественный деятель

М. С. Федоренко

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В статье излагаются основные философские взгляды Д. Н. Цертелева, приводится краткий обзор его трудов по истории философии. Рассматривается отношение философа к проблеме достижения нравственного идеала в произведениях признанных российских и западноевропейских мыслителей, историко-философский взгляд на государственное устройство.

Abstract. In the paper the basic philosophic views of D. N. Tsertelev are stated, abstract of his works devoted to the history of philosophy is cited. Philosopher's attitude to the problem of achievement of moral ideal in the works of Russian and West European thinkers of standing reputation and historical and philosophical view on the state structure are regarded.

Ключевые слова: философия, идеалистическая система, эмпиризм, позитивизм, закон причинности, нравственный идеал, свобода, добродетель, справедливость, государство, монархия.

Key words: philosophy, idealistic system, empiricism, positivism, law of causality, moral ideal, freedom, virtue, justice, government, monarchy.

Введение

Князь Дмитрий Николаевич Цертелев – крупный российский мыслитель второй половины XIX- начала XX века. Он был не только философом, но и публицистом, поэтом, общественным деятелем, его работы имели большое значение для развития русской философии. Размышления Д. Цертелева по осмыслению философских систем западноевропейских и русских учёных – это, прежде всего, образцы глубокого анализа, результаты которого он плодотворно использовал в своих трудах. Его исследование философии Шопенгауэра долгое время оставалось единственным подробным анализом системы этого мыслителя. Но как истинно русский человек Д. Цертелев всегда был неравнодушен к родной культуре, это доказывают его сочинения о нравственной философии, теории искусства, учении о жизни графа Л. Н. Толстого, о наследии В. С. Соловьева, критические статьи о творчестве А. Н. Толстого, Майкова, Фета и других русских поэтов. Дмитрий Николаевич занимал активную гражданскую позицию, принимал участие в политической жизни страны и видел свое призвание в том, чтобы быть полезным России.

1. Философские взгляды Д. Н. Цертелева

Воспитание и обучение, всё окружение Цертелева предопределили путь его развития. В раннем детстве он несколько лет воспитывался в Швейцарии, во время учебы в Московском университете познакомился с В.

С. Соловьёвым, с которым у него завязались тесные дружеские отношения, слушал лекции по философии П. Д. Юркевича, влияние которого, возможно, отразилось в увлечении Цертелёва философией А. Шопенгауэра и сильным интересе к спиритизму, популярному в России в 60-70х годах XIX века. Результатом этого интереса явилась книга «Спиритизм с точки зрения философии. Медиумизм и границы возможного», опубликованная в Санкт-Петербурге в 1885 году. В ней он прослеживает развитие идеи сверхъестественного в истории философии, рассматривает спиритизм, как учение, говорит о его тесной связи с эмпиризмом. Цертелёв полагал, что законы бытия полностью не исчерпываются законами мышления, поэтому наш разум не способен априорно установить реальность или доказать невозможность того или иного явления – действительность последнего подтверждается лишь опытом. Этот вывод заставлял ученого серьезно относиться к так называемым медиумическим явлениям, которым он, однако, остерегался давать метафизическую или религиозную интерпретацию. «До сих пор в этой неисследованной области, представляющей громадный интерес для всего человечества, господствует полнейший мрак. И лучше признать это, и стараться сколько-нибудь осветить её» [8].

В целом Цертелёва следует отнести к защитникам идеалистического направления; но, «в то время как Соловьёв создал собственную мистическую систему, князь примкнул к направлению Шопенгауэра и его истолкователя Э. Гартмана» [3], с которым поддерживал дружеские отношения. Именно его философия бессознательного, девизом которой были «умозрительные результаты по индуктивному естественнонаучному методу», оказала на Цертелёва непосредственное влияние. С середины 70-х годов он находился в постоянной переписке с этим немецким философом. В 1878 г. слушал лекции в Лейпцигском университете, где в 1879 г. получил степень доктора философии за сочинение, посвященное гносеологии Шопенгауэра («Schopenhauer's Erkenntnisstheorie»). Начало основного периода плодотворной философской деятельности Цертелёва можно отнести к восьмидесятым годам, когда он вернулся в Россию и выступил с серией работ, развивавших его взгляды. Труд "Философия Шопенгауэра", который содержал обстоятельный критический разбор теоретической философии немецкого мыслителя, впервые был опубликован в полном виде в 1880 году в Санкт-Петербурге. За ним последовали "Современный пессимизм в Германии", посвященный этическим воззрениям Шопенгауэра и Гартмана, и «Эстетика Шопенгауэра» (1888г). Автор не желает ограничиваться простой передачей взглядов Шопенгауэра и пытается указать на путь, с помощью которого можно было бы избежать противоречий, характерных, по его мнению, для всех идеалистических систем. «Единство воли и организма, как одного и того же существа, только познаваемого различно - одно из основных положений учения Шопенгауэра, и без него не может удержаться вся его система, основанная, в сущности, только на аналогии между явлениями внешней природы и нашими произвольными движениями» [6]. Но Цертелёв считает, что мы не имеем права прилагать результат, полученный

относительно нас самих совершенно иным образом, посредством самосознания, ко всем остальным предметам. А применение принципа воли в других идеалистических системах (при решении вопроса о реальности внешнего мира), по его мнению, совершенно бесплодно в тех из них, которые захотят удержать результаты «Критики чистого разума».

К основным трудам Цертелера также можно отнести работы «Свобода и либерализм», «Нравственная философия графа Л. Н. Толстого», «Границы религии, философии и естествознания», а также «Логика позитивизма», в которой автор рассматривает общие положения и основные задачи этого течения, а также отрицательные стороны специализации знаний. Сравнив мнения основных представителей позитивизма, философ делает вывод, что классификация наук и теория трех фазисов исторического развития находятся между собой в некотором противоречии, хотя и составляют краеугольные камни философии Канта. От эмпиризма и позитивизма (последний Цертелер рассматривал как сочетание эмпиризма и скептицизма) взгляды ученого отличало убеждение в априорной природе закона причинности. По его мнению, мы должны рассматривать закон причинности как закон нашей мысли, предварительный всякому опыту, именно указанный закон заставляет нас с необходимостью относить свои чувственные представления к независимому от нашего сознания и от нашей воли источнику – объективной реальности. Он утверждал, что необходимость причинной связи явлений должна быть признана, потому что без неё невозможно никакое объяснение природы, и это безусловное требование рассудка. «Поэтому мы должны рассматривать закон причинности, посредством которого мы заключаем от действия к причине, как закон нашей мысли, предварительный всякому опыту» [4].

Вместе с тем, в отличие от Шопенгауэра и Канта, Цертелер отрицал априорное происхождение категорий пространства и времени. Феномен времени выражает, по его мнению, непостижимую для сознания (в принципе имеющего дело лишь с "настоящим", "ставшим") сторону внешнего мира. В то же время пространство - категория, изначально связанная с понятием движения, - отражает соответствие между многообразием, предоставляемым чувственным опытом, и единством как основополагающим принципом сознания, что он и доказывает в своей работе «Пространство и время как формы явлений» (опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1894 году).

Таким образом, Цертелер примкнул к тому направлению в метафизике XIX века, которое, отойдя от априоризма и абсолютного рационализма немецких идеалистов, стремилось сочетать философское умозрение и эмпирическое наблюдение, то есть познавать метафизическую реальность с помощью широких обобщений данных внешнего и внутреннего опыта.

2. Проблема нравственного идеала в творчестве Д. Н. Цертелёва

Значительное место в ряду произведений Цертелёва занимает подробное исследование нравственной философии Л. Н. Толстого. Во многом поддерживая автора и соглашаясь с гуманистической составляющей его учения о жизни, философ указывает на частые несоответствия и смешение понятий в работах этого мыслителя. Рассматривая творчество Толстого с двух сторон, как художника, и как писателя-моралиста, Цертелёв настаивает на его излишней субъективности в области морали. Он признаёт, что искренность и художественная правда, с которой высказываются Л. Н. Толстым простейшие нравственные истины, производят глубокое впечатление, но всё же его учение не свободно от посторонней примеси. Соглашаясь с необходимостью веры в возможность достижения нравственного идеала среди всего человечества, он в то же время призывает разграничить область права и высшей нравственности, основанной на любви. «Справедливо, что право поглощается заповедью любви, но до тех пор, пока любовь не царит безраздельно, право, по крайней мере, ограждает человека от злобы его ближнего» [5], - считает философ. Он проводит границу между высшим требованием нравственности для частных лиц - это любовь к ближнему, и высшим требованием государственной нравственности – то есть соблюдением справедливости. По мнению Цертелёва, следование принципам справедливости очень важно, так как любовь, проявляясь в пользу одного, с высокой долей вероятности оказывается во вред другому.

