

А. И. Матвеева

**ПРОБЛЕМА ДУХА,  
ДУШИ И ДУХОВНОСТИ  
В КОНТЕКСТЕ  
ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА**

*Монография*

Казань  
Издательство «Бук»  
2016

УДК [13+128]:572

ББК 87.21

М 33

**Ответственный редактор:**

*К. Н. Любутин*, заслуженный деятель науки Российской Федерации,  
доктор философских наук, профессор  
Уральского федерального университета (г. Екатеринбург)

**Рецензенты:**

*С. Н. Некрасов*, доктор философских наук, профессор,  
зав. кафедрой философии Уральской государственной  
сельскохозяйственной академии, почетный работник высшего  
профессионального образования России, действительный член  
Академии военно-исторических наук (г. Екатеринбург);

*В. М. Русаков*, доктор философских наук, профессор,  
зав. кафедрой философии и культурологии  
Института международных связей (г. Екатеринбург)

**Матвеева, А. И.**

М 33 **Проблема духа, души и духовности в контексте природы человека:** монография / А. И. Матвеева. — Казань: Изд-во «Бук», 2016. — 180 с.

ISBN 978-5-9908020-2-5

В монографии исследуются проблема духа, души и духовности в контексте природы человека. Определяются место и роль духовных модусов бытия человека. Рассматриваются социально-волевые основания духовной социализации личности.

УДК [13+128]:572

ББК 87.21

ISBN 978-5-9908020-2-5

© Матвеева А. И., 2016

## ВВЕДЕНИЕ

*И полюбишь, наконец, весь мир,  
уже всецело, всемирною любовью...  
лишь в человеческом духовном  
достоинстве — равенство...*

Ф. М. Достоевский

Духовная социализация личности в начале XXI века стала, пожалуй, наиболее значимой социально-философской проблемой. С одной стороны, потому что большинство из наших сограждан, как свидетельствуют результаты различных социологических опросов, уже пресытилось «прелестями» глобализма, конвергенции и информатизации. Когда в СМИ едва ли не двадцать четыре часа в сутки только и говорят, что о трагедиях, катастрофах, либо когда видишь очередной лохотрон (например, возрождение МММ в интернет-варианте) или истеричные ужимки звезд шоу-бизнеса, то как-то начинаешь понимать, что либо мир сходит с ума, либо тебя незатейливо «разводят». Либо и то, и это. С другой стороны, значимость проблемы духовной социализации человека становится крайне острой еще и потому, что разрекламированные либеральные «ценности» «открытого» общества и рыночной экономики оказались во многих отношениях призрачными. Они не спасли наш мир от нарастающей нищеты (в том числе и духовной), от социального одиночества (вплоть до отчуждения), от дикого капитализма, который оказался еще хуже, чем обещанный когда-то «социализм с человеческим лицом». Когда девятнадцатилетний парень хладнокровно убивает молотком целую семью, включая и малых детишек, начинаешь задумываться о том, а где же нравственность? Когда почти две сотни наших сограждан гибнут из-за преступ-

ной халатности экипажа старенького судна и алчности владельца туристической фирмы, начинаешь вдруг вспоминать о том, что духовность, которую когда-то представители диалектического материализма презрительно называли «идеальщиной», сегодня нужна всем нам как никогда прежде. А вот в обычной ситуации об этом большинство не задумывается и не вспоминает.

Ни коммунистическая идея (когда *все — свои*), ни либеральный индивидуализм (когда *все — чужие*) не прибавили человеку ни счастья, ни здоровья, ни даже радости. Получилось, как у Н. В. Гоголя: «ни в городе Богдан, ни в селе Селифан». Или как у А. С. Пушкина: «Родила царица в ночь, не то сына, не то дочь...». Или как у В. С. Черномырдина: «Хотели как лучше, а получилось как всегда». Да мало ли сентенций можно привести по этому поводу! Вот только, к глубокому несчастью, жертв человеческой алчности и бездуховности уже не вернешь.

Поэтому, понятно, почему подобные радикализмы и крайности как вульгарного материализма, так и либерализма большинству из нас уже порядком поднадоели. Как говорится, хочется нормальной и здоровой «пищи», но «пищи» духовной. И вот здесь нас всех, без исключения, ожидает главный для российского общества вопрос «*что делать?*». Если мы обратимся к ситуации в современном российском образовании, то обнаружим, что гуманитаризация и гуманизация нашего образования в общем и целом остались давно в прошлом. Обнаружим и то, что сокращаются часы на общегуманитарные дисциплины, не стимулируется воспитательная работа, не уделяется должного внимания фундаментализации образования, вместо чего делается ставка на прикладной функциональный подход. Это не просто порочная, а преступная практика, которую проводят люди, наделенные властью, но отнюдь не высокой духовностью, не высокой нравственностью, не патриотизмом. Их мораль вполне ясна: подражание всему западному, копирование всего зарубежного. Многие из них и детей-то своих обучают в европейских вузах, чего уж там...

Вот и растет пропасть между «верхами» и «низами», в который уже раз в нашей отечественной истории... «Верхи» говорят нам о необходимости формирования «инновационного потенциала», «модерниза-

ции» образовательной системы. А народ, те самые «низы», к которым обращены эти призывы, не принимают того мобилизационно-аврального режима, который ему навязывают из центра. То ли еще будет? Где же выход?

Как полагают авторы, единственным выходом из сложившейся непростой ситуации может быть только одно — обретение нравственности, возвращение к духовности, возрождение собственной человеческой сущности в нас самих. Казалось бы, проблема — сугубо этическая и крайне абстрактная. Но в действительности, она — социальная и вполне конкретная. Прежде всего, потому, что выход из ситуации нарастающего явного или неявного социального отчуждения между народом и властью, между различными категориями населения страны — это вопрос социально-философский. Он не случайно занимал умы и европейских мыслителей в середине XX века, когда там в массовом порядке появились свои экстремалы: скинхеды, хиппи, панки, рокеры и рэперы. Сперва их объявляли представителями новых субкультур, нетрадиционной ориентацией и т. д. Сегодня, однако, эта самая нетрадиционная ориентация перешла все пределы. Ценности культуры подменяются ценностями цивилизации, ценности семьи подменяются «идеалами» однополый «любви», дружба и доверие — расчетом и корыстолюбием, верность и честь толерантностью и прагматизмом. Вот как на этот счет выразился Х. Ортега-и-Гассет: «Великие цели, еще вчера придававшие ясную архитектуру нашему жизненному пространству, утратили свою четкость, притягательную жизненную силу, ... система ценностей, организовывавшая человеческую деятельность, ... утратила свою очевидность, притягательность, императивность. Западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше — по каким звездам жить» [237, с. 203].

В нашем обществе происходит то же самое. Только с запозданием на полвека. Но это и понятно, Россия всегда «отставала» от Европы. Да и как нам было не отставать от сытой и циничной Европы, если ее, эту самую «старушку-Европу» нашему народу пришлось спасать сначала от монголо-татарских орд, потом самим защищаться от поляков, шведов, французов, немецких фашистов. Сценарий догоняющего развития нам осваивать не в первой. А лозунги «догоним и перегоним

гнилой Запад», «в цемент закатаем» и «бетоном зальем» — это лишь небольшие (по сравнению с автором фултоновской речи) вольности наших радикалов. «Свободные радикалы», как оказалось, есть и у нас.

Только духовная социализация может спасти наш народ и нашу страну. Иного пути просто не существует. Не придумал его Бог. Значит, нужно обратиться к нему и восстановить нашу нравственность, нашу духовную культуру.

И ведь в истории русской философии, которую часто недооценивают и отдают при этом пиетет всему западному, есть глубокие и основательные рецепты вывода нашего народа и государства из трясины бездуховности, из плена иллюзий и рыночного наркоза. Но, «что имеем — не храним, потерявши — плачем». Необходимо обратиться к ним, этим глубоким размышлениям наших русских мыслителей, наших отечественных философов, искать в них ответы на встающие перед современным человеком вопросы. Сегодня это уже не фроммовская дилемма «*иметь или быть?*», а гамлетовская дилемма «*быть или не быть?*». И как здесь не признать, что только возрождение нашей духовности, наша совместная и серьезная «работа со смыслами», наша духовная социализация могут быть выходом, вообще могут позволить нам *быть!*

Ведь все же уже давно прописано в философских работах наших соотечественников — русских философов: духовная любовь, совестливый акт, воля к совершенству, сердечное созерцание, социальная ответственность, взаимная помощь, социальная справедливость, простая человеческая солидарность... Вот законы, по которым надо строить свою жизнь. Чтобы не было социальных отклонений, граничащих с полным идиотизмом. Чтобы не происходила дебилизация в обществе, чтобы не росла маргинализация, чтобы не появлялись новые люмпены, готовые за пару зелененьких продать или сдать в аренду вся и всех...

Современная теория социализации своими истоками восходит к работам Г. Тарда (1843–1904), который одним из первых за рубежом предпринял попытку охарактеризовать процесс усвоения и освоения социальных норм (как процесс *интернализации*) через вычленение и анализ социального взаимодействия. Он считал, что общество воз-

никает и развивается посредством взаимодействия индивидуальных сознаний, через передачу людьми друг другу и усвоение ими убеждений, желаний и верований [251, с. 62, 73, 114–118]. Но вопрос о том, как именно возникают убеждения, которые становятся затем предметом интернализации, Г. Тард ответа не дал.

Попытку такого ответа можно обнаружить у Г. Зиммеля (1858–1918), который отмечал, что личность имеет некое «чувство-для-себя», независимое от всяческих переплетений и перемен. Именно это чувство и является основой для формирования убеждений личности [223]. Но такая трактовка оставляла без внимания вопрос о том, что само по себе представляет это чувство и какие еще (помимо данного чувства) факторы влияют на формирование убеждений человека, на интериоризацию.

Представители функциональной школы, т. н. «жесткой» социализации, определяют социализацию как *интеграцию* индивида в социум. Т. Парсонс (1902–1979) определил социализацию как *адаптацию*, приспособление индивида к уже сложившимся структурам и образцам путем идентификации человека с социальными потребностями и ожиданиями [116, 117]. Однако, такой релятивизм представляется ошибочным, поскольку социализация как более *общее* понятие сводится здесь к адаптации как *частному* понятию. Без ответа остается вопрос о том, что же происходит с уже сложившимися структурами и образцами, социальными потребностями и ожиданиями в процессе дальнейшего социального взаимодействия людей.

Дальнейшее развитие данная проблема нашла в разработке «теории эмансипирующей социализации» В. Орбана [240] и в «критической теории социализации» Ю. Хабермаса [259]. Указанные авторы предприняли попытку моделирования воспитательного процесса, сосредоточившись на развитии независимости творческой личности. Такой подход оказался внутренне противоречив, поскольку противопоставлял индивида обществу. В связи с этим его сторонники не могли объяснить природу социальных конфликтов и оказались не в состоянии предложить пути их предупреждения и преодоления. Отсюда и разноречивые представления о самой личности, многообразие частных концепций личности в западной литературе [265].

В современной социологии на сегодняшний день сформировалось, как нам представляется, в целом релятивистское представление о личности как субъекте и объекте процесса социализации. Так, П. Бергар рассматривает социализацию как процесс постоянного порождения и перерождения личности [214, с. 100]. Только вот с каким знаком — плюсовым или минусовым — он ответа не дает. Однако духовная социализация не может быть минусовой, не может быть деградацией личности, ее негативным перерождением по определению.

Н. Смелзнер определяет социализацию как процесс формирования умений и социальных установок индивидов, соответствующих их социальным ролям [247]. Однако, кто устанавливает такие роли, автор так и не прояснил. Здесь немного «отдает» социальным «фатализмом», некоей «предписанностью» конкретных социальных ролей, которые вменяются индивиду анонимным стечением обстоятельств. Но ролевая теория социализации в общем и целом оказывается при этом еще и бессубъектной. В ней утрачивается самое главное — личность как субъект социализации. В ней утрачивается и сам смысл социализации, который, естественно, заключается не в адаптации и не в приспособлении индивида к условиям среды или вмененной ему социальной роли, а в совершенствовании человека, в осуществлении им социального творчества.

В отечественной литературе проблематика социализации давно и прочно вошла в число одной из самых актуальных. Однако, социально-философский статус феномена социализации и его понятийно-категориальная разработка, смысловые и содержательные характеристики этого процесса, как в личностном, так и в социально-групповом аспектах, остаются до конца все еще не проясненными. Еще в большей степени это относится к *духовной социализации личности*, которая в большинстве случаев представляется авторами как усвоение индивидами уже имеющихся готовых морально-этических норм.

Так, известный исследователь проблематики социализации И. С. Кон связывал социализацию с воспитанием, с приобщением индивида к уже готовым ценностям культуры [229]. При этом, вопрос о «природе» ценностей культуры оставался за скобками его анализа.

Больше того, сама роль личности в формировании таких ценностей оказывалась элиминированной тезисом об их «наследовании», восприятии как неких императивов.

А. И. Ковалева рассматривала процесс социализации как реагирование индивида на приоритетные ценности конкретного общества и выделила «молодежную социализацию» [226, с. 109–115]. Но и здесь сам термин «реагирование» брался исключительно в адаптивном аспекте, вне креативного потенциала самой личности. Получалось, что стоит индивиду просто познакомиться с некими ценностями культуры, как он тут же должен их освоить и усвоить. Но практика, как известно, не подтверждает такого *автоматизма*, не смотря на то, что некая реакция, некое реагирование на ценности культуры (положительное или отрицательное) со стороны индивида присутствует всегда.

В свою очередь Н. А. Каратеева исследовала диалектику духовного и социального в становлении личности. Она поставила вопрос о важности духовного начала в процессе социализации личности, но свела это начало исключительно к религиозности (религиозной форме духовности) и в качестве универсального способа духовной социализации назвала религию (религиозную веру) [224]. Это нам представляется все-таки в большей степени апологетикой религии, чем строгим научным социально-философским анализом проблемы. При таком одностороннем подходе диалектика духовного и социального во многом оказалась для автора *terra incognita*, поскольку человек, взятый вне религии, как бы лишался самой возможности и способности к духовной социализации вне ее рамок. А это неверно, поскольку миллионы людей из числа атеистов также оказываются на практике людьми в высшей степени нравственными и духовно богатыми.