Говоря о принципе непротivления злу, который, по его мнению, составляет одно из основных положений нравственной философии графа Толстого, Цертелёв пытается показать внутреннее противоречие, содержащееся в этом учении. Он считает, что непротivление злу равносильно его допущению. «Принцип любви и жалости, составляющий глубочайший источник личной нравственности, не может сделаться исключительным основанием государственного управления и правосудия» [5]. Философ всегда апеллирует исключительно к здравому смыслу и считает безнравственным не предотвратить готовящееся преступление, признавая аморальным именно попустительство злу. Насилие предполагает нарушение прав того, над кем оно совершается, и это, бесспорно, зло. Но никак нельзя сказать того же об употреблении силы, когда им предупреждается нарушение права, оно само по себе ни благо, ни зло, и становится тем или другим в зависимости от цели, к которой направлено, считает Дмитрий Николаевич. Таким образом, анализируя нравственную философию графа Толстого, Цертелёв соглашается с необходимостью следования принципам добра и верит в возможность достижения нравственного идеала в российском обществе. Но в то же время он подходит к этому вопросу с позиций разума, отстаивая, прежде всего, прерогативу справедливости и защищая в свойственной ему манере привилегированные сословия, частную собственность и разделение труда.

Во многих своих работах, в частности, «Свобода и либерализм»,

философ подробно рассматривает понятие свободы, считая его основной предпосылкой нравственного общества. Как бы ни был склонен Цертелев отстаивать интересы правящих классов, он всегда признавал право любого человека быть свободным. Свобода совести сама собой разумеется, считает философ, государство не должно вносить в эту область какие-либо ограничения. Никто не вправе требовать у человека отчёта в том, что он думает, а тем более преследовать его за невысказанные убеждения. Для консервативно настроенного Цертелева эта мысль уже была достаточно смелой. Он осознавал, что для человека важна личная свобода, возможность делать всё, что он хочет. «Свобода сама по себе не есть положительное благо, но она условие блага, путь к человеческому счастью» [7]. Совсем другое дело, когда речь идёт о слове печатном. В этом вопросе требование безусловной свободы печати Цертелев рассматривает как требование полной безнаказанности злоупотреблений. Он не отнимает у печати права высказываться по вопросам общим, но она не должна, разумеется, подрывать уважения к религии, к закону и власти, потому что это составляло бы подстрекательство к целому ряду преступлений. Какова бы ни была форма правления и каковы бы ни были законы государства, оно может допускать только спокойное и добросовестное обсуждение их, а не резкие выходки и нападки, грозящие общественному порядку. Цель эта может быть достигнута двояко: или посредством системы предупредительной цензуры, или посредством судебного преследования нарушителей закона, считает автор. Подобные действия Цертелев считает абсолютно нравственными, необходимыми и оправданными идеей общей пользы. Государство, не имеющее права вмешиваться во внутреннюю сферу убеждений частных лиц, имеет, однако, право и обязанность в некоторых случаях ограничивать пропаганду убеждений, которые признаёт вредными. Если вспомнить актуальную в наше время проблему различных сект и религиозных общин, то и этот вопрос он не обошёл вниманием: «Не значит, чтобы из свободы совести вытекала безусловная свобода культов и необходимо было со стороны государства совершенно безразлично к ним относиться» [7]. Он считает, что вполне ясное понятия личной свободы и вытекающих из нее прав, в либеральных доктринах мало-помалу затемняются, уступая место неопределенному понятию равенства. Мыслитель уверен, что между равенством и свободой существует непримиримое противоречие. «Свобода даёт возможность человеку проявить все свои силы и стремиться к полному развитию всех своих способностей, к достижению во всех направлениях и физической и умственной деятельности высшего возможного для него совершенства. Равенство же стремится вогнать всё в одну норму, подвести всё под один уровень, всё выдающееся унижить до одной плоскости, которую даже нельзя назвать золотой посредственностью. Лучше и полнее всего равенство достигается в рабстве» [7].

Анализируя работы западноевропейских мыслителей, философ много внимания уделяет этической составляющей их учения. В объемном труде «Современный пессимизм в Германии», посвященном воззрениям

Шопенгауэра и Гартмана, Цертелев пытается определить, в чем состоит источник нравственных действий. Шопенгауэр признает только две основные добродетели: справедливость и любовь к ближнему, источником их является сострадание. Только те действия, которые вытекают из этого источника, могут считаться действительно нравственными. В этом вопросе Цертелев указывает на противоположность между Шопенгауэром и Кантом: для Канта цель никогда не может оправдывать средства, не существует права на ложь. Для Шопенгауэра наоборот, не может быть долга, который бы обязывал к чему либо противному любви к ближнему. Критикуя принцип сострадания в той крайней форме, как он выражен у Шопенгауэра, Цертелев признает присутствие большей нравственной силы в поступках человека, жертвующего всем во имя своего долга. Философ и в своей жизни всегда был верен этой точке зрения. Например, имея сильное желание стать членом Государственного Совета и тем самым получить возможность влиять на проведение и укрепление дорогих его сердцу консервативных начал, он, однако, считал своей обязанностью публично выразить свое негодование по поводу порядков в некоторых губерниях, тем самым теряя шансы на избрание. «Такие личности, как Цертелев, органически неспособны относиться к своим принципам иначе, как с абсолютной точки зрения, ложь для них всегда остается ложью, в какие бы формы ее не облекали. Они все-таки тревожат нашу совесть и, кто знает, не настанет ли день, когда... человечество признает, что и область политики не должна быть чужда вечным идеалам правды и добра», - писал в 1911 году В. Снежков в своем некрологе.

Много внимания Цертелев уделял творчеству Ницше, которое оставило заметный след в истории российской философской мысли. Вокруг этого имени в российском обществе 90-х годов велись серьезные дискуссии, причем «Ницше предстал перед русским читателем в самых разных ипостасях – от богоборца до богоискателя, от идеолога мещанства до врага его и союзника русского освободительного движения, от насаждающего «древо смерти» до проповедующего «радость жизни» [2]. В своей работе «Критика вырождения и вырождение критики» (опубликована в 1897 в «Русском вестнике»), сопоставляя книги Ницше «Человеческое, слишком человеческое» и М. Нордау «Вырождение», Цертелев попытался сравнить их методы и мировоззренческие системы. Делая вывод о сходстве (авторам присущи попытки выстроить систему нравственности на естественнонаучной основе), Цертелев высказывает мнение о неразрешимости метафизических задач с ницшеанской «научной» точки зрения. В то же время он не разделяет обвинения философа в умышленном разрушении ценностей духа, доказывая, что Ницше не убежденный враг философии, религии и нравственности, а человек, который не может найти себя, «несчастный строитель», движимый чувством неудовлетворенности и тревоги, который не в состоянии возвести нового здания, уже разрушив старое.

3. Историко-философский взгляд Д. Н. Цертелева на государственное устройство

Цертелев держался строго консервативных взглядов и последовательно проводил их в своей общественно-публицистической деятельности, но был далёк от всякой агрессивности. Во втором выпуске «Свободы и либерализма» в 1896 году Дмитрий Николаевич, рассматривая вопросы государственного и общественного служения, говорит о значении сословных организаций. Цертелев сам был видным дворянским деятелем и состоял членом Постоянного совета Объединенного дворянства. Как политический мыслитель, он примыкал к консервативному лагерю, был убежденным сторонником самодержавия и отстаивал приоритетное право дворянского сословия на управление государством. Долгое время дворянство и духовенство были единственными сословиями, обладавшими некоторым уровнем образования, и поэтому они одни могли давать государственных и общественных деятелей, считает философ. Цертелев рассматривает власть, как нравственную обязанность, которая должна принадлежать тем, кто наиболее способен воспользоваться ею в интересах общества. По его глубокому убеждению, в России возможна только самодержавная абсолютная, а не декоративная монархия. Он считал, что государственная власть должна быть разумной и сильной, но в то же время беспристрастной и бескорыстной. В упомянутой выше работе Цертелев писал о главном значении и основной идее монархии, а именно: дать в руки одного столько власти, богатства, безопасности и совершенной личной неприкосновенности, «чтобы для себя уже ничего не оставалось желать, надеяться или бояться; тогда эгоизм, находящийся в монархе, как и во всяком человеке, уничтожается как бы посредством нейтрализации, и он становится способным следовать одной справедливости, имея в виду не свое личное, а общее благо; он таким образом становится уже как бы не человеком» [7]. Поэтому, делает вывод автор, успешнее всего монархическая наследственная власть, где личные стремления правителя настолько удовлетворены самим фактом верховной власти и неприкосновенности, что почти нет уже места для других интересов, кроме общегосударственных.

Самодержавие нашло в лице Цертелева преданного сторонника. Являясь редактором (в 1885 г. журнала «Дело», в конце 1887 г. – «Русского вестника», а в 1890-1892 гг. «Русского обозрения») и публикуясь в изданиях различной направленности, он мог высказывать свою позицию относительно политического устройства России широкой аудитории читателей. Такие его статьи, как «Конституция, самодержавие и основные законы», «Печать и общественное мнение», «Самодержавие и парламентаризм», «Письмо к русским людям» вызывали общественный резонанс и не раз поднятые темы обсуждались на протяжении нескольких номеров. Цертелев сумел привлечь к сотрудничеству в журнале многих известных философов, писателей и политиков. Князь был человеком высоких моральных принципов, страстно убежден в своей правоте и всегда стремился принести пользу своему

Отечеству. С 1887 по 1890 год Цертелев состоял председателем съезда мировых судей Спасского уезда Тамбовской губернии. К этому времени относится его брошюра «Нужна ли реформа местного управления?», а в 90-е годы он опубликовал ряд статей по вопросам судопроизводства и права, связанных с пересмотром судебных уставов, принятых во времена Александра II. Цертелев являлся также одним из инициаторов создания философского общества в Санкт-Петербурге в 1879 году, в чем, к сожалению, было отказано правительством, и которое открылось только двумя десятилетиями позднее; а также членом Московского психологического общества, при участии которого появляются переводы значительных произведений философской классики, издается журнал «Вопросы философии и психологии», складываются каноны философской полемики.