К. В. Рубчевский, характеризуя социализирующую функцию общества, выделил в качестве основных факторов социализирующего влияния государства духовный, культурно-образовательный, социально-экономический и правовой [245]. Однако сам ранг и смысл понятия «фактор» остался у автора в целом не проясненным. Его можно было бы при желании толковать и как «детерминанту», и как «предикат», и как «социальный регулятор», и как «условие» социализации.

Такое широкое поле для «домысливания» не является случайным, поскольку духовность автор поставил в *один* ряд (как равноценное обстоятельство) с другими «факторами» социализации.

А. В. Резаев рассматривал социализацию личности в контексте различных парадигм общения [244]. Феномен общения предполагает наличие некоего *контекста* для одного и *диалог* как выработку некоего совместного *текста*, в котором раскрывается смысл и содержание социализации. Но эти вопросы автором обойдены вниманием. Однако, очевидно, что далеко не всякое общение «порождает» социализацию. Поскольку «общение», выливающееся в войны, интриги, заговоры, трудно рассматривать как модальности социализации в принципе.

Особое внимание современные исследователи стали обращать и на формы социализации. Морфология социализации оказалась столь многообразной, что некоторые ученые стали выделять такие формы в зависимости от полового, возрастного, профессионального, гражданского и некоторых иных сугубо *частных* критериев. Так, С. И. Сергейчик ввел в научный лексикон понятие «гражданской социализации» [246, с. 107–111]. Появились научные работы о «молодежной» социализации, исследования по гендерной тематике (о женской социализации) и т. д.

Особо следует отметить направление, представители которого шли вглубь феномена социализации, пытались выявить ее структуру и системный характер. Например, Е. П. Поликанова выделила две *стороны* процесса социализации: внешнюю (адаптацию) и внутреннюю (интериоризацию) [239, с. 102–103]. Но почему это были именно две *стороны* диалектического единства, а не две *фазы* диалектического единого процесса, автор ответа не дала.

Однако, несмотря на определенные успехи в разработке проблематики социализации личности, в общем и целом, большинство из указанных авторов, как представляется, все-таки испытывали в значительной мере влияние западно-европейских исследователей и не смогли выявить духовную специфику и содержание социализации в российском обществе. В связи с этим представляются особенно ценными исследования О. Н. Козловой [228], В. Т. Лисовского [233],

В. И. Филатова [175], Н. Л. Худяковой [264], Л. Н. Шабатура [191, 269] и некоторых других отечественных авторов, которые были посвящены вопросу о возникновении и развитии ценностного мира личности, его онтологических основаниях. Это обстоятельство позволило глубже «вникнуть» в суть самого процесса социализации личности и представить его не просто как приспособление индивида к уже имеющимся готовым ценностным образцам и нормам, а как процесс солидарной выработки таких норм в процессе социального взаимодействия.

Обращение к идеям и наработкам отечественных философов необходимо сегодня осуществить в контексте их основательного сравнения с идеями и идейками столь модных среди части нашей интеллигенции западных «специалистов» и «экспертов». Чтобы раз и навсегда зафиксировать высокую значимость первых и показать явную упрощенность большинства последних. Чтобы разработать, наконец, действительно самостоятельную и вполне научную концепцию *духовной социализации человека* применительно к нашему российскому обществу.

А для этого необходимо разобраться с проблемой *природы человека*, который отнюдь не есть только «совокупность социальных отношений», как нам это внушали долгие годы отечественные последователи западноевропейского марксизма. Марксизм, превращенный их стараниями едва ли не в новую религию, оказался сегодня на периферии научной мысли. Хорошо это или плохо — вопрос отдельный. Но точно так же призрачным оказался и современный либерализм с его идеями рыночной экономики, индивидуализма и прагматизма, сводивший самого человека к некоему абстрактному потребителю, а человеческую сущность — к, условно говоря, потребностям желудка.

Целью настоящей работы является выявление и анализ конкретных духовных практик в области формирования и укрепления духовной социализации личности и их исследование в контексте человеческой природы и человеческого поведения.

Задачами исследования являлись:

- раскрытие определяющего значения *духовной любви* в развитии и укреплении духовной социализации людей;

- выяснение содержания и механизма осуществления *совестливого акта* как способа духовной социализации личности;
- обоснование *воли к совершенству* как исходного предиката духовной социализации личности;
- раскрытие феномена *социальной ответственности* как универсальной модальности социализации человека;
- выявление внутренней диалектики между *социальной справедливостью* и духовной социализацией личности;
- определение *субъектной* основы духовной социализации личности;
- установление *особенностей* духовной социализации человека в современном российском обществе и уточнение ее правовых аспектов.

Поскольку в современной философской литературе за редким исключением практически отсутствуют значительные работы, посвященные исследованию именно духовной социализации личности, то, как надеются авторы, настоящее исследование найдет свою аудиторию. Возможно, сформулированные в настоящей работе идеи окажутся полезными и в практическом развитии российской системы образования, которая, в полном соответствии с Национальной доктриной об образовании, должна готовить не просто специалистов — профессионалов, а, прежде всего, нравственных личностей, патриотов своей страны.

## Глава 1

# ДУХОВНЫЕ МОДУСЫ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

*Бог есть любовь.*  
Евангелие от Матфея

*Любить — это не значит смотреть  
друг на друга, любить — это значит вместе  
смотреть в одном направлении.*  
А. де Сент-Экзюпери

Проблема человеческой природы издавна присутствует в философии. Еще древнегреческие софисты рассматривали вопрос о соотношении природного и социального в содержании человека. Они, в частности, полагали природное начало в человеке *безусловным*. Тогда как социальное — *условным*. Отсюда следовал вывод о том, что законы природы имеют, безусловно, всеобщее значение, а социальные законы такого значения будто бы не имеют.

Однако, проблема природы человека не сводится к природному как биологическому в человеке. Биологическое (природное) его происхождение отнюдь не исчерпывает вопрос о самой человеческой природе в *широком* смысле. Здесь следует подчеркнуть, что в *широком* смысле слова под природой человека подразумевается весь ансамбль тех характеристик, условий и свойств, которые определяют происхождение человека и его последующее развитие.

Вслед за античными философами (Демокрит и др.), можно было бы заметить, что человека от животных отличает не только вертикальное положение или наличие рук, но и способность мыслить и быть субъектом духовного творения. Формирование в душе, сердце и сознании человека образов и идеалов — это и есть то *духовное делание*, о котором когда-то писал И. А. Ильин. Но при этом человек остается еще и социальным существом. И ему отнюдь не безразлично, как выработанные им образы и идеалы воспринимаются окружающими. Ведь от того, насколько эти образы и идеалы окажутся созвучны окружению, настолько само окружение из хаотичной массы социального материала, из толпы превращается в социальную систему, в общество как таковое.

Правда и некоторые животные способны образовывать своеобразные сообщества, но человеческое общество организовано не на инстинктах, а на социальных законах (социальных обязанностях и обязательствах), в основе которых как раз и лежат определенные ценности — образы, образцы, идеалы, нормы. Следование этим законам, их соблюдение — *долг* человека. А это уже специфика именно человеческой природы в *широком* смысле. Как бы не хотелось кому-то объяснить социализацию как процесс формирования социальных систем с позиций физиологии, психологии или биологии, ничего не получается. Устойчивость любой социальной системы определяется характером и содержанием социализации. А процесс социализации везде и всегда основывается на духовно-нравственных скрижалях.

Известно, что еще Демокрит ввел в философский лексикон понятия *долга*, употребив данный термин в его специфически *этическом* смысле. Если выразить мысль Демокрита в самом общем виде, то он считал долгом для человека не делать ничего дурного, а творить только добрые дела. В ценностных координатах добра и зла рассматривалась им и проблема человеческого счастья. Греческий мыслитель полагал, что общество устроено на законах, в основе которых лежит *согласие*. Способность к согласию (координации, сотрудничеству и т. п.) зависит от воспитания и образования человека. Но такая способность необходима для того, чтобы жить в обществе и в мире со всеми. Иначе говоря, природа человека не сводима к природе как таковой. Хороши-

ми людьми становятся больше от упражнения, чем от природы — делал вывод греческий философ.

Итак, природа человека не исчерпывается его телесной субстанцией, биологической конкретикой, она отражает и социальное начало в человеке, специфику этого начала. Однако, самого по себе, этого недостаточно для понимания человеческой природы в *широком* смысле. Когда мы говорим о природе человека в *широком* смысле, то подразумеваем под этим термином не только проблему его антропогенеза, его происхождения, но и его метафизического бытия. И в этом контексте необходимо признать, что у человека есть еще и *душа*, отражающая его духовную качественность. Суть этой качественности была раскрыта другим греческим философом Платоном в понятиях *энтелехии* и *эйдоса* (что созвучно современным понятиям *идея* и *идеал*), которые формируются у человека благодаря его *интеллекту*. Но что представляет собой *интеллект*? В философии науки понятие *интеллекта* часто подменяется понятием *компетенции* и сводится к определенной информированности субъекта, к некоей сумме его знаний. На наш взгляд, такое отождествление понятий не верно, поскольку *интеллект* — это способность получать и обрабатывать информацию, накапливать и обрабатывать знания таким образом, чтобы они приносили пользу их конкретному обладателю и окружению. Именно поэтому некоторые исследователи (Г. Беккер, Э. Брукинг, Ф. Махлуп, Л. Мизес, Ф. Хайек, А. Уайтхед и др.) стали использовать в XX в. такие понятия, как «интеллектуальный капитал», «интеллектуальные активы» и т. п. В свою очередь, компетенции (от *compete* — знать) — это действительно определенный набор знаний, пласт информации, которыми обладает субъект. В современной системе образования, видимо с легкой руки какого-то анонимного чиновника, компетенции, которые характеризуют ту или иную учебную программу, трактуются как способности, что не совсем верно, а точнее, совсем не правильно.

Однако, если вернуться к взглядам Платона и его учению об энтелехии, то в строгом смысле слова, под этим термином он подразумевал душу человека, которая способна «вырабатывать» и «формулировать» образы и идеи. Согласно Платону, идеи — цель и причи-

на всех вещей. Вхождение души в тело человека есть вхождение ее в мир вещей. *Душа* как заложенная в природе человека качественность, как способность рождать и формулировать идеи, внутренне многомерна. По Платону, выделяются три части души: *разум, дух и вожделения*. Им соответствуют три добродетели: мудрость, мужество и самообладание. Энтелехия отражает разум, но одного интеллекта недостаточно для понимания духовной сущности человека. *Мудрость* — вот сердцевина духовности. Ей соответствует подлинное знание.

Однако, Платон не ответил на вопрос о том, что есть *подлинное знание*. Он лишь указал, что именно в нем лежит источник добродетели. Но поскольку добродетели отражают три функции души, то они суть продукт душевных переживаний, т. е. духовного делания. Если подлинное, т. е. *истинное* знание не связано только с чисто умственной деятельностью нашего мозга, а обусловлено еще и человеческой чувственностью, метафизической сферой его бытия, то напрашивается мысль об обусловленности такого истинного знания опытом духовной любви. Тем более, что, согласно Платону, именно любовь является основой добродетели (доброжелательности и добросердечности), без которых делание добра оказывается невозможным. Только в любви и через любовь индивид становится человеком. Без такой любви он неполноценное существо, лишенное подлинной жизни. Как точно выразился когда-то Ф. Шлегель, «только через любовь и сознание человек становится человеком. Кто познает природу не через любовь, тот никогда не познает ее» [204, с. 360, 362].

Однако, «человеку доступна двоякая любовь: *любовь инстинкта* и *любовь духа*. Они совсем не враждебны и не противоположны, но сочетаются они сравнительно редко. Отчасти, это происходит потому, что многие люди совсем не знают духовной любви... Отличие этих двух видов любви не в том, что одна из них есть «чувственная» и потому «земная», другая же посвящена «сверхчувственному» и называется «небесной», или «платонической»... Различие их в том, что *любовь инстинкта* ищет того, кто данному человеку *субъективно нравится*... Духовная любовь тяготеет к *качеству, достоинству, совершенству*...» [66, с. 117].

Для дальнейшего анализа роли духовной любви в развитии процесса духовной социализации личности необходимо уточнить понятия «душа» и «дух», в связи с чем приведем определения И. А. Ильина: «Душа — это весь поток не телесных переживаний человека, помыслов, чувствований, болевых ощущений; приятных и неприятных, значительных и незначительных состояний; воспоминаний и забвений, деловых соображений и праздных фантазий и т.д. Дух — это, во всяком случае, лишь те душевные состояния, в которых человек живет своими главными, благородными силами и стремлениями, обращенными на познание истины, на созерцание и осуществление красоты, на совершение добра, на общение с Божеством... словом, на то, что человек признает *высшим и безусловным благом*. Дух — это то, что *объективно значительно в душе*» [66, с. 17]. И далее: «Первым и глубочайшим источником духовного опыта является духовная любовь... Человеку доступна двоякая любовь: *любовь инстинкта и любовь духа*» [66, с. 114, 117]. Духовная любовь, по мнению И. А. Ильина, и есть «путь» к совершенству, «вкус к совершенству», духовная интенция, которая наполняет жизнь человека высшим смыслом и способствует (содействует) духовной близости между людьми [66, с. 119].

Именно поэтому попытки научного познания природы человека, в том числе и ее социальной качественности, вне координат духовной любви тщетны. Ведь духовная социализация как духовное сближение и объединение людей на общих ценностных основаниях вне духовной любви и тем более вопреки оной неосуществимо. Характерно в связи с этим следующее суждение, приводимое в «Пире» Платона: «Раньше мы должны узнать кое-что о человеческой природе и о том, что она претерпела... Мне кажется, что люди совершенно не осознают истинной мощи любви, ибо, если бы они сознавали ее, они бы воздвигли ей величайшие храмы и алтари и приносили величайшие жертвы» [121, с. 9].

Вслед за античной традицией значение любви в развитии человеческой природы признала и христианская традиция. Это ярко иллюстрируют слова апостола Павла, приведенные в его первом послании к коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — нет мне в том никакой пользы... Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, не превозносится, не гордится. Не бесчинствует, не ищет своего. Не раздражается, не мыслит зла. Не радуется неправде, а сорадуется истине. Все порывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится... Теперь же пребывают сия три: вера, надежда, любовь. Но любовь из них больше» [121, с. 20].

Великие слова о любви — не просто догма религии или символ веры, а отражение понимания сущности и значимости любви как духовной квинтэссенции именно человеческой природы. Ведь третья часть души — страсти (или вожделения по Платону) отражают лишь психофизиологическую или биологическую предметность нашей телесности. Но точно такие же, или схожие, вожделения в виде инстинктов и рефлексов имеются и у других животных. Инстинкт продолжения рода, инстинкт выживания и ряд других инстинктов мало чем отличают нас от них. Тогда как духовная любовь как отражение духа — сугубо человеческая характеристика. И в той мере, в какой человек лишается этой характеристики, он перестает быть человеком.

Однако, в современном обществе ранг *духовной* любви в значительной степени утрачен. Культ секса и *рацио* подменил современному человеку ценность *духовной* любви. Тем самым возникла угроза абсолютного (не только социального, но и интеллектуального, морального, мировоззренческого) одиночества (отщепенства), отчуждения и разобщенности. Об этом достаточно откровенно повествуют в своих работах Г. Маркузе и А. Шопенгауэр. Г. Маркузе, в частности, утверждал: «Одномерное общество потому и одномерно, что вместо духовного богатства оно предпочло рыночные отношения». И далее: «Я уже высказал ту мысль, что понятие отчуждения делается сомнительным, когда индивиды отождествляют себя со способом бытия, им навязанным, и в нем находят пути своего развития и удовлетворения. И это отождествление — не иллюзия, а действительность, которая, однако, ведет к новым ступеням отчуждения. Последнее ста-

новится всецело объективным. И отчужденный субъект поглощается формой отчужденного бытия» [98, с. 15].

Одномерность современного общества иллюстрирует фетишизация вещных форм богатства, психология потребительства, «рыноанизация» сознания и, как следствие, утрата духовной любви, ее подмена Эросом и лозунгами сексуальной революции. Рыночный вирус породил своеобразный массовый рыночный психоз. А он, в свою очередь, способствовал сведению всего, что есть в человеке высшего, — к низменному. Высокие смыслы бытия были незаметно редуцированы до страсти к накоплению и удовольствиям. Он, этот рыночный вирус, подменил само понятие *качества* человеческой жизни, сведя его к *уровню жизни*, а последнее понятие — к *уровню потребления*. Э. Фромм прекрасно отразил это в своей известной формуле «*иметь или быть?*» Он писал: «В слове *«haben»* (иметь) кроется обманчивая простота... Практически невозможно жить, ничего не имея, это очевидно... Тем не менее, история слова «иметь» свидетельствует о том, что оно представляет собой подлинную проблему». И далее: «Человек с ориентацией на «иметь» относится к миру, как хозяин собственности к своему имуществу. Это такое отношение, когда я хочу всех и вся, в том числе и самого себя, сделать своей собственностью» [186, с. 41, 44]. Мода «*иметь*» означает лишь обретение внешнего мира, тогда как «*быть*» предполагает обретение внутреннего мира и бессмертие души. Слова Екклесиаста «что проку в том, что ты обретешь весь мир, но потеряешь при этом свою бессмертную душу» в контексте этих идеологем становятся почти пророческими. Поэтому следует иметь в виду следующее: «Что касается ориентации на «*бытие*» ..., то эта форма бытия означает жизнелюбие и подлинную причастность к миру» [186, с. 44].

Современное общество разобщено модусом «иметь», расколото конкуренцией и стяжательством. И в нем личность ограничена в своих поисках собственной духовной целостности и идентичности, возможностей к духовной социализации. Следовательно, для того, чтобы «*быть*», чтобы стать субъектом такой социализации, она должна не только изменять себя, но и социум. Собственно, именно в этом и заключается смысл самой духовной социализации. Тезис «возлю-

би ближнего как самого себя» как раз и предполагает доминанту духовной любви в системе социального взаимодействия. Тем самым, *ранг* духовной любви становится *высшим* в системе абсолютных ценностей бытия. Именно поэтому любовь «*больше*» (апостол Павел), а за нею следуют вера, надежда и другие абсолютные ценности.

Но необходимо помнить, что речь идет именно о духовной любви, а не о ее тривиальных плотских проявлениях. Такая «любовь есть утверждение лика любимого в вечности и Боге, т. е. утверждение бытия. Любовь есть онтологическое первоначало. Любовь к Богу неотделима от любви к ближнему, любви к Божьему творению... Любовь к ближним, к братьям... входит в путь моего спасения, моего преобразования. В путь моего спасения входит любовь к животным и растениям, к каждой былинке, к камням, к рекам и морям, к горам и полям. Этим спасаюсь я, спасается и весь мир, достигается просветление. Мертвое равнодушие к человеку и природе, ко всему живому... есть отвратительное проявление религиозного эгоизма, есть высушивание человеческой природы, есть подготовка «сердцем хладных скопцов». Христианская любовь не должна быть «стеклянной любовью». Лишь духовно-душевная любовь, в которой душа преображается в духе, есть любовь живая, богочеловеческая» [23, с. 195].

Таким образом, подлинная, а не мнимая, человеческая природа неразрывно, нерасторжимо взаимосвязана и обусловлена духовной любовью. Тройственность человеческой природы, однако, обладает собственной внутренней диалектикой. В ней разум и любовь постоянно борются с биологической самостью человеческого существа, с тем природно-животным естеством, которое обусловлено нашей телесностью.

Это естество подвержено влиянию бессознательного, которое составляет существенный пласт нашего «я». Именно в сфере бессознательного рождаются страсти и вожделения, эмоции и чувства, порывы и инстинкты. Вожделение или страсть (искушение) нуждаются в регулировании. Последнее может быть рассудочно холодным, бесчувственным, нейтральным. Но такое (само) регулирование может быть и «любовным», может быть заботой и тревогой, сочувствием и сопереживанием. Такое (само) регулирование нуждается в само-

обладании (воле). Воля представляет собой внутреннюю самодисциплину, способность человека к обузданию страстей, упорядочиванию эмоций, подавлению гневливости, устремленность к совершенству. Именно воля к совершенству и есть то, что наиболее ярко характеризует человеческую природу. Вне такого волевого устремления разум и дух остаются неактуальными. Вне такого волевого устремления человека все возможные добродетели могут быть сведены исключительно к созерцательной деятельности разума.

От Аристотеля до Ильина через сотни лет в философии уверенно проходит традиция, согласно которой созерцание мыслится едва ли не как универсальная способность нашего духа видеть жизнь в истинном, подлинном, «чистом» виде и творить ее в идеальных образах и действиях. Но, взятое само по себе, созерцание есть все-таки не просто конкретная сосредоточенность, но и некая отвлеченность (вот уж эти парадоксы диалектики!) нашего духа от окружающей нас реальности (а не его сосредоточенность, как пытается это представить И. А. Ильин). Оно есть отражение реальности в абстрактных и порой интуитивных, а не рассудочных формах. Тем самым, предмет созерцания хотя и требует концентрации нашего духа (на чем настаивает И. А. Ильин), однако он лишен четких предметно-практических характеристик. В созерцании рождается высокая поэзия или великая музыка, но до сих пор никто не объяснил механизм их возникновения, не создал массовые технологии их производства. Здесь, пользуясь известной формулой К. Маркса, можно было бы сказать, что «можно знать, как устроены ноги, но при этом так и не научиться ходить». Никакой даже самый развитый искусственный интеллект не в состоянии заменить подлинную природу человека, его (ее) триединую и духовно опосредованную (определенную) сущность.

Разрыв этой единой сущности, ее редукция в рефлексировании ведут к выхолащиванию и обеднению человеческой природы. Разрушается единая конструкция «тело — душа — дух», извращается каждый из ее элементов. Если для орфиков «душа — это бессмертное, доброе начало, частица божества, оказавшаяся в теле, как в темнице», то уже для Сократа «тело — это плоть души», а для эпикурейцев — самотождественность. [104, с. 60]. Здесь-то, при таком по-

степенном сведении духа к душе, а души к телесности, и возникает психология потребительства, товарный фетишизм, культ удовольствий. Здесь-то и скрыта причина того, что умный человек — не всегда духовно зрелый, интеллектуал — не всегда нравственный, а грамотный — не всегда порядочный. *Дианоэтические* (интеллектуальные) добродетели, о которых когда-то писал Аристотель, оказываются в противоречии с этическими (нравственными) добродетелями в силу отсутствия *акта воли*. Итак, *любовь, воля и интеллект* составляют триединое духовное основание человеческой природы. Включенные в триединую природу самого человека как биологического, социального и духовного существа, они, эти основания, в той мере способствуют духовной социализации людей, в какой в характере и поведении человека возникает и развивается их *духовная доминанта*. Иначе говоря, наполнение души духом, высшими его проявлениями и силами и характеризует природу.

Духовная социализация личности является основой общего процесса личностной социализации, поскольку определяет духовно-нравственные и морально-этические ориентации индивида. Она представляет собой процесс *духовной адаптации* личности к уже имеющимся ценностным основаниям духовного и социального бытия; *формирования* на этой основе собственных *мировоззренческих идеалов*, принципов и убеждений личности, характеризующих ее внутренний мир; *развития продуктивно-творческих способностей* личности, обуславливающих актуализацию духовных ценностей в социальной практике.

Сущность духовной социализации личности состоит в превращении человека в духовно-социальное существо посредством соотношения его личностных ценностей с ценностями духовной культуры (поляризация), сочетания его собственного внутреннего мира с внешним миром (когеренция) и выработки общих социально значимых ценностей (универсализация). Тем самым личность становится подлинным субъектом духовной культуры, развивая свои продуктивно-репродуктивные, генеративные и конструктивно-инновативные творческие способности.

Фундаментальными основаниями духовной социализации личности выступают *духовная любовь, совестливый акт, воля к совершен-*

ству, социальная справедливость. Духовная любовь — источник духовной социализации личности. Соборность — условие для развития духовной социализации личности. Совестьливый акт — двигатель духовных сил в процессе духовной социализации. Воля к совершенству — способность личности актуализировать высшие ценности бытия в процессе духовной социализации. Социальная справедливость — духовно-нравственная норма человеческих отношений. Через перечисленные духовные основания индивид превращается в личность как подлинно духовное и социальное существо.

Становление духовной социализации личности характеризуется через оценку её духовной культуры (системы ценностных ориентаций субъекта духовной социализации) по степени ее проявления в личностно духовном — модусе объективированного духа (абсолютные ценности) и модусе объективного духа (ценности группового бытия — ценности народа, нации и т. п.). Перечисленные модусы выступают показателями активности человека, направленной на воплощение его ценностей, и проявляются в социальной ответственности.

В этом контексте обратимся к важнейшей стороне человеческой духовности — к *духовной любви*. Способность любить духовно, а не телесно и не рассудочно, характеризует некие глубинные онтологические пласты человеческой самости. В самом деле, сущность человека, в общем и целом, сводится к его высшим устремлениям. Таких устремлений не имеют животные, чья жизнь основана на условных и безусловных рефlekсах. Устремления же человека основываются не только (и не столько) на инстинктах, но и (сколько) на духе. Собственно говоря, дух и есть суть такие высокие устремления человека, которые и делают его человеком. Среди таких устремлений именно духовная любовь является важнейшим устремлением человека. Телесная любовь характеризует лишь телесные увлечения человека, тогда как духовная любовь — метафизический внутренний мир самого человека. «Человек делает добро, поступает по совести не потому, что преследует какую-то цель, а потому, что он добр, совестьлив и не может жить иначе. Человек любит потому, что он не может не любить, даже когда обнаруживается, что любимый на самом деле не обладает особыми достоинствами. Но любящему часто нет до это-

го дела, его душу переполняет огромная энергия, требующая выхода, он находится в стихии любви, в которой не только творит сам себя как человека, но и пытается творить других» [50, с. 233].

В любви человек возвышается до божественного, до высших (абсолютных) оснований бытия. Тем самым его природа получает свое наиболее высокое и всеобъемлющее развитие. Из божьей твари, лишенной способности творить добро самому, он становится подлинным творцом добра, созидателем жизни в высшей ее форме — в форме *духотворения*. «Какой дух творите, тот вас и вознесет или низвергнет». Но следует всегда помнить, что духотворение своим основанием имеет *высшую* модальность духовной любви — *всепрощение*. Как поется в известной песне «Мамины глаза», надо «прощать, а не прощаться». Надо любить, а не отвергать любовь. Надо бороться за человека, а не презирать его. Необходимо проявлять *волю, совесть, все* те силы души, которые в ней созидает дух. А скептикам и «отрицателям» духа можно сказать лишь одно: *дух есть созидание*. Без духа само созидание вырождается в вульгарную «*мастурбацию действия*», в фальшивую видимость творчества, в пустопорожный «*инновационный онанизм*», в «*экономический мимезис*» (терминология Ж. Деррида). Без духа возникает соблазн «*окулярно-генитальной*» метафоры самого человека (Ж. Батай). Все эти «*науко*» образные и «*философски*» образные и (не) домысливаемые представления о человеке, интеллектуальные извращения образа человека часто объясняются «здравым смыслом». Но, по сути, они требуют серьезного психотерапевтического подхода, если не сказать больше. Потому что потребность в творчестве все-таки обусловлена в человеке не состоянием его генетики и, тем более, не его половыми концептами, а духовностью. То, насколько дух определяет душу, а душа — действие, обуславливает и потребность в творчестве, в созидании. «Человек есть также по природе своей творец, созидатель, строитель жизни, и жажда творчества не может угаснуть в нем» [23, с. 183]. Но такое превращение человека из биологической тварной субстанции в созидателя и творца обусловлено конкретно и именно высшим проявлением духовности — духовной любовью. «Творчество есть обнаружение любви к Богу и божественному», — утверждал Н. А. Бердяев [23, с. 199].

Однако, если отступить от религиозной фразеологии и обратиться к духовности как таковой, то обнаруживается, что духовность отнюдь не сводится к религиозным формам проявления. Помимо религиозных ее модальностей (вера, молитва, откровение, феургия, литургия и т.д.) обнаруживаются и вполне светские (секулярные) формы духовности: доверие, патриотизм, честность, достоинство, дружба, уважение, доброжелательность и т.д. И любовь в этом смысле не исключение: помимо религиозной модальности духовной любви мы сплошь и рядом видим светскую (секулярную) ее модальность. Яркими проявлениями такой духовной любви являются жертвенность, альтруизм, бескорыстие, служение, сострадание. Например, Л. Н. Толстой отождествлял любовь с самопожертвованием: «Любовь тогда любовь, если это самопожертвование» [169, с. 88]. П. А. Флоренский рассматривал любовь как человеколюбие, как человеческую гармонию (*сизигию*). Н. А. Бердяев связывал любовь и творчество: «Любят ни за что, любовь есть благодатная излучающая энергия... Всякое творчество есть любовь» [22, с. 146].