Заключение

Дмитрий Николаевич Цертелев принадлежал к защитникам идеалистического направления в русской философии, выступил с серией работ, развивавших философские взгляды Шопенгауэра и Гартмана. С позиций философского идеализма и агностицизма оценивал он проблемы развития современной науки, права и нравственности. Близкий консервативному утилитаризму, Цертелев считал неправильным перенесение христианских принципов в область права и политики. «Для достижения результата нужно не нравственное совершенство, а физическая сила – нужна государственная власть, облечённая достаточными полномочиями, чтобы заставить уважать законы даже тех, кому совершенно чужд их внутренний смысл» [7]. Размышления Цертелева по поводу достижимости нравственного идеала в российском обществе сегодня по-прежнему актуальны. Высшим религиозным принципом является, по Цертелеву, идея любви, принципом права - идея справедливости, политическая жизнь определена идеей общей пользы. Руководствуясь лишь последним принципом, а не идеей естественных прав личности, государство может предоставлять политические свободы гражданам. Рассматривая в своих произведениях проблемы государственного устройства, прав и свобод в российском обществе конца XIX века, Д. Н. Цертелев оставался убеждённым сторонником самодержавия. Как политический мыслитель, он стоял на позициях умеренного консерватизма, признавая возможность и необходимость политических свобод в обществе при условии незыблемости государственных устоев.

Литература

1. Бухе А. А. Князя Цертелевы: Исторические и генеалогические материалы. М., печ. Яковлева, с.6, 1913.
2. Данилевский Р. Русский образ Ф.Ницше // На рубеже XIX-XX веков. Л.: Наука, с.43, 1991.

3. Радлов Э. Князь Д.Н.Цертелев. Некролог//ЖМНП. Кн.10. СПб., с.12-19, 1911.
4. Цертелев Д.Н. Логика позитивизма / Д.Н. Цертелев – М.,с.44, 1887.
5. Цертелев Д.Н. Нравственная философия графа Л.Н. Толстого. СПб., тип. М.М. Стасюлевича, с.22, 44, 1898.
6. Цертелев Д. Н. Философия Шопенгауэра / [Соч.] Кн. Д.Н. Цертелева. Ч.1. СПб., тип. В.С. Балашева, с. 93,1880
7. Цертелев Д.Н. Свобода и либерализм. М., Унив. тип., с.8, 19, 95,1888.
8. Цертелев Д.Н. Спиритизм с точки зрения философии; Медиумизм и границы возможного / Кн. Д.Н. Цертелев. СПб., Н.Г. Мартынов, с.63,1885.

Нравственное учение Л. Н. Толстого глазами современников

М. С. Федоренко

МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В статье рассматриваются мнения русских философов второй половины XIX - начала XX века по поводу основных аспектов религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого. Анализируется их отношение к принципам любви, счастья, непротivления злу насилieм, учения о жизни.

Лев Николаевич Толстой - знаменитый русский писатель и мыслитель, достигший небывалой в истории литературы XIX века славы. В его лице могущественно соединились великий художник с великим моралистом. Религиозно-нравственное учение и образ жизни самого Толстого - его стойкость, воодушевление, неутомимость в отстаивании своих идеалов, попытка отказаться от благ этого мира, жить новой, хорошей жизнью - имели в основе своей только высокие цели и познание истины. Бесспорная знаменитость Толстого наглядно выразилась в колоссальном успехе его сочинений, в небывалом количестве переводов их на иностранные языки и поистине необъятном количестве посвященных Толстому статей и книг. Число работ, освещающих религиозно-нравственную сторону его творчества, огромно. Однако наиболее весомый вклад в изучение этого вопроса внесла русская философская мысль конца XIX - первой четверти XX века.

Анализируя этику Толстого с различных точек зрения, критики и исследователи рассматривали несколько основных проблем: истоки и особенности религиозно-нравственного опыта Толстого, его мистических и аскетико-моралистических начал (Г. В. Флоровский, В. В. Зеньковский, Ф. А. Степун, И. А. Ильин); эволюция религиозно-нравственных исканий (Д. С. Мережковский, Г. В. Флоровский); соотношение философии и моральной проповеди в учении Толстого (Л. И. Шестов, С. Н. Булгаков, Андрей Белый, П. Б. Струве); анализ толстовства как морального мировоззрения (Н. К. Михайловский, П. Л. Лавров, Г. В. Плеханов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк и др.). По поводу нравственной философии Толстого среди его современников существовало множество мнений - от резко отрицательных: «Я никогда не сочувствовал толстовскому учению. Меня всегда отталкивал грубый толстовский рационализм, и я всегда думал и продолжаю думать, что мировоззрение Л. Толстого не христианское, скорее буддийское» [1] (Н. А. Бердяев), до сочувствующих: «Сила Толстого в его обличительной откровенности, в его моральной тревоге. У него слышали призыв к покаянию, точно некий набат совести» [2].

Одним из исследователей, занимающихся реконструкцией и анализом религиозно-нравственного учения Толстого в целом, был Дмитрий Николаевич Цертелев, русский философ второй половины XIX века. Он

опубликовал несколько работ, посвященных не только творчеству («Теория искусства графа Л. Н. Толстого»), но и анализу этической составляющей его учения. Рассматривая произведения Толстого с двух сторон, как художника, и как писателя-моралиста, Цертелев отмечал излишнюю субъективность графа в области морали. «Та сила, та искренность и та художественная правда, с которой высказываются графом Л. Н. Толстым простейшие нравственные истины, нередко забываемые под влиянием засасывающего течения жизни, вот причина глубокого впечатления, которое вызвали во многих его последние произведения. Но как не благотворно для общества в этом отношении учение графа Толстого, оно не свободно от посторонней примеси, освобождение от которой могло бы только усилить его значение» [3]. Принципы любви и непротивления злу насилем образуют тот фундамент, на котором строится христианская этика Толстого. Между тем, считает Цертелев, в его нравственной теории господствует полное смешение области права и высшей нравственности, основанной на любви. Конечно, достижение нравственного идеала было бы осуществлением задачи человечества, но даже того, кто верит в возможность достижения этого идеала на земле, такая вера не должна заставлять обходить молчанием или относиться отрицательно к тем звеньям, который связывают настоящую несовершенную действительность с желанным идеалом. «Справедливо, что право поглощается заповедью любви, но до тех пор, пока любовь не царит безраздельно, право, по крайней мере, ограждает человека от злобы его ближнего»[4], - пишет Цертелев. Он проводит границу между высшим требованием нравственности для частных лиц - это любовь к ближнему, и высшим требованием государственной нравственности, то есть соблюдением справедливости. В. Соловьев также не принимает нравственное учение Л. Н. Толстого, считая, что Толстой выступает против исторически-объективных форм, в какие отливается правовая и нравственная жизнь народов, - против государства с его армией, судами и т. д. Эта «доктрина бесформенности и безначалия», как ее называет Соловьев, защищает нравственный субъективизм, утверждающий, что носителем правды и добра может быть только единичный человек, личность. Такой «моральный аморфизм», пишет Соловьев, «должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни» [5].

Принцип любви как основа христианской этики представлял собой особый тип воплощения духовного бытия у Толстого. В этом заключался платонизм Толстого, органически сочетающийся с христианским учением о Царстве Божиим. «Мало людей (среди светских писателей), которые бы так возвышенно и идеально поняли и истолковали нравственное учение Христа», - пишет Н. Я. Грот. Но в то же время, считая Толстого в своем роде продуктом современного скептицизма и даже пессимизма чисто в теоретической области, он отмечает, что Толстой не верит в возможность познания истины бытия, законов мира, природы, Бога, поэтому христианская мораль Толстого «все-таки висит в воздухе; это чисто эмпирическое, на

опыте личной жизни основанное учение, лишенное твердых метафизических основ» [6]. Сам Толстой суть своей религиозной философии сформулировал следующим образом: «Учение это есть всем известное, всеми признаваемое христианское учение в его истинном, освобожденном от извращений и ложтолкований значении. Учение это в своих главных как метафизических, так и этических основах признается всеми, не только христианами, но людьми других вер, так как вполне совпадает со всеми великими религиозными учениями мира в их неизвращенном состоянии...» [7]. А вот как охарактеризовал это учение П. А. Кропоткин: «Оставляя в стороне все мистические и метафизические концепции, вплетенные в христианство, Толстой обращает главное внимание на нравственную сторону христианского учения. Говоря о Боге, он склоняется к пантеизму и описывает Бога как Жизнь или Любовь или же как Идеал, носимый человеком в самом себе; но в одной из последних работ (Христианское учение) он предпочитает отождествлять Бога с «мировым желанием блага, являющегося источником всей жизни» [8]. Д. С. Мережковский одним из первых определил Толстого как «великого язычника», а С. Булгаков и Н. Бердяев также подчеркивали дохристианскую природу его учения. «Несмотря на то, что он всегда ссылается на Евангелие, - христианского в его учении очень мало. Бог умышленно подменяется добром, а добро - братской любовью людей» [9], - отмечал Л. Шестов в своей работе «Добро в учении графа Толстого и Ф. Ницше».