При всех частных разночтениях в интерпретации духовной любви в ней как в данности присутствует некое *фундаментальное единство*, своя универсальная предметность. Это единство есть единство самой человеческой природы, ее подлинная идентичность и диалектическая гармония, а не та упрощенная схематичность, которую раньше представляли в рамках диалектического материализма. Как полагал В. С. Соловьев, именно в любви проявляется единство телесности и духа. «Мнимо духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное... Ложная духовность есть отрицание плоти» [147, с. 494]. И именно поэтому любовь не только конституирует человека как личность, но и является средством более глубокого (а потому и более точного) открытия реальности.

В связи с этим следует признать, что духовная любовь не просто позволяет человеку «более глубоко открыть реальность» его бытия, но и *создает* эту самую реальность. Смысл жизни, как отражение такой реальности, обретается именно посредством духовной любви. По мнению С. Л. Франка, «любовь есть такое преодоление нашей корыстной личной жизни, которое именно и дарует нам блаженную

полноту *подлинной жизни* и тем осмысляет нашу жизнь. Понятия «объективного» и «субъективного» блага здесь равно не достаточны, чтобы выразить благо любви, оно выше того и другого: оно есть благо *жизни* через преодоление самой противоположности между «моим» и «чужим», субъективным и объективным» [179, с. 51].

Несмотря на религиозную интерпретацию сущности любви, С. Л. Франк оказался прав в понимании ее социального значения. Он оказался прав в том, что именно духовная любовь «снимает» противоречия между «моим» и «чужим», «Я» и «Ты». Именно алчность, корыстолюбие, стяжательство лежат в основе этого противоречия, которое в своей онтологической определенности есть конфликт между людьми по поводу материальных условий их жизни. Устранение алчности, корыстолюбия, элементарной жадности, скопидомства в отношениях между людьми возможно исключительно и только на основе их взаимной духовной любви, когда сами люди живут не в мифологизированной или виртуальной среде, а объективно главными, благородными силами и стремлениями (И. А. Ильин). Только при этих условиях возникает возможность подлинной духовной социализации человека, а не идеологизированных искусственных и нежизненных форм объединения по типу «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» или иных образчиков классовой борьбы, которую выдают за человеческую солидарность. Как точно подметил еще Н. Ф. Федоров, «любви, также как и христианства, наш век тоже совсем не понимает, потому что под любовью к одним (как, например, к бедным) скрывается обыкновенно ненависть к другим (к богатым)» [174, с. 613].

Однако, вопрос о том, как именно духовная любовь «снимает» конфликт между «моим» и «чужим», все еще остается без ответа. В философской литературе встречается понятие «*чудо любви*». Оно интерпретируется как некое *преображение* человека, обусловленное силой Провидения. Столь отвлеченная и сугубо религиозная интерпретация уводит наше внимание от поиска ответа ответов на вопрос о том, каков механизм такого *преображения*.

Для объяснения механизма «снятия» конфликта между «моим» и «чужим», в контексте развития духовной социализации личности обратимся к проблематике мотивации личностного поведения. В со-

временной науке достаточно распространенными стали исследования, посвященные мотивационным характеристикам человека. В связи с этим можно отметить большое количество как отечественных (В. Г. Асеев, В. К. Вилюнас, Г. А. Глотова, В. И. Колесов, А. Н. Леонтьев, В. С. Мерлин, П. В. Симонов, П. М. Якобсон и др.), так и зарубежных (Дж. Аткинсон, А. Маслоу, Х. Хекхаузен, Д. Макклеланд и др.) авторов.

Так, Д. Макклеланд выделил четыре мотивационные системы: мотивацию власти, аффилиации, достижения и избегания. Первые три системы отражают развитие социальных мотивов человека, тогда как четвертая система является отражением потребности в безопасности и влияет на первые три. Система аффилиации проявляется как стремление человека к общению, к эмоциональным контактам, к взаимодействию, к дружбе, любви, к стремлению быть в обществе других людей [95, с. 672]. Тем самым, признается, что стремление и желание любить и быть любимым — это свойство человеческой психики. Существуют два основных подхода к выявлению мотивации: *нотетический* и *идеографический*. Первый основан на тестировании психики индивида, второй — на использовании проективных методик. Однако, оба подхода не дают ответа на вопрос о том, как именно *возникает* стремление человека к любви. То обстоятельство, что любовь изначально возникает неосознанно, — тривиальный факт. «Сознание — предмет чрезвычайно своеобразный. Это явление дискретно по своей природе. Одна пятая или одна третья, возможно, даже одна вторая часть нашей жизни протекает в бессознательном состоянии» [205, с. 13]. Поэтому представляется более перспективным с научной точки зрения обратиться к сфере подсознательного (бессознательного) и учению К. Юнга об архетипах. В своей работе «Архетип и символ» К. Юнг писал: «Психика настолько выходит за пределы сознания, что его легко можно сравнить с островом в океане. Остров невелик, узок, океан безмерно широк и глубок» [206, с. 186]. Наше «я» рождается из «тьмы и молчания бессознательного». При этом К. Юнг выделял два типа бессознательного: коллективное и личностное. По мысли К. Юнга, именно коллективное бессознательное «образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Имея дело с его содержанием, мы сталкиваемся

с древнейшими, всеобщими, изначальными типами» [206, с. 98]. Архетип, по К. Юнгу, это форма, в которой существует бессознательное. Коллективный архетип, следовательно, это исторически сложившаяся и развивающаяся форма существования такого бессознательного, в котором стремление к любви, потребность в любви является априорной характеристикой человека. В качестве образа такого архетипа К. Юнг упоминает «лабиринт». И в самом деле, любовь подобна лабиринту: войдя в него, не знаешь, «где найдешь, где потеряешь». Однако необходимо пережить, прочувствовать эту любовь, которая лишь кажется сначала «лабиринтом», но в действительности является «вечным потоком жизни» (другой образ архетипа К. Юнга). Такое переживание наделяет человека нуминозным опытом, т.е. непосредственно, а не опосредованно полученным опытом самой жизни. В этом опыте человек обретает самого себя, свое подлинное существование, и становится из объекта — субъектом «вечного потока жизни».

Однако, антропогенез — процесс исторически весьма длительный. Переход от животной сущности к человеческой природе обнаруживает различные модальности любви как чувства. В изначальной своей форме любовь характеризует любое живое существо как *игра*. «Любовь-лудус» — это именно любовь-игра. Точно так же, как маленькие дети любят играть, играют и многие животные. При этом данная модальность любви носит специфический характер, который отражается в том, что человек как бы *играет в любовь*. Но опасность испытаний глубоких чувств, неизвестность и непонимание того, куда они могут привести человека, подталкивают его к поверхностности в отношениях с другими людьми, сдерживают его и ориентируют на отстраненность, даже отчужденность от других участников игры. Человек — «лундианин» обладает, как правило, завышенной самооценкой, что, однако, можно рассматривать как некую форму защиты от угроз и опасностей (превратностей) любви, как некий рефлекс на риски, связанные с ней. Не случайно В. Райх писал: «Характер в первую очередь обнаруживает себя как нарциссический механизм защиты» [127, с. 161]. Субъект такой любви не может любить по-настоящему, самоотверженно. Телесные радости для него — это часть игры, которая выступает в форме *партнерства*. По мере удовлетворения телесных

потребностей прекращается раздражение нервных клеток и наступает фаза безразличия. В мире животных происходит именно так: самец быстро утрачивает интерес к самке и уходит в «свободное плавание», оставляя ей заботу о будущем потомстве.

Более устойчивая форма телесной игры в любовь — «любовь-эрос». Она связана с возникновением относительно устойчивых пылких чувств, которые обусловлены тягой к красоте. Телесные тяготения к красоте как некоему образу (идеалу) свидетельствуют о возникновении определенного *духовного импульса* в человеке. Эти чувства могут быть глубоко пропитаны эстетическими красками: восприятием женственности или мужественности, хрупкости и нежности или наоборот, физической силы. «Эросиане», однако, на наш взгляд, находятся лишь в преддверии духовной любви, которая может вырасти из своей эротической модальности, а может так и остаться вероятностью. И, тем не менее, *духовный импульс* в такой модальности любви существует, и он связан с желанием людей не разлучаться друг с другом, сопереживать и поддерживать друг друга. В этом проявляется известная духовная максима «возлюби ближнего как самого себя». «Эросиане» — глубинные жизнелюбы, в их любви нет одержимости, но присутствует страсть, которая, как отмечалось выше, отражает (по Платону) третью часть души — *вожделение*. Но такая любовь чаще всего бывает у юных, для зрелых людей — она, скорее, является исключением. «Седина — в бороду, бес — в ребро» — это аномалия.

Развитие любви от вожделения до высших своих модальностей предполагает включение в ее орбиту другой части души — рассудка. На этой почве возникает «любовь — прагма». Она представляет собой спокойное, благоразумное чувство, в котором разум преобладает, а сама чувственность подчинена ему. «Прагматик» не любит того, кто, по его мнению, не достоин его любви. Он сердечно относится к близким людям, делает добро, облегчает жизнь другим. Но внутренне он крайне сдержан, скован разумом, не проявляет открыто своей влюбленности. По сути, «любовь — прагма» — это скорее глубокая симпатия, даже привязанность, чем телесная необходимость. Духовное начало в такой любви представлено доброжелательностью, добросердечностью, заботливостью, великодушием. И духовное нача-

ло здесь связано именно с тем, что «великодушными мы оказываемся только тогда, когда отдаем другим предпочтение перед самим собой и когда мы жертвуем чем-нибудь ценным для нас ради того, что имеет такую же цену для других» [144, с. 191].

Если «прагматик» полагает достойным своей любви конкретный ее предмет, он способен на жертву, а значит, он уже есть существо духовное. Можно, конечно, поспорить с А. Смитом о том, что «человек, отказывающийся от своих притязаний, от места, составляющего предмет его честолюбивых замыслов, потому, что считает другого более способным для его занятия, и человек, который, полагая, что жизнь его друга полезнее его собственной, подвергает себя опасности не из человеколюбия, а вследствие того, что глубже чувствуют интересы других, чем свои» [144, с. 191].

Если речь идет о *друге*, значит, речь идет и должна идти о любви, а точнее о такой ее модальности, как «любовь — прагма». Что же касается великодушия, то оно как раз и возникает из человеколюбия и представляет собой духовное начало более высокой любви — «любови — *сторгэ*». Это любовь — понимание, любовь — дружба. «*Сторгэ*» — это любовь без лихорадки, без безумств и безрассудств. Она возникает постепенно, а не сразу, как медленное вызревание цветка, но не как удар молнии. «Любящие такой любовью вслушиваются друг в друга, стараются идти друг другу навстречу; у них царит тесное общение и глубокая душевная близость. У такой любви особая прочность... «*Сторгиане*» глубоко доверяют друг другу, они не боятся неверности, зная, что их внутренняя тяга друг к другу не угаснет от побочного увлечения» [93, с. 183].

Однако, есть еще одна модальность любви. Она обусловлена душевными переживаниями и даже деструкциями. Это «любовь — *мания*», которая представляет собой смятение и боль души, сердечный жар, нервное расстройство, чередующееся вспышками возбуждения и подавленности. Неврастенический контекст такой любви связан с проявлениями деспотизма, ревности, подозрительности и т.д., что, безусловно, негативно отражается на душе в целом. Эти невротические проявления отражают, на наш взгляд, невозможность одухотворения любви, ее сепсис, обусловленный сферой вождения и отчу-

ждением души от духа. Вместо душевного духа (В.М. Князев) мы получаем страстную душу, в которой подлинные смыслы любви подменяются мнимыми, происходит мифологизация самой любви, ее вырождение.

Иное дело — самоотверженная любовь. Это «любовь — *агапэ*». Она сосредоточена на «ты», полна альтруизма, бескорыстия, жертвенности, служения, преданности. Любящий такой любовью готов простить и понять, готов отказаться от себя ради другого («за други своя»), полон самоотречения. Дух звучит в этой любви победным звоном, подчиняя себе все страсти и чаяния, все нервные чувственные переживания, все пространство самой любви. Диктатура духа в душе «агапэ» тоже может вызывать у стороннего наблюдателя впечатление «перекоса», «передержки». Но тогда возникает законный вопрос: а зачем любить вообще? Зачем любить чуть-чуть, неполно, без остатка? Чего тогда стоит такая усеченная любовь?

Нам представляется, что именно такая любовь, осененная духом, порождает в человеке, его психике и сознании ту подлинную духовность, которая возвышает человека над всем миром живых существ и делает его поистине уникальным созданием.

Современная типология любви достаточно многообразна [139, 140]. Однако, в ней удивительным образом отсутствуют еще два типа фундаментальных любви. Первый из них — это «любовь — долг». Феномен долга — это сугубо духовное образование, определяющее не только наше поведение, но даже и наши чувства. Говорят, «любить не прикажешь», но это глубокое заблуждение. Самому себе приказывать вполне можно. Героиня поэмы А.С. Пушкина «Евгений Онегин» Татьяна Ларина на это ответила просто: «Но я другому отдана и буду век ему верна». А другая его героиня Маша Троекурова (повесть «Дубровский») сказала еще определеннее: «Нет. Поздно. Я обвенчана, я жена князя Верейского. Я согласилась. Я дала клятву». Верность и клятва — квинтэссенция и это символика долга, точно также как ветер и мороз — свойства зимней степи. Отрицать это — значит отрицать очевидную модальность жертвенной любви. Отрицать особенность такой любви, в которой чувства и эмоции подчинены сознанию, разуму, обузданы им и даже, может быть, запрятаны глубо-

ко в душу — все равно, что детская забава играть в прятки. Да, быть может, это не свободный выбор души, а *диктат* духа, вынужденная жертва, а не радость дарения. Но это все-таки модальность любви. Поэтому формула «Я вас люблю, как долг велит, — не больше и не меньше» (слова Корделии в «Короле Лире») — это все-таки любовь, а не затаенная ненависть, не внутреннее предательство, не фарисейство и не лицедейство. Такая любовь основана на глубинных интенциях души, к которым можно отнести благодарность, признательность, сострадание. Вот как объяснила свою любовь к отцу Корделия:

*«Вы дали жизнь мне, добрый государь,  
Растили и любили. В благодарность  
Я тем же вам плачу: люблю вас, чту  
И слушаюсь. На что супруги сестрам,  
Когда они вас любят одного?  
Наверное, когда я выйду замуж,  
Часть нежности, заботы и любви  
Я мужу передам. Я в брак не стану  
Вступать, как сестры, чтоб любить отца»*

Шекспир В. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 6. С. 433.