«Сущность всех религиозных учений, - писал Толстой, - в любви. Особенность христианского учения о любви - в том, что оно ясно и точно определило главное условие любви, нарушение которого уничтожает саму возможность любви. Условие это есть непротивление злу насилем» [10]. Некоторые философы разделяли точку зрения Толстого по поводу этого основного аспекта его учения, например С. Л. Франк в статье «Памяти Л. Толстого» замечает: «Я, по крайней мере, непосредственно ощущаю его правду, как чисто религиозную истину. Учение Толстого есть ничто иное, как призыв к признанию личной и вместе божественной природы добра. Нельзя приёмами зла творить добро...нельзя нравственный капитал личности отчуждать и пускать в оборот» [11]. Но многие современники Толстого относились к принципу непротивления злу скептически. Д. Цертелев пытался показать внутреннее противоречие, содержащееся в этом учении, доказывая, что непротивление злу равносильно его допущению. Апеллируя исключительно к здравому смыслу, философ считает безнравственным не предотвратить готовящееся преступление, признавая аморальным именно попустительство злу. «Насилие предполагает нарушение прав того, над кем оно совершается, и это, бесспорно, зло. Но никак нельзя сказать того же об употреблении силы, когда им предупреждается нарушение права, оно само по себе ни благо, ни зло, и становится тем или другим в зависимости от цели, к которой направлено» [12], - считает Цертелев. Его мнение разделял П. А. Кропоткин, который писал в своей работе «Моральный выбор Л. Н. Толстого»: «Во всяком случае, он должен был почувствовать, что пассивное

отношение к совершающемуся злу - непротивление - будет равняться молчаливому одобрению этого зла, более того - его поддержке» [13]. А В. В. Розанов, рассматривая истинность данного постулата в свете его принадлежности к христианскому учению, отмечал: «Что касается слов Спасителя, на которых Толстой пытается основать свое учение, он, без всякого на то указания в Евангелии, понял их усиленно, чрезмерно; он поработил все Евангелие одной строке в нем» [14].

Толстой видит главную ошибку философии в ее постоянных попытках «определить неопределимое» вместо того, чтобы просто признать ясное и очевидное выражение этих неопределимых, но всеми осознаваемых начал, таких, как человек, жизнь, душа, Бог, любовь. Ориентируясь на высшие образцы духовной жизни, Толстой разработал определенную «программу» христианской жизни применительно к общей, мирской жизни. При этом он исходил из того, что осуществление принципов христианской этики возможно и целесообразно не в особых, искусственных условиях жизни (в монастыре или общине), а в миру, в совместной жизни людей. Перечисляя необходимые условия человеческого счастья, на которых настаивает Л. Н. Толстой, а именно: жизнь на лоне природы, физический труд, семья, свободное, любовное общение со всеми людьми мира, здоровье и безболезненная смерть; Д. Цертелев приводит свои критические замечания буквально по каждому пункту. Во-первых, многие люди, которые отказываются от общения с природой, большей частью к нему и неспособны; во-вторых, если семейное счастье и составляет идеал человеческой жизни, то ссоры, непонимание, а то и полный разлад, бывают, к сожалению, её нормой. Если говорить о свободном общении, то существует замкнутость кружков, стоящих на разных ступенях общественной лестницы, и те, кто действительно выдаются по силе ума и характера, неизбежно, сознательно или бессознательно, примыкают к высшим слоям общества. Отказ от физического труда обусловлен тем, что добросовестная умственная деятельность поглощает время, внимание и силы, так что физическая работа может рассматриваться только как отдых или развлечение. Итак, всё, что говорит Толстой по поводу условий человеческого счастья, в значительной мере справедливо с точки зрения здравого смысла и личного спокойствия, считает Д. Цертелев, но «нельзя возводить советы практической мудрости в нравственный закон, обязательный для каждого; тем более, что справедливость этих советов зависит больше всего от личного характера и способностей» [15].

Христианскую этику Л. Н. Толстого с полным основанием можно считать итогом его нравственно-религиозных исканий, высшим достижением его философского творчества. Она не сводится только к «этике самосовершенствования», а изначально предполагает выход в общественную жизнь. Единство религиозно-философских принципов его учения и духовно-нравственного опыта жизни определили целостный характер христианской этики Толстого, которая включает в себя не только сумму идей, но и программу их претворения в жизнь: самосовершенствование, борьба с

грехами, соблазнами и суевериями, формирование общественного мнения, соответствующего новому жизнепониманию. Несмотря на неоднозначность мнений по поводу его нравственного учения, духовный опыт и идеи Толстого приобретают особую злободневность в свете дискуссий о морали и ее месте в обществе, диалоге культур, конфликте цивилизаций.

Литература

1. Бердяев Н.А. Три юбилея (Л. Толстой, Г. Ибсен, Н.Ф. Федоров)// Н.Ф.Федоров: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2008.С.628
2. Флоровский Г.В. У истоков(1936) // Л.Н.Толстой: pro et contra/ Сост., вступ.ст., коммент. и библиогр. К.Г.Юсупова.- СПб.: РХГИ, 2000.- 984 с.- (Русский путь).
3. Цертелев Д.Н. Нравственная философия гр. Л.Н.Толстого / [Соч.] кн. Д.Н. Цертелева. СПб: тип. М.М. Стасюлевича, 1898. С.3
4. Там же, С.5
5. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Т.1. М.: Мысль, 1988.
6. Грот Н.Я. Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) (1893)// Л.Н.Толстой: pro et contra/ Сост., вступ.ст., коммент. И библиогр. К.Г.Юсупова.- СПб.: РХГИ, 2000.- 984 с.- (Русский путь).
7. Толстой Л. Н. Единое на потребу // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928-1958. Т. 36. С. 203.
8. Кропоткин П.А. Моральный выбор Л.Н.Толстого// Кропоткин П.А. Этика. М.,1991
9. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше: Философия и проповедь (1900) // Л.Н.Толстой: pro et contra/ Сост., вступ.ст., коммент. И библиогр. К.Г.Юсупова.- СПб.: РХГИ, 2000.- 984 с.- (Русский путь).
10. Толстой Л. Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М., 1991. Т. 1. С. 214.
11. Франк С.Л. Памяти Льва Толстого// Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1996. С.445-454
12. Цертелев Д.Н. Нравственная философия гр.Л.Н.Толстого / [Соч.] кн. Д.Н. Цертелева. СПб: тип. М.М. Стасюлевича, 1898. С.166
13. Кропоткин П.А. Моральный выбор Л.Н.Толстого// Кропоткин П.А. Этика. М.,1991
14. Розанов В.В. Еще о гр. Л.Н.Толстом и о учении о непротивлении злу. 1896/ Л.Н.Толстой: pro et contra/ Сост., вступ.ст., коммент. И библиогр. К.Г.Юсупова.- СПб.: РХГИ, 2000. С. 246. (Русский путь).
15. Цертелев Д.Н. Нравственная философия гр.Л.Н.Толстого / [Соч.] кн. Д.Н. Цертелева. СПб: тип. М.М. Стасюлевича, 1898. С.98
16. Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н.Толстого / Е.Д.Мелешко; Ин-т философии РАН.- М.: Наука. 2006.- 309 с.

Размышление о природе жизни в свете идей космизма

Ю. П. Фефилатьев

г. Петрозаводск

Аннотация

В статье при опоре на философию космизма и естествознания предпринята попытка обоснования возможного варианта возникновения жизни и формы её постбиологического существования. Подход базируется на предположении наличия и развития материальной субстанции, именуемой «сублимат».

Annotation

In the article, basing on the philosophy of cosmism and natural science, there is made an attempt of grounding of possible variant of appearance of life and form of its after-biological existence. The approach is based on assumption of presence and development of material substance named “sublimate”.

Одной из основополагающих проблем «космической философии» является природа жизни [3]. Космисты, базируясь на принципах монизма и эволюционизма, постулировали наличие единого источника происхождения, существования и развития Вселенной, природы, человека и общества.

Мыслители, опираясь, как правило, на достижения науки своего времени, обосновывали прогрессирование Космоса от субстанциональной материальности к жизни вообще и разумной жизни. Пьер Тейяр де Шарден в книге «Феномен человека» показывает, что всего лишь за несколько миллиардов лет Универсум прошел путь «от своего рода первоначального атома до галактик», от «преджизни» к «жизни», к проявлению «мысли» и перспектив «сверхжизни» [7]. Ученый и философ А.Л. Чижевский усматривал единую субстанцию - первооснову мира в открытой в конце XIX века структурной субатомной единице вещества электроны – «основной единице мироздания». Он исходил из гипотезы происхождения материи «из первичного электрона» [4].

Космисты настойчиво проводили идею, что свойства жизни заложены в материи изначально [1]. «Материя, - писал Циолковский,- непрерывно перемешивается: одни её части уходят в солнца, а другие выходят из них. Всякой капле вещества, где бы она ни находилась, неизбежно придёт очередь жить. Ждать ей придётся долго» [6]. После каждой жизни происходит рассеивание вещества. Мы имеем годы жизни и дециллионы лет небытия. Но небытие не отмечено временем и ощущением. Поэтому оно как бы не существует, а существует одна жизнь. Кусочек материи подвержен бесчисленному ряду жизней, хотя и разделённых громадными промежутками времени. Каждое оживление материальности имеет свою форму, не сходную с предыдущими [6].

Вернадский в книге «Научная жизнь как планетарное явление» ставит и предпринимает научную попытку решить вопрос: «Жизнь - вечное проявление реальности или временное?» [2]. Несмотря на то, что эта

проблема широко обсуждается и разрабатывается в современной философской и естественно-научной литературе, сегодня остаётся актуальным вывод Вернадского: «Положение жизни в научном мироздании нам совсем неясно» [2]. Незавершенность исследования служит приглашением к включению в научный поиск.

Жизнь, вообще говоря, явление не случайное, она закономерно возникает как *очередной этап* (фазис) в развитии материи, следовательно, материальная основа *жизни* - вещество - сформировалось задолго до её *начала*. Независимо от способа образования планет (охлаждение масс горячих газов или сжатие холодных пылегазовых концентраций) их протовещество, находясь в абсолютном вакууме и при абсолютном нуле температуры, подвергалось мощному ультрафиолетовому облучению, что и явилось причиной появления единой организующей основы *жизни* - *сублимата* как продукта сублимации (сублимат – лат. sublimatus – поднятый вверх, вознесённый) [5].

Если для развития *жизни* требуется *разнообразный* набор стабильных условий (физических, химических, климатических и т. п.), то *начало жизни* связано с наличием именно такого *однообразного* исходного материала, подготовленного всем ходом эволюции планет. Это однообразие явилось для живых организмов той стартовой площадкой в их эволюционном марафоне, где все начинали в равных условиях. Поиск *основополагающего* материала *жизни*, начатый ещё мыслителями Древнего мира, незавершен до сих пор.

Конечным результатом анализа вечной проблемы *начала жизни* явилось нижеследующее.

В процессе эволюции планета Земля (а другие планеты не исключение) с аккумулировала в себе нейтральную материальную субстанцию *сублимат*, имеющий полевещественную основу, которая является причиной его однообразия и всепроникающей способности. В зависимости от состояния сублимата различны и его свойства.

Изначально сублимат в Земле находился в связанном состоянии и имел максимальный потенциал, а его плотность (вещественный фактор) явно проявляет себя только с момента начала высвобождения сублимата. Связи, удерживающие сублимат в Земле, с ростом энтропии ослабевали, а это означало, что в определённый момент начиналось его постоянное выделение в околоземное пространство. С течением времени сублимат, неизбежно увеличиваясь в объёме, как бы набухая, поднимался вверх, покрывая Землю прозрачным слоем (так представлено для наглядности). Такое свободное его состояние характеризуется постоянным уменьшением потенциала сублимата при одновременном увеличении его плотности (вещественного фактора) - это *закон сублимата* (!). (Для наглядности: с уменьшением температуры конденсация водяного пара растёт).

Сублимат однообразен по своему составу, но у поверхности Земли (около двух миллиардов лет назад) вследствие флуктуации его плотности спонтанно возникало множество *локальных уплотнений* (полевещественных сгустков), которые являлись образованиями замкнутыми.

Это означало, что внутри их параметры сублимата существенно отличались от общих значений и его состояние было достаточно устойчивым к воздействию внешнего сублимата. Поэтому они, как правило, не растворялись в сублимате хотя и порождались им.

В каждом локальном уплотнении потенциал сублимата соответствовал вещественному фактору в его способности «удерживать» вещество - без такого свойства сублимата зарождение *жизни* невозможно. По мере слияния локальных уплотнений друг с другом их общий потенциал усреднялся, а эта способность росла. Долгий процесс непрерывного слияния продолжался до тех пор пока структура таких уплотнений стала, наконец, устойчиво-организованной при «удержании» в определённой пропорции основных элементов вещества живого организма (кислорода, углерода, водорода и азота). Вот такие элементарные локальные уплотнения и явились организующей первоосновой *жизни* и определяются как *биоэнергетический сгусток* (аббревиатура – БЭНС. Далее – «Бэнс»). Наличие великого множества таких элементарных Бэнсов с разными потенциалами явилось и первопричиной биоразнообразия. Элементарные Бэнсы неизбежно сливались друг с другом, что приводило к усложнённости их структур - в этом случае вещественная основа становилась еще более организованной. И только при образовании программных Бэнсов, когда количество реализуемой при этом информации стало достаточным для организации начала процессов управления, и произошло превращение организованных ими систем в живые - вот это и явилось **началом жизни** в элементарной форме (квазижизнь), а далее - эволюция. Через пропасть лет закономерно появилась клетка со своим Бэнсом, став основным элементом *жизни*.

Общеизвестно, что любая организация устойчива тогда, когда она избыточна, а в случае живых организмов это возможно при условии избыточности их внутренних Бэнсов. Первоначальные клетки имели свои избыточные *клеточные Бэнсы*. В процессе эволюции появились многоклеточные организмы, в которых Бэнсы каждой клетки передали часть своих управленческих функций на общее дело по организации и управлению организмом в целом. Следовательно, изменился принцип управления - он стал централизованным. Так организовались Бэнсы животных и растительных многоклеточных организмов о которых в дальнейшем и пойдет речь. *Общий биоэнергетический сгусток* - это не просто сумма *клеточных Бэнсов*, а результат закономерного процесса развития от простого к сложному, более высокая степень организации, что является *законом жизни*. Предположительно, центр общего Бэнса находится в центре активной (бэнсовой) массы живого организма, жёстко с ней не связан, а является подвижным (плавающим).

Итак, Бэнс - это сублиматная структура с программой по организации и управлению процессами живого организма. Она имеет механизм функционирования, который называется бэнсовым. Наличие множества по разному усложнённых Бэнсов явилось причиной разнообразия всех форм жизни и уровней её организации. Надо сказать, что вещественный фактор

Бэнса формирует живой организм и управляет им, а потенциал обеспечивает эффективность этого процесса.

Представить наглядно Бэнс невозможно, но приблизительно он напоминает энергетический каркас живого организма, обладающий определенными свойствами. Например, Бэнс энергетически стабилен, т. е. при исчерпании потенциала его вещественный фактор растёт. Бэнс неделим, но изменчив, а это предполагает прогрессивную эволюцию живых организмов. Бэнс по отношению к активной массе нейтрален, не отделим от живого организма и не передаётся по наследству. Передаётся по наследству только схема (штамп) Бэнса и это является как бы заявкой сублимату на новую жизнь. Как только появляется такая схема, то окружающий сублимат моментально сублимирует её в Бэнс. При воспроизводстве разнополюх живых организмов идёт «слияние» двух Бэнсов в один общий. При этом увеличения бэнсовых характеристик нет, а идёт процесс сравнения их структур, где предпочтение отдаётся Бэнсу с более высоким потенциалом и с более разнообразным вещественным фактором, с учётом, конечно, неожиданных отклонений, а это и есть естественный отбор, но на бэнсовом уровне. В основе подобного отбора бэнсовая конкуренция исключена, а торжествует принцип мирного самоутверждения более качественной структуры Бэнса. Указанное выше «слияние» двух Бэнсов напоминает совмещение двух теней в одну общую, которая не становится от этого темней, но как бы разнообразней.

При воспроизводстве иных организмов их Бэнсы самодостаточны, но не являются абсолютно стабильными. Они тоже меняются, но только лишь за счёт своей деформации. Поэтому такие организмы эволюционируют чрезвычайно медленно в своём тупиковом направлении. В процессе развития живого организма идёт увеличение его активной массы, но до пределов возможности вещественного фактора Бэнса. Симбиоз Бэнса и активной массы настолько гармоничен, что любые излишества в форме и массе живых организмов исключены. Вообще говоря, организация и управление организмом идёт по жёсткой бэнсовой программе, но прогрессивная эволюция - реальность, а это не что иное, как результат удачных совмещений Бэнсов. Как правило, Бэнсы различных видов результативно никогда не совмещаются друг с другом, поэтому например, скрестить «ужа и ежа» невозможно - слишком различны их Бэнсы. Но если Бэнсы близки друг к другу, то результатом этих совмещений будут устойчивые гибриды или мутанты - как результат совмещений их деформированных Бэнсов. Итак, только Бэнс по «роду своему» является основой эволюции и инстинкта. Да, эволюция неспешна и её медленность объясняется только одним - устойчивым консерватизмом внутренних биоэнергетических сгустков и постепенным выделением сублимата.