Несчастный король Лир не понял высшего значения этой любви, посчитав младшую дочь «черствой душой». Но дальнейший ход событий показал, что такая любовь самая надежная, ибо долг — это высшая максима нашего духа, императив нашего поведения, которому следуешь независимо от обстоятельств и корыстных побуждений.

Однако, в истории философской мысли «любовь — долг» признавалась далеко не всеми и не всегда. И. Кант, например, утверждал: «Любовь — это благожелательность, проистекающая из склонности... Долг же — это всегда принуждение... Любовь из чувства долга (как и вообще всякий долг) притворна, так как человек в данном случае всегда задумывается над тем, обязан ли он делать это» [74, с. 305, 310]. Ну что же, ошибаются и *великие*, полагая, что долг сводится к *обязанности*, к *принуждению*, а любовь — это всего лишь «продукт»

наших *склонностей*. Несчастный Лир мог бы объяснить несостоятельность этих умозаключений немецкому философу, что называется, на собственном примере.

Наконец, высшей эманацией духа в душе является *всеобщая любовь — сизигия*. «Любовь — сизигия» — это тотальная любовь, всеобщая, общечеловеческая. По этому поводу В. С. Соловьев писал: «Как в любви индивидуальной два различных, но равноправных и равноценных существа служат один другому не отрицательной границей, а положительным восполнением, точно так же должно быть и во всех сферах жизни собирательной; всякий социальный организм должен быть для каждого своего члена не внешнею границей его деятельности, а положительной опорой и восполнением... Если отношения индивидуальных членов общества друг к другу должны быть братские (и сыновние — по отношению к прошедшим поколениям и их социальным представителям), то связь их с целыми общественными сферами — местными, национальными и, наконец, со вселенскою — должна быть еще более внутреннею, всестороннею и значительною. Эта связь активного человеческого начала (личного) с воплощенною в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей должна быть *сизигистическим* началом. Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей — таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему роду, но и ко всему человечеству» [148, с. 708–799]. Он уточнял: «Я принужден ввести это новое выражение (от греч. *сизигия* — сочетание), не находя в существующей терминологии другого, лучшего» [148, с. 798].

Русский философ искренне верил в то, что «исторический процесс совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне-индивидуалистические) и вместе с тем все более и более приближаясь не только к объединению всего человечества, как солидарного целого, но и к установлению истин-

ного сизигического образа этого всечеловеческого единства» [148, с. 799]. К сожалению, объективная реальность пока не дает оснований для подобного оптимизма. Глобализация и интернационализация отнюдь не способствуют сизигийному единству и всеобщей любви. Но вот другой тезис В. С. Соловьева не может вызвать никаких возражений: «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [148, с. 757].

Анализируя идеи, сформулированные В. С. Соловьевым в сочинении «Смысл любви», С. Г. Семенова справедливо пишет: «Любовь как прообраз какого-то нового типа связи существ мира существует в человечестве зачаточно, как в мире животных — разумное начало. Существующие качества любви предстают как некие задатки для восстановления в человеке идеального образа Божия, созидания ... какого-то высшего единства. Осуществление смысла любви должно быть поставлено человечеству как сознательная задача, как его Дело» [143, с. 194–195].

Эта задача или «дело» состоит в духовной социализации человека. Ведь по точному выражению В. С. Соловьева, «действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми» [148, с. 791]. Требование такого единства, жизни «со всеми и для всех» (Н. Ф. Федоров) — это требование духовной социализации, при которой личностное или индивидуальное начало не уничтожается, а обретает наиболее благоприятные условия для воспроизводства. Тем самым духовная социализация личности есть ее, личности, духовное воспроизводство на почве духовной любви, «любви — сизигии».

Однако, *любовь-сизигия* как высшее проявление духовной любви уже представляет собой определенный результат духовного объединения людей. Такое объединение осуществляется в русле общей идеи, общего идеала. Вот что об этом писал В. С. Соловьев: «Обыкновенно народ, желая похвалить свою нацию, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него лучше всего, чего он более всего желает. Так, француз говорит о прекрасной Франции и о французской славе, англичанин с любовью говорит: старая Англия; немец поднимается выше и, придавая этический характер сво-

ему национальному идеалу, с гордостью говорит о немецкой верности. Что же в подобных случаях говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли он о русской славе или о русской честности и верности? Вы знаете, что ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие качества и чувства к родине, говорит только о «святой Руси». Вот идеал: и не либеральный, не политический, а идеал нравственно-религиозный, идеал духовный» [150, с. 8]. Русская идея — это идея «святой Руси». И ее действительно не надо «изобретать», «выискивать», «придумывать», но и нельзя относиться к ней, как некоей «забаве». Ее необходимо хранить в своей душе для того, чтобы оставаться самому человеком, а со всеми — народом.

При всех различиях и специфике, тем не менее, все типы любви имеют одно общее свойство: в них присутствуют *субъект* и *объект*, имеется определенное отношение (*связь*), «обладающее» своим особым и неповторимым характером. Любовь отражает, таким образом, не только эмоционально-чувственную или рассудочно-сознательную сферы человеческой жизни, но и социальный ее аспект, а также метафизическое бытие индивида. В связи с этим любовь вполне может (а на наш взгляд, и должна) быть предметом глубокого и всестороннего социально-философского анализа.

Если подвести предварительный итог предыдущих рассуждений, то следует признать, что любовь (безотносительно ее форм и видов) вырастает из коллективного бессознательного и формируется, актуализируется в *переживании* человеком предмета своей любви. Далее, в процессе индивидуализации человек может трансцендировать узкие границы личного бессознательного посредством коллективного бессознательного и соединяться с высшим «я», соразмерным всему человечеству. Тем самым, подлинная духовность (духовная любовь) возникает в сфере метафизического бытия как некая трансценденция, выступает как один из аспектов коллективного бессознательного, который, по большому счету, не зависит ни от воспитания, ни от социальной или политической, классовой или корпоративной подготовки индивида. Подлинная духовная любовь как *интенция*, как некий изначальный проект человека, как замысел, как опреде-

ленный *духовный код*, заложена в самом человеке всей историей возникновения и развития человеческого рода. И ничего божественного или сугубо сакрального в этой *интенции* нет. Тем более, нет ничего сверхтаинственного и в актуализации этой интенции, ее *интериоризации*, осознанном (осмысленном) включении ее во внутренний мир человека в качестве высшей, абсолютной ценности бытия. Актуализация любви есть не что иное, как поступок, конкретное действие. «Любовь выражает свою сущность не только словами, но и поступками. Одни слова не обладают действием. Чтобы доказать их силу, любовь должна иметь предмет, средство и повод» [1, с. 28].

Итак, любовь зарождается в коллективном бессознательном и затем пронизывает личностное бессознательное. Далее ее путь — в сферу сознания. Но и здесь любовь «не задерживается». «Любовь больше, чем разумное сознание, но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность» [147, с. 493]. Оформившись в сфере сознания, любовь превращается в исходящий поток чувств и эмоций, заботы и тревоги, веры и доверия, дружбы и нежности, обращенной индивидом с самого себя на другого человека. Под влиянием этого потока, его удивительной энергетики, обращенной вовне, исходящей из сердца одного и направленной к сердцу другого, происходит то самое «чудо любви», о котором так красочно пишут религиозные философы. «Другой» человек становится «своим», «чужой» — «родным», «посторонний» — «близким» и т. д. «Коренной смысл любви состоит в признании за другим существом безусловного значения», — утверждал В. С. Соловьев [148, с. 791]. Такое признание есть акт «духовного делания» (И. А. Ильин), «работы со смыслами» (В. С. Соловьев), «накопления в себе сил добра» (С. Л. Франк). В этом, собственно говоря, и проявляется *высший* смысл духовной социализации личности — во взаимном признании друг за другом *безусловного* значения на почве высших идеалов и ценностей бытия.

\* \* \*

1. Духовная любовь является фундаментальной основой успешной духовной социализации человека. Обусловленная абсолютными

(высшими) ценностями бытия, она (и только она) позволяет индивиду освоить и усвоить духовный опыт прошлого и осуществить его усовершенствование в будущем. Как процесс созидания, духовная социализация превращает самого человека из объекта внешнего воздействия в самостоятельного субъекта социального творчества. Она делает его участником духотворения, который формирует и улучшает самого себя посредством использования определенных духовных практик.

2. Духовная любовь есть обращенная на самого человека высшая платоническая любовь, любовь к Богу. В этом своем качестве духовная любовь — не отвлеченная реальность и не отстраненность от социального бытия личности, а сущность самого бытия, которое детерминировано ею в различных модусах (прошлого, настоящего и будущего).

3. Духовная любовь рождается из сферы *бессознательного*, как энергетический поток доброты и заботы, который исходит из любящего сердца. Она формируется под непосредственным влиянием абсолютных ценностей Добра, Красоты, и Веры. Она наполняет эмоциональную и чувственную сферы человеческого существования высшей радостью и смыслом. Переходя в сферу сознания, определяясь в нем в конкретных образах, идеалах, принципах, нормах, духовная любовь как наитие становится знающей любовью, она обретает новые смыслы и аргументы для самой себя.

4. В процессе индивидуализации человек трансцендирует узкие границы личного бессознательного посредством коллективного бессознательного и соединяется с высшим «я», соразмерным всему человечеству. Это означает, что любовь выходит за пределы сугубо личностного поля бытия и становится всеобъемлющей, общей духовно-социальной реальностью, способом подлинно духовного объединения конкретных людей в сообщества, общество и человечество. В этом заключается колоссальный потенциал духовной любви как основы всеединства.

## Соборность как потенция духовной социализации личности

*Общество есть дополненная  
или расширенная личность, а личность —  
сжатое или сосредоточенное общество*

В. С. Соловьев

*Бойся человека, бог которого живет на небе*  
Б. Шоу

Соборность есть коллективизм, основанный на ценностях духовной любви. Выделим два ключевых аспекта соборности: *святость* и *коллективизм*. Одно без другого существовать может, но соборность без одного из них — нет. «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:19).

В самом деле, *соборность* (сам термин принадлежит А. С. Хомякову) может трактоваться двояко: его смысл можно выводить из слова *собор* либо из слова *собирать*. *Собор* означает собрание, т. е. выражает некую общность, коллективность; но он же подразумевает и некий сакральный смысл такого собрания. Если же под словом *собор* подразумевать просто некое архитектурное культовое сооружение (здание), то и здесь присутствует все тот же сакральный смысл: речь идет о *церковном* здании.

Таким образом, единство двух отмеченных аспектов (социально-коллективистского и сакрально-культового) дает нам основание рассматривать соборное начало как духовное окормление социальных процессов. Такое окормление и есть духовная социализация. Она может осуществляться в различных сферах человеческой жизнедеятельности: экономической, политической, культурной и т. д.

Вот как рассматривается соборность в контексте хозяйственной деятельности в современной литературе: «Соборность экономического сознания предстает не просто как коллективизм экономического сознания и даже не столько как его народность, патриотичность или державность, сколько как духовная его наполненность, цель-

ность и подвижническая основательность. В условиях суровой русской природы только с молитвой и с чистыми помыслами и сердцем мог идти русский человек и на ратный бой, и на трудовой подвиг. Подсечное земледелие, опасный отхожий промысел в дремучих и труднодоступных лесах, тяжелый сплав леса или наполненная риском путина на широких и своенравных русских реках, — разве все это не вызывало особый настрой человеческой души, особый уклад нашего сознания?» [158, с. 287].

Для русского народа исторически была характерна именно соборность. Вне ее русский народ не мог бы осуществить свою историческую миссию, построить великую культуру и цивилизацию. И действительно, соборность возникала и проявляла себя не только в церковной практике, но и во многих других пластах человеческой жизни. «Распространено мнение, будто соборность возникает только в стенах храма, где верующие «едиными устами и с единым сердцем» славят и воспевают Отца и Сына и Святого Духа, — пишет В. Т. Тростников — От того и происходит слово «соборность», думают многие, что люди собираются на совместное богослужение. Это не так. Причинно-следственная последовательность «Церковь — соборность» не является логически необходимой — в принципе, она может быть обратной и исторически была именно обратной» [171, с. 223].

Современное общественное и личностное развитие происходит на базе двух основных *проектов* человеческой мысли. Один из них — западный проект, по своей сути софистский, следующий принципу свободы воли индивида. Он отталкивается от идей протестантской этики М. Вебера, концепции конкуренции как невидимой руки Божественного Провидения А. Смита и рассуждений об экономическом эгоизме В. Зомбарта. Другой проект — коллективистский, основанный на понимании личности как составной части целого — общества. Он исходит из представлений Аристотеля о совершенстве и целостности личности и следует требованиям высшего нравственного закона, сформулированного И. Кантом. Но только в России этот коллективистский проект обрел черты соборности, превратился в вышний и совершенный образ подлинной человеческой солидарности. Это, конечно, не означает, что соборность в нашем обществе все-

гда являлась духовной и социальной доминантой развития человека или что она имеет тотальный характер. Некая расколотость всегда присутствовала в нашем обществе и в самом русском человеке. Эта же расколотость сознания и души характеризует и другие социумы — этносы на разных этапах их исторического пути. Вероятно, данный феномен отражает те самые парадигмы (термин Т. Куна) в таком развитии, когда существенным образом меняется весь жизненный уклад, вся иерархия душевного настроя личности. Это время, когда практически каждый индивид сталкивается с жесткой необходимостью делать свой выбор и либо встраиваться в новые условия окружающей его среды, либо уходить из мира (в скит, монастырь, на необитаемый остров и т.д.). Но «человек, находящийся в состоянии внутреннего раскола, есть несчастный человек... У него не хватает внутреннего органа для того, чтобы быть счастливым. Этот внутренний орган называется гармонией, согласованный тотальностью (т.е. целокупностью) влечений и способностей, единением инстинкта и духа, согласием между верой и знанием» [66, с. 707].