Учитывая, что сублимат продолжает быть и выделяться, то неизбежно и появление новых Бэнсов - давно запущенный механизм *жизни* продолжает поставлять их в неограниченном количестве. Но за пять миллиардов лет эволюции Земли сублимат сильно «постарел», поэтому Бэнсы сегодняшнего

дня энергетически слабые, а значит вновь нарождающиеся организмы не жизнеспособны. Конечно, в лаборатории можно создать нечто живое, для этого надо только “подсунуть подходящему Бэнсу исходный материал и создать условия для ускоренного развития. Вся проблема при этом - как поймать и удержать Бэнс. Он, как механизм реализации внутренней информации, является основой всего живого и, не приняв этого, любая попытка создания живого организма без него обречена на провал. Результатом такого эксперимента может быть только муляж (модель), в котором процесс самообновления в принципе невозможен без Бэнса. Все сказанное выше относится и к растениям но стой лишь разницей, что у них Бэнс простой, а поэтому растительный мир появился раньше - миллионы лет эволюции отделяют простой Бэнс от сложного.

Итак, отличить живое от неживого можно только одним наличием Бэнса. В пассивной массе Бэнса нет. Бэнс, постоянно воспроизводящий самого себя и, являясь организующей и направляющей силой у всех живых организмов, выступает в роли исторически «вечного отца», а их «вечно кормящей матерью» является *ген*, которому незаслуженно отдано предпочтение.

И вот почему. С *сублиматной точки зрения* хромосомный набор это не что иное, как совокупность множества исполнительных механизмов живого организма. Их создавал именно Бэнс и только он ответственен за их содержание (конструкцию) и работу. Гены, входящие в состав хромосом и отвечающие каждый за своё, всегда готовы к работе точно «зная», что делать конкретно. Но чтобы началось строительство организма необходимо наличие механизма общего управления этим процессом, который подаёт команду к началу работы и в дальнейшем направляет и контролирует всю их деятельность. А это и есть всемогущий Бэнс. Включился *бэнсовый механизм* и одновременно заработал генный. При наличии необходимого материала и благоприятных условий организм растёт и развивается. Объединённые общей целью эти два механизма в установившемся процессе жизни отдельно существовать не могут, только на разных её этапах их ответственность за развитие *жизни* неодинакова. И наконец *бэнсовый механизм* является **основным**, а не дополнительным механизмом развития жизни, устойчивость которой поддерживается только сублиматом. Надо сказать, что генный механизм отвечает за «количество» жизни, а бэнсовый - за её «качество» и с падением потенциала Бэнса «качество» жизни ухудшается.

Слишком рискованно было бы для природы отправить в миллионнолетнее плавание живые организмы только с одной, пусть точной, но очень хрупкой системой жизнеобеспечения - генной. Хрупкость этой системы в том, что основа гена вещественная и подвержена воздействию различных мутагенных факторов, например, радиации. При этом существенно меняются наследственные свойства организма и, как правило, не в лучшую сторону. Основа Бэнса - сублиматная, радиации она не подвержена, поэтому общее управление организмом стабильно даже при больших дозах радиации. При очень сильных радиационных воздействиях

мощности Бэнса бывает недостаточно и тогда начинается хромосомно - генный беспредел со всеми вытекающими отсюда последствиями: рак, например. А иммунная система? да, это защитник организма, но до определённого предела. Дело в том, что иммунная система сформировалась давно, когда потенциалы Бэнсов были ещё достаточно велики. Но из поколения в поколение потенциалы Бэнсов объективно падают, значит иммунная система закономерно слабнет и поэтому, например, количество ВИЧ- инфицированных будет неизбежно увеличиваться, а ещё кое - что похуже ожидает человечество по той же вышеуказанной причине. Каков же выход? Только один - искусственным путём увеличивать потенциалы внутренних Бэнсов. Как?.. Проблема однако. Но не смотря ни на что Бэнс, находясь внутри живого организма, всегда выступает как *гарант* жизни, обеспечивая все его функциональные особенности.

Исходя из этого следует, что принципиально невозможно изъять Бэнс из живого организма на некоторое время с целью вернуть его обратно - он уходит сам и навсегда. Также невозможно и замещение одного Бэнса другим - каждый организм имеет только свой, единственный и именной Бэнс.

Бэнс живого организма находится под постоянным воздействием внешнего сублимата и подчиняется закону его развития. С уменьшением потенциала сублимата (этот процесс объективный) постепенно уменьшается и потенциал Бэнса, а когда он полностью исчерпает себя, то происходит высвобождение Бэнса из материальной оболочки (тела). Это и есть смерть живого организма - факт отсутствия единства энергии, вещества и информации. Именно Бэнс является основой единства трёх вышеуказанных ипостасей Жизни.

С сублиматной точки зрения для нормального развития организма необходимо энергетическое единство Бэнса, т.е. начало падения бэнсового потенциала должно вызывать и одновременный рост его вещественного фактора. Если потенциал Бэнса объективно падает, а его вещественный фактор не растёт (консервация), то в этом случае налицо лишь готовность организма к росту и чем продолжительней консервация тем выше степень ущерба в его дальнейшем развитии. Например, зерно из гробницы египетского фараона может произрасти сейчас, но это будет уже не тот колос. Да и будет ли он вообще? Вероятней, что при этом бэнсового потенциала зерна хватит только лишь на росток или, в крайнем случае, на стебель. Если же бэнсовый потенциал этого зерна упал до нуля, то оно никогда не взойдёт несмотря ни на какие ухищрения. *Поэтому искусственное замораживание организма с целью его оживления через очень много лет - бесперспективно*: организм может ожить с тем, чтобы тут же умереть, мгновенно состарившись.

Сублимат исключает вечную жизнь. Любой живой организм запрограммирован на нормативную продолжительность жизни, которая определяется временем падения потенциала внутреннего Бэнса от максимального значения (при рождении) и до нуля (при смерти). Но, практически, этот срок живой организм редко проживает, т. к. воздействия

на него губительных факторов внешней среды (и случаи) не проходят бесследно, но даже при катастрофической утрате активной массы и некоторой потере функций организма общий механизм управления им (Бэнс) продолжает действовать. При утрате массы та часть Бэнса, заключённого в ней, не рассеивается в сублимате, а как бы «втягивается» в *общий Бэнс*, сохраняя этим его целостность.

Такое состояние Бэнса является для него противоестественным. Поэтому при достаточно высоком потенциале Бэнса он восстанавливается, вызывая одновременный рост утраченного, а это уже и есть естественная регенерация организма. Чем сложнее Бэнс, а его потенциал на исходе, тем регенерация менее результативна, хотя предрасположенность к ней имеется у всех без исключения живых организмов. Надо сказать, что если воспроизводство организма идёт при усечённом Бэнсе, то в этом случае бэнсовая ущербность родителей объективно переходит к детям. Например, утраченный родителями орган по наследству передаётся, но уже с ослабленной функцией. Из этого следует, должны ли мы, сегодняшние, нести бремя пороков миллионов ушедших поколений своих предков? Теоретически - да! Но в том-то и суть бэнсового отбора, что при воспроизводстве всегда торжествует более качественный Бэнс, сглаживая этим несовершенство другого Бэнса.

Бэнс покидает тело последним, поэтому, констатируя факт смерти на основании прекращения работы сердца и деятельности мозга, выносятся приговор ещё живому организму. Промежуток времени между биологической и бэнсовой смертью, может быть достаточно большим. Определив отсутствие Бэнса можно утверждать, что смерть организма наступила объективно. Однако природа предусмотрела и «воскрешение из мёртвых» (целого или его части), а это возможно только при наличии у них устойчивого бэнсового следа (схемы? штампа?), способного при определённых условиях сублиматизироваться в Бэнс. Эта проблема чрезвычайно сложна даже на предположительном уровне. Ярчайший пример - гидра. Как её не разрушай, она всё равно восстановится до первоначального вида.

Естественная смерть наступает тогда, когда потенциал Бэнса упал до нуля, но его вещественный фактор продолжает быть (!), высвобождаясь. В случае преждевременной смерти организма Бэнс высвобождается из него с неисчерпанным потенциалом, что является источником его сублиматного проявления. Эти два постулата лежат в основе дальнейших рассуждений.

В чём причина устойчивости и долголетия **жизни** на Земле? Объяснимо. Если любому действию есть противодействие, то второй закон термодинамики - утверждающий, что живое менее вероятно, чем неживое - не дал ответа на главный вопрос: «Что является противодействием энтропии?». С сублиматной точки зрения ответ однозначен: вездесущей энтропии, которая стремится погубить всё живое, объективно противостоит только сублимат, предназначение которого - не дать этому случиться быстро. Именно Бэнс, как продукт сублимата, через систему управления

обеспечивает постоянство внутренней среды живого организма и тем самым даёт *жизни* главный шанс - *быть долго*. Любой сегодняшний организм имеет свой и единственный Бэнс, ведущий свою родословную от первоначального сублимата. А это значит, что развитие *жизни* предопределено ничем иным, как только наличием Бэнсов. Биоэнергетический сгусток, находящийся в живом организме является внутренним, а высвободившийся из него после смерти - внешним Бэнсом.