Поиск гармонии, стремление к совершенству как раз и отражают глубинный, подлинный смысл соборности. Сведение ее к чисто социально-организационному моменту, к некоей социальной технологии в корне не верно.

В своей книге «Введение в философию истории» А.А. Ивин пытается дать анализ «коллективистического» и «индивидуалистического» общества, полагая при этом, что эти два типа человеческого общества являются главными. Но следует подчеркнуть, что хотя в книге более глубоко проанализирован именно коллективистический тип общества, автор так и не отразил роль соборности в развитии этого типа общественного устройства. Само представление автора о коллективизме сугубо сциентистское и даже несколько выхолощенное. Оказывается, коллективизм для него — это всего лишь форма, а не способ социальной организации. Но такая форма оказывается пустой и бессодержательной, если она лишена смысла и содержания. А при отказе от соборного начала именно так и происходит. При этом автор остается на весьма вульгарном уровне трактовки самого коллективизма как некоего принудительно-репрессивного социального яв-

ния, обращая внимание на такие, якобы важнейшие его проявления, как пристрастие коллективистов к ругательствам, негативному отношению к сексу, эротике, моде. Конечно, все это не имеет никакого отношения к научной типологии общества и процессов социализации.

Под «коллективизмом» А. А. Ивин понимает «абсолютное главенство коллектива или группы (например, общества, государства, нации или класса) над человеческой личностью». А под индивидуализмом — автор понимает «автономию личности, ее независимость и самодовлеющую ценность» [63, с. 8]. Противопоставляя два типа социальной организации, автор радикализирует и даже демонизирует коллективизм и наоборот фетишизирует индивидуализм. Конечно, это дело вкуса, но только не для научного исследования, которое предполагает диалектический анализ, а не личные пристрастия автора.

Кстати, для коллективизма отнюдь не характерно «абсолютное главенство» кого-то или чего-то, хотя коллективы могут существовать и при таком доминировании. Но подлинный (органичный) коллектив представляет собой союз равноправных, хотя и неравноценных индивидов, объединенных общим интересом. И в этом смысле социализация как способ формирования коллективности есть именно социальное взаимодействие, а не социальное воздействие одного субъекта на другого субъекта, который при таком положении дел превращается в объект влияния. Этого-то А. А. Ивин и не хочет признавать.

Социализация и общественное развитие рассматриваются авторами «в зависимости от характерных для них (людей — А. М.) стиля мышления, строя чувств и своеобразных коллективных действий» [63, с. 39]. Однако, что собой представляют такие «философские» понятия, как «строй чувств» или «своеобразные коллективные действия», автор не раскрывает.

Социализацию А. А. Ивин связывает с разными изменениями. Так, для традиционного общества характерно то, что в нем впервые появляется теоретическое, абстрактное мышление, но явное противопоставление реального и умозрительного, вымышленного мира пока отсутствует. В аграрном обществе возникает государство, письменность и слой грамотных людей. Почти все граждане такого аграрно-

го или традиционного социума-этноса — сельскохозяйственные производители, живущие общинами. Ими управляет меньшинство, которое определяет знание, мировоззрение, меру наказания и насилия. Такой тип общества относительно стабилен, поскольку разделение общества на сословия идет не грубо, привычно. Государство, узаконивая неравенство, «придает ему ореол неизбежности, незыблемости и естественности». А. А. Ивин считает, что «в аграрном обществе нет почвы для национализма: индивиды преданы своему строю, который заинтересован в отмежевании от тех, кто внизу, а не в объединении по национальному признаку. В этом обществе все противится приведению политических границ в соответствие с культурными границами».

В средневековом (аграрно-промышленном) обществе наблюдается постоянный рост слоя ремесленников, концентрирующихся в городах. В этот исторический период усиленно развивается торговля, возникают централизованные государства, монотеистические религии, появляются представления о низшем, земном и небесном уровне жизни. В аграрно-промышленных обществах сокращается срок стабильности. Если в аграрном обществе они измерялись тысячелетиями, то в аграрно-промышленном — только столетиями. Идет и усложняется процесс разделения труда, правящий слой все дальше отдалется от остальной массы населения, общество становится более дифференцированным, так как появляются узкие специализации в разных профессиях. Появляется слой ученых, которые определяют интеллектуальный и культурный климат этой эпохи. В это время возникает идея равенства людей в загробном мире, коллективные ценности начинают возобладать над индивидуальными ценностями.

Для индустриального общества характерно появление капитализма, который «создал не только новый тип экономики, но и новый образ жизни, и новый тип мышления» [63, с. 44]. А. А. Ивин согласен с периодизацией индустриального общества, которую предложил Ф. Бродель:

- предкапитализм, XIV–XVIII вв.;
- индустриальный капитализм, XVIII–XX в.;
- постиндустриальный капитализм, с XX в.

Для предкапитализма характерны: принудительная рыночная экономика, противоборство сверху и снизу, неустойчивость капитализма, борьба против привилегий праздного класса и защита купцов, мануфактуристов, прогрессивных земельных собственников. В XVI–XVIII вв. заканчивается борьба между монархией, дворянством и представителями парламентов.

Переход к индустриальному обществу завершился, по мнению автора, в XVIII веке. Для индустриального общества характерны резкий рост промышленного и сельскохозяйственного производства, бурное развитие науки, техники, средств массовой коммуникации, газет, телевидения, резкий рост населения и продолжительности его жизни. К признакам индустриального общества А.А. Ивин также относит заметное повышение уровня жизни людей и их мобильности, сложное разделение труда внутри стран и между странами, централизация государств, «сглаживание» деления общества на касты, сословия, классы и усиление тенденций деления общества на нации, миры, регионы.

А.А. Ивин полагает, что в российской и мировой истории существовали только две определяющие тенденции развития: коллективистская и индивидуалистическая. По его мнению, «коллективизм и индивидуализм являются, так сказать, двумя полюсами того магнита, между которыми проходит вся человеческая история» [63, с. 49]. Они могут видоизменяться, принимать разные формы, но суть их всегда остается коллективистская или индивидуалистическая.

По его мнению, «цель коллективистского общества можно определить как приведение «низа» жесткой структуры, то есть реально существующего общества, в максимальное соответствие с ее верхом, переустройство земного нынешнего мира в соответствии с представлениями о небесном или будущем мире» [63, с. 76]. Он определяет «коллективистское» общество как самое радикальное, как утопическое, недостижимое. Но каких-то серьезных аргументов для доказательства столь сурового вывода у него нет. Он лишь аргументирует свою точку зрения ссылками на Платона, Ф.А. Хайека, Дж. Оруэлла, О. Шпенглера, М. Фуко, П.М. Бицилли, хотя они, как известно, очень поверхностно представляли себе сущность практического коллективизма. Поскольку никогда при оном и не жили. А.А. Ивин постоянно

допускает смешение исторических эпох, необоснованные параллели и обобщения совершенно различных явлений и процессов, а это с исторической точки зрения просто недопустимо. Мышление «по аналогии» представляет собой форму обыденного, а не специализированного (научного) мышления. Когда чья-нибудь жена на вопрос «почему она добавляет в засолку хрен?» отвечает, что «так делала еще ее бабушка», она мыслит и рассуждает по аналогии, а вовсе не в рамках причинно-следственных каузальных зависимостей.

Отметим, что А. А. Ивин огульно утверждает, будто «коллективистическое общество без врага — как внешнего, так и внутреннего — невозможно» [63, с. 87]. При этом аргументация его не идет далее литературных ссылок на авторитеты. Но если проанализировать историю индивидуалистских обществ, в основе которых лежат протестантская этика и дух капитализма, то и там обнаруживаешь предостаточно внутренних и внешних врагов. Для таких обществ врагами порой объявляются либо некие «империи зла» (термин Р. Рейгана), либо международный терроризм, либо еще кто-то. В основе такого подхода — все та же пресловутая теория заговора, когда параноидальное мышление создает образы врага там, где их нет в действительности. Вот и А. А. Ивин полагает, что коллективизм без образа врага существовать не может. А как же тогда с соборностью, которая призывает людей к единению, солидарности? Чтобы уйти от этого вопроса, автор попросту игнорирует его.

Он полагает, что коллективизму непременно присуще тоталитарное мышление. При этом он выделяет несколько типов такого коллективистского мышления, отталкиваясь от традиционной в науке периодизации истории: древнее коллективистическое мышление, средневековое и тоталитарное мышление XX века. Следует подчеркнуть, что А. А. Ивин знает, что тоталитарной личности как таковой (в ее чистом виде) в природе не существует, что это понятие условное, некая абстракция, отражающая определенный условный тип людей. Но автор употребляет данный термин весьма произвольно и обозначает им кого попало. А это уже свидетельствует о размытости собственных представлений автора о сущности тоталитаризма как исторического явления.

А. А. Ивин обвиняет коллективизм в общей спекулятивной ориентации. По его представлениям, коллективисты отдают приоритет теоретическому, а не действительному миру, а потому оно «неизбежно деформирует жизнь в угоду теоретическому построению» [63, с. 98]. И при этом он, отрываясь от реальной жизни, на наш взгляд, искажает цели и задачи научного мышления и нормальной науки. Так он подчеркивает, что «цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы к созданию таких теорий другими» [63, с. 104].

А. А. Ивин обвиняет коллективизм в догматизме и авторитарности, в традиционализме и консерватизме, в символизме, иерархизме, универсализме, риторизме, хотя, как показывает история, эти черты, во-первых, не все и не всегда отрицательны, а во-вторых, они присущи также индивидуалистическому мышлению и поведению.

Анализируя социально-психологические особенности коллективизма, он приписывает ему легкое верие, разного рода грехи и проступки, аскетизм, утилитарный подход к культуре и науке.

Главный недостаток концепции противопоставления коллективизма и индивидуализма А. А. Ивина состоит в том, что он часто смешивает понятия общества и государства, а социализацию рассматривает исключительно как адаптацию личности к требованиям государства. В свое время еще Ф. Прокопович и В. Н. Татищев доказывали, что сплошь однородных обществ не существовало и не будет существовать никогда. Общество всегда включает в себя множество микросообществ, даже при тоталитарных режимах. В отличие от мнения Ш. Монтескье, они считали, что не только общество, но и власть всегда имеют смешанный характер. В русской исторической, философской и юридической литературе вопрос о смешанном типе общества, как и власти, пока разработан плохо, как и общая типология их смешанных форм. Мы все хорошо знаем, что на практике, вплоть до сегодняшнего дня, при внимательном рассмотрении демократ может оказаться в большей степени монархистом или радикалом-революционером, чем монархист или революционер — демократом. Вполне демократические страны, такие как Великобритания, Дания, Шве-

ция, Норвегия, Испания, не только допускают монархию, но и весьма высокого мнения о ней. Поэтому отношение человека к власти предопределяется не только личностью человека, стоящего на вершине власти, но и целым набором других обстоятельств. И, прежде всего, духовной социализацией самого человека. Именно поэтому монархи в европейских странах не просто считаются официальной пропагандой *символами* нации, но и образцами для подражания. Когда говорят, флот ее королевского величества» или «гвардейцы его святейшества», то очень рассчитывают на чувства публики.

Представляется, что концепция противопоставления «коллективистского» и «индивидуалистского» общества, изложенная в работе А. А. Ивина, осуществлена некорректно. Ведь в одном случае духовная социализация людей ведет именно к индивидуалистскому обществу (если она основана на протестантской этике), а в другом случае — к коллективистскому обществу (если она основана на соборности). И здесь возникает законный вопрос о том, имеет ли вообще такое противопоставление разных типов обществ будущее. В исторической науке такие противопоставления встречаются сплошь и рядом. Следует, однако, иметь в виду, что человечеству органически присущи коллективное и индивидуалистическое начала. Иное дело — их конкретно-историческое соотношение.

В связи с этим следует отметить монографию Н. М. Чуринова «Совершенство и свобода», в которой автор много места уделяет анализу идеи соборности. Это обстоятельство хотелось бы отметить особенно, поскольку таких работ, в которых коллективизм исследовался бы в контексте соборности, в современной литературе крайне мало. Вот что по этому поводу пишет автор: «Кажется, у исследователей уже давно пропало желание поставить перед собой задачу изучить идею соборности. И, тем не менее, мы примем именно эту идею, поданную нам нашими Учителями, поскольку на Руси в идеалах соборности была развернута античная диалектика, аристотелевская теория развития, аристотелевская модель мира, аристотелевский основной принцип познания (принцип совершенства), аристотелевский проект науки. Отсюда в трудах древних русских философов идеалы соборности предстали, *во-первых*, как характеристики совершенства обще-

ственных отношений, их гармоничности, продиктованные заветом добродетели и любви к своему ближнему; *во-вторых*, как характеристики всеобщей связи общественных явлений (впоследствии диалектика будет определена как наука)» [268, с. 5].

Не менее интересным пластом исследований автора является соотношение духовной и материальной жизни, государства и общества, власти и личности. Он пишет: «Предметом особого интереса представлены идея верховенства светской власти над властью духовной, идея верховенства духовной власти над светской в их западном прочтении и скрытом для абсолютного большинства современников древнем тезисе о гармонии властей. Если для западных исследователей идея верховенства светской власти над властью духовной и идея верховенства духовной власти над властью светской интерпретировались, в первую очередь, как соперничество духовенства и светских правителей, то для отечественных исследователей центральной была идея соборной власти и соборного единства властей, она определялась как концепция достижения совершенства, единства социальных норм, гармонии и красоты общественных отношений, как указание, откуда должна исходить инициатива достижения социального взаимопонимания, социального согласия, как рефлексия того понимания, какими социальными институтами и на каких принципах должно осуществляться это единство» [268, с. 5–6].

Основываясь на этих предварительных замечаниях, автор уточняет: «Основная концепция работы состоит в том, что в массе современного научного знания различимы преимущества двух проектов науки, каждый из которых имеет свои основания, свои стандарты и свои версии единства теоретического и исторического» [268, с. 9]. И далее: «Итак, в настоящее время существуют две основные системы философского теоретизирования: философия свободы и философия совершенства. У каждой из них имеются свои стандарты» [268, с. 21]. Как видно из этих слов, в книге Н. М. Чуринова, в отличие от анализировавшегося выше исследования А. А. Ивина, нет абсолютизированного противопоставления различных типов общественного устройства и различных типов научного знания, отражающего такие устройства.