Итак Бэнс, рождённый сублиматом, завершив свою созидательную функцию, в сублимат и уходит. Всё живое на Земле уходит из жизни по-английски, не прощаясь, чтобы появиться в другое время, в другом месте и в ином качестве.

Литература

1. Алексеева В.И. К.Э. Циолковский: философия космизма- М.: Самообразование, 2007. С.142.
2. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление – М.: Наука, 1991. С. 148.
3. См.: Ефремова Н.М. Русский космизм о природе жизни и смерти (Н.Федоров, К.Циолковский, А.Платонов) : Дис. кант. филос. наук – Киров, 1996. – 176с.
4. См.: Захаров М.Л. Концепция «гелиотараксии» в философии истории А.Л. Чижевского.- СПб.: Изд-во Санкт-Петербургская академия управления и экономики, 2009. С.6-26.
5. Словарь иностранных слов / отв. редакторы В.В.Бурцева, Н.М.Семёнова.- М.: Рус.яз.- Медиа, 2003. С.642.
6. Циолковский К.Э. Космическая философия // Русские космисты.- М.: Знание, 1990.- С.58.
7. Шарден П. Феномен человека / Перевод с французского Н.А. Садовского.- М.: Наука, 1997. – 270с.

«Философия хозяйствования в работах С. Н. Булгакова»

Л. А. Хайлова

РГСУ филиал в г. Мурманске, кафедра общегуманитарных дисциплин

Annotation. The author makes a thorough analysis of the works of home philosophers, their approach towards the concept of labour. This research reveals the changeable nature of the concept regarding to cultural and historical significance of labour phenomenon and its relation to labour activity.

О приоритете человеческого начала в экономике говорили многие выдающиеся умы – древнегреческие философы (Платон, Эпикур), некоторые экономисты и философы Нового времени (А. Смит, М. Штирнер). В России огромный вклад в развитие этой идеи внесли С. Н. Десницкий, И. А. Ильин, Вл. Соловьев, а также представители Серебряного века – С. Н. Булгаков, П. И. Новгородцев, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн и другие. Пожалуй, никто и никогда не исследовал «человеческое измерение» экономики так полно и подробно, как христианские мыслители.

Русский религиозный ренессанс был в какой-то мере частью общеевропейской волны социальной и духовной жизни. Идея связанности социальной жизни и религиозных устремлений объединяла многих представителей русской интеллектуальной элиты. Булгаков попытался выразить собственную озабоченность социальными вопросами и обозначить возможность их рассмотрения в свете христианского учения, в том числе и определяя новую философию политэкономии. Поскольку христианство никогда не предлагало конкретных программ решения злободневных вопросов, а могло лишь давать им свое прочтение и очерчивать общие перспективы их решения, всегда оставался достаточно широкий простор для индивидуальных позиций и мнений. Что касается науки — в данном случае политической экономии,— здесь влияние христианства скорее могло проявиться в круге рассматриваемых проблем, в отношении к тем или иным явлениям хозяйственной жизни [6].

С. Н. Булгаков является одним из первых исследователей трудовой хозяйственной этики православия, уделивший в своих работах большое внимание проблемам хозяйственной жизни в православной России. Подобно известному западному социологу М. Веберу, обратившему внимание на значение протестантской трудовой этики для экономического развития Европы, С. Н. Булгаков отмечает важность религиозного фактора, формирующего ценностно-мотивационное отношение к труду, богатству и накоплению. Затрагивая тему христианского отношения к труду, С. Н. Булгаков пишет: «Труд имеет незаменимое значение для человека, как средство воспитания воли, борьбы с дурными наклонностями, наконец, как возможность служения ближним» [5]. Такое определение труда можно назвать общехристианским.

Таким образом, стоит сказать о трудовой деятельности, как она видится С. Н. Булгакову, взгляды по этой теме были изложены в работе «Философия хозяйства». Он действительно поставил перед собой непростую задачу: отыскать метафизические и религиозные основания человеческой деятельности как таковой. Основной вопрос философии всех времен и народов «для чего жив человек» заменяется здесь не менее общим и не менее сложным вопросом «для чего человек действует», или «как возможно хозяйство».

С. Н. Булгаков правильно отмечает антиномичность труда. Труд, как творчество, «не есть проклятие или неволя, он есть выражение высокого предназначения человека, образ Божий в человеке», но с другой стороны, «труд в поте лица как хозяйственная необходимость есть печать рабства стихиям, изгнания из рая, утраты согласного сожития с тварью» [4].

Опуская множество других аспектов труда, о которых говорит философ, подчеркнем, что для философии хозяйства труд оказывается на грани между материальным и духовным, причем подчас очень сложно бывает определить, где проходит эта грань: «Человек есть воплощенный дух и одухотворенная плоть, духовно-материальное существо, и потому в его жизни не может быть проведено точной грани между материальным и духовным, все имеет и ту, и другую сторону... Труд есть условие всякой человеческой деятельности, - одинаково философствования Канта и пахоты земледельца...» [4].

Поэтому духовный аспект труда, отношение к труду, как к долгу и служению, его религиозно-нравственное измерение становится неотъемлемой частью не только трудовой деятельности, но политической задачей, неотъемлемой от развития прочих производительных сил. Трудно оспорить мысль Булгакова о том, что «народное хозяйство требует духовного здоровья народа».

Практически одновременно с «Философией хозяйства» Булгаков пишет небольшой очерк «Народное хозяйство и религиозная личность», вошедший в двухтомный сборник его статей «Два града». В ней философ ставит важнейшую проблему влияния религиозности на характер хозяйственной жизни и видит ядро проблемы во влиянии веры на религиозную личность. Эта статья – есть по сути первая попытка применить веберовские принципы анализа «духа капитализма», рожденного из протестантизма, к российским реалиям.

Чем же конкретно способствует православие хозяйственной этике? Ответ С. Н. Булгакова на этот вопрос таков: «Отличаясь коренным образом в своем отношении к миру от пуританизма и вообще протестантизма, оно в дисциплине аскетического «послушания» и «хождения перед Богом» так же, как и догматически не отличающееся от него старообрядчество, имеет могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности, как и для всех остальных видов общественного служения. И если теперь влияние религиозной дисциплины православия в экономическом

творчестве русского народа становится все менее ощутительным и часто оказывается слабее, чем диссидентства, то это служит лишним обнаружением прискорбного упадка православия в данный исторический момент» [1].

С. Н. Булгаков решает проблему, какой тип хозяйственной жизни наиболее приемлем для России, имеющей своими истоками православную культуру, и приходит к монастырскому типу хозяйственной жизни, что не имеет ничего общего с западноевропейским капитализмом. Вопрос экономического обновления России он рассматривал через призму православной традиции. Говоря об исторической роли христианства, которое «подняло сознание достоинства труда», Булгаков отмечает, прежде всего, христианские монастыри, являющиеся очагами хозяйственной культуры.

Таким образом, мы видим, что с точки зрения православного человека, идеал трудового служения воплощен в образе труженика-монаха. Действительно, положительное влияние православной этики труда наглядно представлено в процветающей экономике многих монастырей. Ярким примером тому, например, является Соловецкая обитель, где иноческим трудом в жесточайших климатических условиях выращивались даже цитрусовые. Трудлюбие как добродетель в православии наиболее ярко отражено в «трудничестве» - трудовом послушании и выполнении самых тяжелых работ, что являлось неотъемлемой частью духовного совершенствования и жизни в православном монастыре.

С. Н. Булгаков видел хозяйственно-экономическую деятельность единственным историческим способом существования человечества. Он считал, что это отвечает догматам христианского вероучения. Стержнем соотношения религиозной традиции и экономики философ видит свойственную христианству мотивацию человеческого труда, которая включает в себя и необходимость, и этический элемент: труд может рассматриваться как исполнение религиозных или этических обязанностей.

По мнению С. Н. Булгакова, такое религиозно-нравственное отношение к труду свойственно тем эпохам, в которых преобладает религиозное мировоззрение, т. к. труд вводит в общую систему аскетики. Например, философ утверждает, что в связи с религиозными представлениями труд запечатлевается сознанием русского крестьянства как «особое религиозное делание». Об этом свидетельствуют народные поговорки, приметы, отражающие ментальность русского крестьянина.

Отталкиваясь от большого количества эмпирических фактов, подтверждающих значительность вклада православия в экономическое развитие России (например, практика монастырского хозяйства), Булгаков, как и М. Вебер, делает выбор о существовании особой психологии хозяйствования, в формировании которой, прежде всего, участвуют религиозные традиции. Булгаков единодушен с Вебером и в вопросе об отношении к труду как к религиозному деянию, в понимании высшей цели капитализма – увеличения богатства.

Возникает вопрос: не вступает ли это положение в противоречие с основными положениями христианства? Как соотносить нестяжание и прибыль? Булгаков, как и Вебер, преодолевает это противоречие через религиозную традицию, но теперь уже православного характера. «Мирской протестантский аскетизм, - пишет С. Н. Булгаков, - действуя со всей силой против беспечного пользования имуществом и связывая потребление, особенно предметов роскоши, освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики: он разрывает аскетические путы к накоплению во имя же аскетизма, не только легализуя стремление к обогащению, но и рассматривая его как богоугодное дело» [1].

С. Н. Булгаков критиковал аскетизм за его связь с нравственным индивидуализмом и за несовместимость с принципом христианской свободы, предполагающим свободный выбор человека на пути его нравственного совершенствования, а следовательно, и свободу в отказе от богатства. Последняя невозможна, если существует бедность, навязанная обстоятельствами жизни, преодоление которой не зависит от человека. Росту богатства он придавал положительное значение только как факту, способствующему устранению бедности и тем самым освобождению человеческого духа. «Нищета создает унижающие человека страдания и исключает возможность собственно человеческой, духовной жизни. Поэтому борьба с нищетой есть борьба за права человеческого духа» [2].

Такой подход к богатству характерен как к условию преодоления внешней несвободы человека от диктата природы. Аскетический протестантизм, как считал Булгаков, воспитал трезвых, необыкновенно работоспособных и призванных к труду, как к богоугодной цели жизни, рабочих.

С. Н. Булгаков сожалеет о том, что совершенно отсутствуют исследования, связывающие характер русской хозяйственной жизни, и особенно, развитие промышленности, с православием. «Исследования из истории русской промышленности в связи с духовными биографиями и всей бытовой обстановкой русских пионеров-предпринимателей раскрыли бы религиозно-этические основы психологии русской промышленности» [2].

На наш взгляд, важным выводом, вытекающим из рассуждений С. Н. Булгакова о характере и связи религиозной православной традиции и экономики, является мысль о том, что определенному уровню хозяйства соответствует определенный уровень хозяйственной психологии.

Литература

1. Булгаков, С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов / С. Н. Булгаков. - СПб. : Изд-во РХГИ, 1997. - 589 с. - (Русская социология XX века).
2. Булгаков, С. Н. Об экономическом идеале // Труды по социологии и теологии : в 2 т. / С. Н. Булгаков. - М., 1999. - Т. 1 : От марксизма к идеализму - С. 231-250.

3. Булгаков, С. Н. Православие : Очерки учения церкви / С. Н. Булгаков. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2001. – (Библиотека «Р.Х. 2000») (Серия «Религиозная философия»).
4. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. - М. : Наука, 1990.
5. Булгаков, С. Н. Христианский социализм : Споры о судьбах России / С. Н. Булгаков. - Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991.
6. Макашев, Н. С. Булгаков: к христианской политэкономии / Н. С. Макашев // Общественные науки и современность. - 1994. - № 3. - С. 27-36.

Молодежные субкультуры в системе электронных коммуникаций

А. В. Шашаева

МГТУ, аспирант кафедры социальной работы и теологии.

Annotation. Article includes the short analysis of influence of electronic communications on the young men included in youth subcultures such as hackers and gamers.

Информационная революция и создание компьютерных технологий - важный этап в жизни науки и человечества. Прогресс технологий, прежде всего, в области электроники, микропроцессорной техники, цифровых технологий и средств коммуникации послужили источником формирования новой глобальной информационной среды. С компьютером связаны многие виды человеческой жизнедеятельности: профессиональные, обучение, искусство, досуг и т.д. Компьютерные технологии стали средой формирования многих субкультур - хакеров, геймеров, Интернет - субкультуры и многих других.

Исследователи отмечают, что в молодежных субкультурах современного мира можно проследить базирование их на гедонистическом мировоззрении, ценностях удовольствия, развлечения [2], что как раз наиболее ярко проявляется в увлечениях молодыми людьми компьютерными играми. С помощью компьютера человек создал совершенно новую среду обитания, так называемую виртуальную реальность, которая существует наряду с реальным миром. Компьютерная игра - одно из воплощений виртуальности, послужила основой формирования субкультуры геймеров.

Геймерское движение сегодня захватывает все новые социальные группы и категории лиц. Вместе с тем, игровая компьютерная культура при всей ее внешней привлекательности и достаточно глубоком проникновении, особенно в молодежную среду, оказывается неоднозначной по своей социокультурной значимости и воздействию на общество [3].

Рассмотрим зависимость подростков и молодежи от компьютерных игр (так называемая кибер-аддикция). Как уже отмечалось выше, в современном мире возникла целая геймерская субкультура со своими правилами поведения, своим языком, непонятным для непосвященных. Проводятся чемпионаты по тем или иным играм, снимаются фильмы о жизни геймеров. В этих фильмах игроки предстают веселыми парнями с накачанными мускулами, в то время как в жизни типичный геймер - это худосочный или, наоборот, чересчур полный молодой человек, сутулый, с нездоровым цветом лица, воспаленными глазами. Он дни и ночи проводит за компьютером, делая небольшие перерывы на сон и еду, и почти не выходит из дома.

Сами по себе компьютерные игры ни плохи ни хороши, и кибер-аддикция не страшна тем, кто с интересом учится, занимается спортом, чем-

то, кроме игр, увлекается - то есть тем, кто способен реализовать свои возможности. Как правило, в виртуальный мир погружаются люди, у которых есть проблемы с самовыражением, у кого трудно складываются взаимоотношения со сверстниками, родителями. Они уходят в игру и там могут почувствовать себя совсем другими. Как считают психологи, особенно опасны, с точки зрения ухода от реальности, ролевые игры.

Виртуальная жизнь не может заменить настоящую, к тому же она наносит серьезный вред здоровью. Портится зрение, снижается иммунитет, появляются головные боли, усталость, бессонница. Долгое пребывание в сидячем положении оказывает сильную нагрузку на позвоночник, что вызывает частые боли в пояснице и проблемы с осанкой. Возникает туннельный синдром - боль в запястье от неудобных условий работы с клавиатурой и мышью. Страдает психика, снижается активность в зонах мозга, ответственных за воображение и творчество, ухудшается память. После многочасовой игры может возникнуть спазм сосудов, приводящий даже к кровоизлиянию в мозг. Многим, наверное, памятна история подростка из Екатеринбурга, погибшего во время летних каникул в компьютерном клубе от обширного инсульта. Обследование показало, что во время игры ему становилось все хуже, организм как бы посылал ему сигналы, что ситуация критическая, но он тем не менее продолжал играть [4].

Рассмотрим еще одну субкультуру в контексте данной статьи – субкультуру хакеров. Хакеры (компьютерные фанаты) - молодежная субкультура, находящаяся в процессе формирования. Численность характеров пока незначительна – в основном это студенты технических университетов, старшеклассники школ с физико-математическим уклоном. Установить точно численность характеров затруднительно еще и потому, что общаются они преимущественно посредством компьютерных сетей. Кроме того, не все компьютерные фанаты осознают себя особой общностью со своими ценностями, нормами, специфическим стилем. Важнейшая особенность субкультуры хакеров на данном этапе - представление о собственной избранности, элитарности. Многие из них оценивали себя как первопроходцев, создающих новое общество, основанное на ценностях глобального киберпространства [5].

В общении молодые люди, вовлеченные в субкультуру хакеров, предпочитают электронную почту, поскольку свобода, разнообразие и вдохновение приходит перед монитором. Вопреки стереотипу, хакеры не ограничиваются узкими интеллектуальными рамками и пытаются интересоваться всем, что способствует умственной стимуляции, зачастую подолгу беседуя на различные отвлеченные темы. В принципе, можно заставить хакера говорить о чем угодно, если, конечно, удастся оторвать его от компьютера. Однако у них не всегда развита способность к социальным контактам, присутствуют большие недостатки в умении общаться, они подвержены психологическому давлению, в подавляющей массе неорганизованы и неряшливы в общении с внешним миром [6].

Таким образом, сделаем вывод, что изучение процессов, происходящих в молодежных субкультурах, связанных с развитием электронных коммуникаций, важно для перспективного развития социологического знания о новой эпохе, в которой техника, информация и каналы ее передачи становятся существенными механизмами трансформации общества и культуры, порождая новые субкультурные образования, ценностные ориентиры, модели поведения, постепенно заменяя старые традиционные программы человеческой активности [1].

Литература

1. Масленченко С. В. Субкультура хакеров как порождение информатизации общества: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии. - СПб, 2008. – 20 с.
2. Соколова-Сербская Л. А., Сороковикова В. И. Имидж и молодежные субкультуры: [Электронный ресурс] / Электрон. ст. режим доступа к ст.: http://www.obrazpress.ru/index.php?option=com_deepockets&task=catContShow&cat=20&id=216&Itemid=60
3. Степанцева О. А. Субкультура геймеров в контексте информационного общества : диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. - СПб, 2007: [Электронный ресурс] / Электрон. ст. режим доступа к ст.: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/214204.html>
4. Внемимические зависимости (игромания, шопингомания): [Электронный ресурс] / Электрон. ст. режим доступа к ст.: <http://natural-medicine.ru/3479-vnexamicheskie-zavisimosti-igromaniya-shoppingomaniya.html>
5. Современные молодежные субкультуры: хакеры: [Электронный ресурс] / Электрон. ст. режим доступа к ст.: http://www.cryptogsm.ru/gsm_interception/cyberterror/185
6. Электронный ресурс / Электрон. ст. режим доступа к ст.: http://milt.awap.ru/xakery_sybkult.html