В первом разделе книги «Два проекта науки» автор уточняет научное понятие демократии. Привлекательность демократических лозунгов для современных россиян весьма высока. Но что же она представляет собой в действительности? Причем, не в российской действительности, когда демократия напоминает свой первоначальный замысел, как древесная стружка — готовую мебель. Читаем: «Итак, во-первых, демократия никогда не была властью народа и всегда была чужда ему. Во-вторых, демос и демократия никогда не отличались ответственностью перед народом в силу своей оторванности от народа. В-третьих, демос всегда настаивал на своей диктатуре, в своих интересах предельно упрощая исполнительную власть (...) В-четвертых, преследуя свой корыстный интерес во всех случаях демократии и диктатуры, демос опасался быть привлеченным к ответственности за свои деяния, приписывая тем, кто становился способным призвать его к ответу, качества тирана, диктатора, деспота и т. д.» [268, с. 45].

Но если демократия столь плоха, какой же общественный строй лучше? Посмотрим, как характеризует Н. М. Чуринов другой, софистский, а не аристотелевский, проект научного знания. Он, вслед за К. Поппером, признает, что «современная демократия, либерализм, система научного знания, наука имеют в своих истоках и в своей основе теоретический базис софистики» [268, с. 65].

Далее идет определение основных моделей мира, принятых двумя проектами науки. «Метафизический, софистский проект науки раскрывает мир как Универсум, т. е. как сумму частей, в которой для человека различимы их (частей) потребительские свойства, их способность удовлетворять какие-либо потребности человека (...) Диалектический проект науки раскрывает мир как Космос, как определенную совокупность совершенств, в которую общество обязано встраиваться. Общество должно учиться тому, чтобы сочетать исполнение социальных норм и нормотворчество с объективными законами природы и общества, соотносить с этими законами свои устремления» [268, с. 71].

Следовательно, для того, чтобы любое общество было дееспособным, оно должно быть рационально организовано. Ссылаясь на известное изречение Жюльена Ламетри о том, что «организация явля-

ется главным преимуществом человека» [268, с. 101], Н. М. Чуринов делает вывод: «Таким образом, исторически сложились два основных типа рациональности: индивидуалистическая универсалистско-технологическая рациональность и коллективистская, информационно-космическая рациональность (...) В индивидуалистическом обществе преимущества универсалистско-технологической рациональности неоспоримы, и эти стандарты не могут быть заменены никакими другими стандартами. В свою очередь, в обществе коллективистского типа неоспоримы преимущества информационно-коллективистской рациональности и ее стандартов, раскрывающих диалектическое единство рационального и нерационального» [268, с. 139–140].

Согласно автору, «существует два основных варианта преобразовательной практики: 1) технологический вариант, согласно которому преобразовательная практика служит удовлетворению потребностей человека и в этих целях необходимо покорение природы и общества; 2) тектологический вариант (...) направленный на гармонизацию отношений между людьми и гармонизацию отношений между природой и обществом» [268, с. 235]. Первый вариант разобщает людей, порождает конфликты; второй вариант наоборот социализирует людей, позволяет им совместно достигать поставленных целей. Отсюда следует сделать вывод о том, что индивидуалистский тип общества противоречит самому смыслу и духу социализации. Индивидуализация порождает результат, который всегда был и до сих пор останется тем же, т. е. плачевным. Никакая модернизация, инновационный тип развития здесь не получатся, если нет духовного единства нации, нет духовной социализации личности. Потому что, строго по А. С. Пушкину, нельзя путать «алгебру» и «гармонию».

Но если нельзя успешно внедрить универсалистско-технологическую рациональность в коллективистское общество, то, может быть, можно трансформировать такое общество в индивидуалистское? Из того факта, что советский человек был человеком не западным, некоторые современные либералы делают вывод о том, что постсоветский человек *должен* стать человеком западным. Но такое следствие ничем не аргументировано. Так, Е. И. Дискин пишет: «За эти годы (годы реформ — *авт.*) родилась новая Россия, хотя мы заплати-

ли за это непомерно дорогую цену. Далеко не все разворовывали бюджет. Брошенные на произвол судьбы миллионы людей показали чудеса предприимчивости и энергии. «Челноки» за кратчайший срок создали целый сектор экономики (...) Мелкий бизнес, задавливаемый государством и рэкетом, — подлинная школа свободы и рынка» [221, с. 37].

Перед нами предстает картина формирования «нового человека». Но если следовать терминологии в названии данной публикации Е. И. Дискина, то это — социальная утопия. Да и незачем нам такое «прекрасное» и «индивидуалистское» общество, в котором, по собственному признанию Е. И. Дискина, «государство бросило на произвол миллионы людей», «государство и рэкет задавливают бизнес» и т. д.

Поэтому прав Р. Л. Лившиц, когда утверждает: «Надеяться на расширение Запада за счет не западных народов нелепо, ибо Запад — система паразитическая. Она может существовать только за счет постоянного притока материальных ценностей извне (...) Все надежды на то, что в России в результате «реформ» сформируется человек западного типа, *homo postsoveticus*, не оправдались. Строптивая российская реальность не пожелала следовать грезам «реформаторов». [232, с. 117].

Но они все еще продолжают судить по себе, надеясь, что все общество станет, подобно им, прозападным, индивидуалистичным, меркантильно-продажным, либерально-бесстыдным. Тщетные надежды. Исторический опыт оставляет нам лишь один выбор: жить в «коллективистском» обществе или умереть. Защитные силы нашего народа не один раз спасали его от экспериментов излишне ориентированных на Запад «реформаторов». Спасут и на этот раз от отождествления способа производства общественной жизни со способом производства как таковым. В связи с этим особый интерес представляет работа А. М. Ковалева «Диалектика способа производства общественной жизни», в которой автор пишет: «Под способом производства общественной жизни (...) понимается совокупность всех форм жизнедеятельности людей и их общественных отношений, которые направлены на производство и воспроизводство собственной жизни, а так-

же средств к жизни, и которые, будучи обусловлены определенными природными и социальными факторами, обеспечивают воспроизводство общества как целого развивающегося социального организма...» [227, с. 40–41].

И далее: «Способ материального производства — это сердцевина способа производства общественной жизни, но общественная жизнь отнюдь не сводится к материальному производству» [227, с. 53].

Исходя из этого диалектического единства, Н. М. Чуринов обращается к рассуждениям А. А. Ивина и делает следующее справедливое замечание: «Поскольку на таком (по А. А. Ивину, понятие коллективизма равноценно признанию абсолютного главенства кого-то над кем-то — авт.) понимании коллективизма строится вся работа, то нужно было бы прояснить, что такое «главенство» и «абсолютное главенство». Ведь если главенство понять как ограничение свободы личности, а абсолютное главенство — как абсолютное ограничение свободы личности, то тогда понятие «коллективизм» в данном положении оказывается неуместным, поскольку основоположники теоретизации индивидуалистического общества (английские, французские, американские и др.) как раз и доказывали необходимость ограничения свободы и полагали, что реально абсолютное ограничение свободы личности недостижимо. Теоретизация же коллективистского общества требует учета многовекового социального опыта, рассуждения в терминах совершенства общественных отношений. И в этом случае ни о каком главенстве над личностью общества, государства, нации или класса не может идти речи» [268, с. 405].

Особо следует отметить продуцируемую в науке идею о возможности замены одного типа общества другим. А. А. Ивин по этому поводу пишет: «В ряде европейских стран индивидуалистические общества в XX веке были заменены на довольно длительный период коллективистическими» [63, с. 3]. Но, по всей видимости, А. А. Ивин перепутал смену типа власти с типами общества. А власть и общество — это далеко не одно и то же. По этому поводу Н. М. Чуринов делает следующий вывод: «По нашему мнению, осуществление такой замены даже на короткий период времени невозможно, поскольку тип общества устанавливается не каким-либо декретом или радикальной рефор-

мой, а объективными причинами» [268, с. 407]. К таким причинам (основаниям) Н. М. Чуринов относит следующие моменты:

- естественно-исторический процесс для своего движения и развития предполагает определенный источник. По-видимому, данным источником является его противоречивость, его диалектика. В таком случае естественно-исторический процесс должен измеряться отношениями совершенства, поскольку, по Аристотелю, противоречие является олицетворением совершенства;
- естественно-исторический процесс всегда представлен сознательной деятельностью людей, ставящих перед собой те или иные цели, задачи созидания или разрушения. Каждый человек, социум преследует свои интересы, исповедует ту или иную систему ценностей, вступает в те или иные отношения с другими людьми, оставляя за собой избрание степени свободы. При этом они произвольно формулируют определенные правила игры, правила поведения, общения, управления и т. д.; формулируют системы права, тем самым сознательно ограничивая пределы своей свободы;

В различных исторических условиях, климатических зонах, географических положениях, геополитических ситуациях, реальных природных комплексах, соотношениях политических сил, коллизиях религиозных амбиций, социальной структуры, сфер общественной жизни и т. д. по своей социальной значимости доминируют или отношения совершенства, гармонии и красоты, или отношения свободы, свободы воли;

- такого рода социальные доминанты в указанных исторических условиях становятся решающими для типа общества, когда в одном случае руководящим принципом, определяющим жизнеспособность общества, оказывается принцип совершенства, а в другом случае — принцип свободы;
- в тех исторических условиях, когда доминантным принципом общества оказывается принцип свободы, принципом вырожденности этого общества является принцип совершенства. И, наоборот, когда доминантным принципом становится принцип

совершенства, принципом вырожденности общества оказывается принцип свободы [268, с. 407–408].

После справедливой критики идеи А. А. Ивина о возможности замены обществ, а также методологии их абсолютного противопоставления друг другу, Н. М. Чуринов пишет: «Как бы не порочили друг друга идеологи коллективизма и индивидуализма, два типа общества (коллективистский и индивидуалистический) исторически доказали свою жизнеспособность, и с этим фактом необходимо считаться. Однако, каждый тип общества может находиться в том или ином состоянии (норма, пассионарное или вырожденное состояние) в зависимости от особенностей исторической эпохи. Анализ типов общества продолжается...» [268, с. 408].

Продолжается анализ и взаимоотношений между различными типами обществ и государством. Так, в специальном докладе Института общественного проектирования (В. Фадеев и др.) в порядке предмета для «широкого» обсуждения заявлено: «Тезис о необходимости дальнейшей демократизации социальной жизни в нашей стране и ее не медленности — это «слишком упрощенный тезис» и проведение реальной политики с опорой на него приведет к чрезвычайным негативным последствиям, и очень скоро». Хотя далее авторы доклада признают, что «дальнейшая демократизация социальной жизни в России, безусловно, необходима». Вроде бы — противоречие. Однако авторы доклада предлагают различать два типа демократизации: постепенно осуществляемую, управляемую (сверху) демократизацию и «немедленную», быструю, «неуправляемую». В качестве аргумента они ссылаются на известного западного «исторического социолога» Ч. Тилли и разработанную им двухфакторную модель, характеризующую зависимость между дееспособностью государства и уровнем развития демократии. Рассматривая исторические траектории развития разных стран в системе двух выше указанных координат, Ч. Тилли обнаружил, что государства бывают сильными, средними и слабыми. Весь смысл его рассуждений состоит в том, что *успешное развитие демократии может быть лишь при сильном государстве*. Отсюда следовал вывод о том, что сперва государство должно стать сильным и только после этого можно осуществлять демократизацию социальной жизни.

Авторы доклада, так же как и сам Ч. Тилли, не дали четкого определения «сильного государства». Они так же, как и сам Ч. Тилли, не объяснили, почему только при сильном государстве возможно успешное развитие демократии. С сожалением авторы доклада пишут о том, что «в последние десятилетия все возрастающее число режимов переходят к демократии по траектории слабых государств». И далее: «По сравнению и сильными и средними государствами в слабых государствах часто возникают конфликты, причем с применением насилия, и само государство принимает в них ограниченное участие».

При этом авторы доклада утверждают, что «Россия — объективно сильное государство». Но если это так, то немедленная демократизация социальной жизни, против которой они вроде бы высказываются, вполне логична. А если это не так, то вывод о «сильном российском государстве» — блеф.

Российское государство на протяжении своей многовековой истории было разным. Оно в разные периоды времени то усиливалось, то слабело. И Смутное время начала XVII века в этом смысле не исключение, как полагают авторы доклада. Достаточно вспомнить эпоху монголо-татарского ига, время крушение монархии, начало правления большевиков, горбачевскую перестройку, «лихие девяностые» годы XX века. Все это было время слабого государства. Именно поэтому государство в конкретно-исторической своей форме и разрушалось, гибло. Погибла монархия, канул в историю Советский режим и СССР, под вопросом судьба самой России. Критерием силы государства является его дееспособность, его способность к существованию.

Что происходит сегодня? Является ли современное российское государство «сильным»? Очень хотелось бы дать утвердительный ответ, поскольку тем самым можно было бы рассуждать о настоятельности дальнейшей демократизации в обществе. Но разве «изъеденное раковой опухолью коррупции» [221] современное государство можно считать сильным?

Представители Института общественного проектирования утверждают, что «демократизация — это сложный, тонкий и долгий процесс. Он должен вестись как череда ответов на реальные вызовы, через постоянное переформулирование повестки дня, через привлече-

ние к содержательным общественно-политическим консультациям все новых общественных групп, одновременно изолируя и устраняя теневые центры силы».

Сведение демократизации к дебатам, консультациям наивно. «Бархатные революции» в Грузии и Украине, а также события в Киргизии, Тунисе, Египте, Ливии, Сирии показали, что одними консультациями общество не обходится. Следовательно, такое понимание сути демократии носит антигосударственную направленность и вредно для укрепления дееспособности государства. Кстати, такое «консультационное» толкование смысла демократии противоречит и ссылке авторов доклада на мнение Ч. Тилли, который сперва «так» определил демократию, а спустя пару страниц — «эдак». Он заявил: «Сугубо теоретически, по ходу развития сильного государства политическая борьба идет главным образом за контроль над инструментами государственной власти, а не сосредотачивается на дискуссиях по отдельным вопросам». Начал, как говорят, «за упокой», но хоть закончил «за здравие».

Нельзя не расценить как фальсификацию исторических фактов утверждение о том, что «исходная точка 1985 года, приход к власти М. С. Горбачева, характеризуется *высоким* уровнем дееспособности государства и очень слабым развитием демократии». Авторы доклада, видимо, забыли, что смертельно больной Ю. В. Андропов и еще более больной К. У. Черненко вообще были недееспособны и большую часть своего краткосрочного пребывания у власти провели в больнице. Авторы доклада так же, по всей видимости, забыли о том, что в регионах огромной страны полным ходом шел распад единой державы. Вместо власти союзного центра на местах появлялись новые центры силы: кланы, местная номенклатура, плутократия. Да и в самой Москве происходили убийства работников КГБ в метро и на улицах, крепла круговая преступная порука в рядах столичной милиции и т. д. Ничего себе, «высокий уровень дееспособности»!

Аморфные представления о сущности «сильного» государства связаны у авторов доклада с двумя основными позициями: 1) «сильное государство в любом случае остается главным, доминирующим субъектом общественно-политической системы», оно активно при-

существует и в экономике; 2) сильное государство оказывается не всегда эффективным (это, по мнению авторов доклада, разные вещи), но «именно сильное государство увеличивает наши шансы на достижение эффективной демократии», «необходимо связывать государство, его силу, дееспособность с эффективностью демократии». Тут уж совсем теряется логика авторов доклада. О первом тезисе мы уже писали выше, когда рассматривали аналогичную идею А. А. Ивина. Сейчас обратим внимание на другое обстоятельство. Если «эффективная демократия» определяет силу государства, то как же можно волноваться по поводу «немедленной демократизации»? А если только «сильное» государство «увеличивает наши шансы» на развитие демократии, а оно (это государство) у нас, по определению авторов доклада, всегда было и есть «объективно сильное», то зачем же мешать дальнейшей демократизации социальной жизни общества? Пойди, догадайся.

Ответ, однако, нашелся у авторов доклада сам собой: российское государство «сильное», но не настолько, насколько хотелось бы. «Развиваться по пути сильного государства и быть сильным государством — не одно и то же». А тогда зачем, собственно, развиваться по пути сильного государства, если такое развитие может привести к ослаблению государственности?

Весь пафос доклада состоит в том, чтобы показать мудрость политического руководства страны. «Рост дееспособности государства в период, когда Владимир Путин был президентом, представляется очевидным», — утверждают авторы доклада. Но далее они признают, что, несмотря на все усилия нового президента, «уровень дееспособности государства и в 2008 году (окончание президентских полномочий В. Путина) и сейчас находится ниже советского уровня тридцатилетней давности». Так когда же московские коллеги изрекают истину? И зачем уж *так* «хвалить» руководство? Разве современное государство находится в стадии самораспада, как СССР в конце 80-х годов XX века? Нет, конечно. Значит, вывод неверный. Но почему делается именно *такой* вывод? Прежде всего, потому, что авторы доклада исходят из совершенно неверных теоретико-методологических предпосылок в своем анализе. Основой их выводов является так на-

зываемая *теория катастроф*, согласно которой «Россия все еще находится в зоне, где возможны негативные качественные изменения». Но такая *возможность* существует в любой стране мира! Там землетрясение разрушит все Гаити, тут наводнения — половину Бразилии. Что же теперь все объяснять с точки с позиции теории катастроф?

Под впечатлением от этой теории авторы доклада пришли к удивительному выводу: «Наша экономика может дать более или менее достойную жизнь только 30 миллионам человек, остальные — лишние». Дальше, как говорится, уже некуда. Дальше остается только освободить новой российской элите «жизненное пространство». Вот ведь как!

А вот еще один тезис: «Экономика России не обладает достаточной мощностью, чтобы решать новые политические задачи. Необходим переход к политике *развития производительных сил*». Как будто об этом не говорили, не пытались этого делать предшественники! Только авторы доклада догадались, наконец!

Однако, производительные силы — это еще 110 миллионов наших сограждан, которых авторы доклада посчитали «*лишними*». Ну и как тогда они собираются развивать эти самые производительные силы? Кулуарными обсуждениями вопроса за чашечкой кофе?

Нельзя не отметить и отдельные позитивные положения доклада.

*Первое* положение касается повышения ответственности конкретных политических партий за свои программные обещания и результаты деятельности своих представителей. Правда, авторы доклада ведут речь о региональном уровне, а не о том, чтобы на федеральном уровне была демонтирована монополия «Единой России»: «При этом доминирование ЕР было бы сохранено», — подчеркивают они.

*Второе* положение касается нормы накопления, поскольку «политика модернизации производительных сил при сегодняшней норме накопления в российской экономике в 18–20% невозможна». Правда, авторы доклада не говорят о том, нужно ли эту норму повышать или ее следует снижать, они предлагают активнее осуществлять «иностранные заимствования», залезать в долги, полагая, что сегодня это уже не так страшно, как в 90-е годы XX века. А это — весьма спорные вещи.

*Третье* положение касается использования гражданской активности, развития гражданского общества. Но и здесь авторы полагают, что «институты гражданского общества могут чего-то требовать, просить, проводить экспертизу, но они всегда имеют узкие интересы, которые пытаются реализовать в существующей парадигме». То есть институты гражданского общества не должны выступать как субъекты политической борьбы. Это, в общем-то, тривиальный феномен сведения политической борьбы к экономическим требованиям.

Таким образом, в докладе не сказано самое главное. Непонятно, почему авторы рассматривают демократию как оппозицию государству и угрозу государственности? Почему они игнорируют проблему социализации? А такой вывод напрашивается сам собой. Непонятно, почему авторы доклада противопоставили дееспособность государства и демократизацию социальной жизни общества, а не связали ее с уровнем и качеством образования. Ведь социальная и профессиональная компетентность, мораль и нравственность подавляющей части российского чиновничества, составляющего основу современного государства, находится «ниже плинтуса». Когда-то большевики строили свое «сильное» государство, проводили «культурную революцию» и ликвидировали безграмотность. При этом они понимали, что «кадры решают все». А какие будут кадры — таким будет и само государство.

Известно, что и раньше руководство страны занималось модернизацией. Если говорить об экономике, «то хрущевские попытки оживить экономику путем внедрения рыночных форм хозяйствования потихоньку загасли (...) Командно-административный социализм смог просуществовать только в рамках одного технологического цикла кондратьевского типа. Можно сказать, что кондратьевская волна «накрыла» социализм» [242, с. 68]. Если не развивать демократию, если пытаться управлять ею в интересах государственного чиновничества, если не провести немедленную и срочную деbüroкратизацию государственного аппарата и не создать в масштабах всей страны систему делегирования полномочий, не усилить системы местного самоуправления, ничего путного из новой задумки о модернизации не получится, по определению. Высока вероятность того, что но-

вая кондратьевская волна «накрое» и нынешний общественно-политический строй, как его не называй.

Все разговоры о модернизации и инновационном развитии останутся разговорами, если немедленно не будут существенно повышены уровень и качество образования наших граждан, не будут созданы механизмы борьбы с бюрократизацией системы образования, не будут ликвидированы «научные политбюро» в различных сегментах российской науки. Духовная социализация не терпит всего этого, она либо есть, либо ее нет. И если граждане России не верят своему государству, не хотят его усиления и укрепления, государство не может быть сильным и крепким по определению. Любые тоталитарные режимы, которые кажутся и сильными, и крепкими, как показала история, рушатся как карточные домики в одночасье. И не потому, что якобы действует чья-то рука. А потому что духовная социализация и свойственная ей духовная любовь — патриотизм, перестали сдерживать прежние скрепы, оказались элиминированными.

Только сами граждане российского государства формируют и определяют его силу, а не наоборот. И не надо «наводить тень на плетень» разговорами о том, что *сначала* нужно построить «сильное» государство, а *потом* развивать демократию, думать о социализации, об образовании, о любви и прочих прекрасных вещах. Это глубокое заблуждение, если не сказать больше. И оно свидетельствует только о том, что самые энергичные сторонники этого заблуждения «страшно далеки» и от народа, и от реальности.

Духовная социализация — это не просто единение людей между собой на почве единых духовных ценностей. Это еще и их единение со своим государством, т. е. реальная, а не какая-то «управляемая» или «представительная» или еще какая-то демократия. Русская демократия — это не демократия индивидов, не свобода от совести и нравственности, а *соборная демократия*, т. е. народовластие, основанное на высших проявлениях духовности. Высшее проявление соборного начала как раз и состоит в созидании именно *своего* государства. «Государство в его духовной сущности есть не что иное, как *родина, оформленная и объединенная публичным правом*, или иначе: *множество людей, связанных общностью духовной судьбы*, и сло-

жившихся в единство на почве *духовной культуры и правосознания*» [66, с. 273].

Если утрачивается духовное единство, то само государство утрачивает свою духовную сущность. Но и народ, лишенный своей государственности, становится ущербным. «Только если русский народ будет охвачен духом истинной государственности и будет отстаивать ее смело в борьбе со всеми ее противниками, только тогда, на основе живых традиций прошлого и драгоценных приобретений живущих и грядущих поколений, будет создана Великая Россия» [162, с. 63].

Но следует особо подчеркнуть, что подлинно соборная демократия как свобода духа и веры, как державная самостоятельность души, как право самому определять себе Бога — это власть человека над своим метафизическим бытием. «Тем, как человек рисует себе Бога, какими свойствами Его наделяет, определяется вся структура его души — не только направление его философии, что подчеркнуто Киреевским, но и его нравственность, его шкала ценностей, его жизненные установки» [223, с. 9]. Вне соборности, вне духовного окормления своего существования, своей повседневной жизни у человека нет будущего. Он оказывается захваченным иными силами, вихрями иного (плотского) свойства. И стихийная игра этих сил превращает человека из субъекта, обладающего продуктивно-творческими потенциями и свойствами, в жалкий объект, «плывущий по течению» до той поры, пока могила не примет его. Соборование покойника также есть проявление соборности, оно есть форма духовного и одновременно коллективного прощания с ним и печаль о суетности его жизни.

Люди действительно воспроизводят не только материальные ценности, но и свое общение и свои общественные отношения. Их воспроизводство может осуществляться как на духовной основе (соборность), так и на бездуховной основе (нигилизм). Идеальные продукты такого воспроизводства могут быть самыми разными. Но самым главным является воспроизводство людьми своей *духовной общности*, своей соборности, потому что вне ее и без нее духовная смерть может наступить уже при жизни отдельного человека. Тогда как при воспроизводстве духовной общности прекращение бренного существования

не означает подлинной смерти, поскольку духовная общность сохраняется и после ухода человека в иной мир. В памяти людской, в сердцах родных и близких, в благодарности их живет некая частица нашего духа, которая светит ушедшей душе и свидетельствует за нее и беспокоится о ней. Поэтому-то для каждой личности так важны сами символы духовной общности, символы своего духовного единения (государство, язык, культура и т.д.), поскольку именно они придают полноту самой жизни во всем богатстве человеческой субъектности — чувств, мыслей, солидарности, социокультурной идентичности. Поэтому соборность представляется нам идущей из глубокой древности формой духовного воспроизводства личности, ее духовной социализации.

Эта форма духовного воспроизводства личности имеет свои правила и принципы. «Соборность требует от нас целостного знания... и отзывчивости... Соборность культуры обязывает соблюдать принцип иерархичности, блюсти приоритет духовной культуры над другими проявлениями и видами культуры... Соборное сознание не есть сознание «муравьино-коллективное», в котором растворяется «я» и гаснет всякое личное дарование. Как раз наоборот, именно соборность призвана актуализировать и преобразовать личное сознание, превратив его в церковное сознание всеединства, солидарности и любви» [7, с. 109, 111].

Рассматривая идею соборности как русскую идею, патриарх Алексий II отмечал, что «сущность соборности заключена не во внешней форме собрания, общины или коллектива, а во внутреннем духовном единении, в союзе солидарности и любви» [7, с. 110]. Религиозная соборность представляет собой всеединство, а церковное единение — католическую (вселенскую) церковь. Но необходимо признать, что и вне церковной организации существует соборность — духовное единение людей. Будет ли такое внецерковное единение эффективным или оно потребует в дальнейшем воцерковления человека — вопрос до сих пор открытый и дискутируемый. Но абсолютные духовные ценности потому и являются абсолютными, что они одухотворяют человека не только на церковной службе или во время поста, но и в труде, в творчестве и т.д. «Соборность обязывает нас не только

относиться с участием друг к другу, с бережной заботой печься о благе Матери-Церкви, но и не забывать о своей личной ответственности за судьбу Отечества, за все вопиющие к небу дела беззакония и нечестия, вражды и ненависти... Ведь соборность — это единство личности и народа, когда один за всех и все за одного» [7, с. 111].

На этих абсолютных духовных основаниях соборность действительно становится началом всеобщей духовной социализации каждой отдельно взятой личности.

\* \* \*

1. Соборность представляет собой особый тип коллективизма, обусловленный высшими ценностными бытия, абсолютными ценностями духовной культуры. Преимущественно религиозная ее интерпретация отталкивается от призыва Христа, собравшего верующих для восприятия нового духовного учения. Однако, в социальной практике соборность давно вышла за узкие границы церковных догматов и превратилась в некую универсальную форму духовной социализации людей, духовного воспроизводства человека.

2. В основе соборности как явления социальной жизни человека лежит не только религиозная, но и светская духовность. Синтез обеих форм духовности, вместо противоборства между ними, создает тот наилучший ансамбль условий, при котором формируется действительно полноценная (целостная) личность. Существующий тип духовной культуры задает параметры целостности человека, которая в свою очередь проявляется через деятельность, через творчество.

3. Социальное творчество как созидание в принципе отличается от инновационной практики, которая не создает совершенного, хотя и конструирует нечто новое. Но именно духовная социализация людей, заложенная в основу их социальной практики, позволяет обнаружить абсолютные основания добра и актуализировать их. Иначе говоря, соборное начало как форма духовного единения людей выступает предикатом подлинного социального творчества.

4. Соборность представляет собой устремленность человеческой души к абсолютным, совершенным, предельным ценностным основаниям бытия. Поэтому соборность может быть определена как форма

духовной самоорганизации личности, ее культурной самоидентификации. Но, в отличие от других форм духовной социализации (демократический централизм, социальное партнерство, артельно-общинное хозяйствование, коммунальная практика и т. д.) соборность представляет собой специфическую форму духовной социализации, которая основывается на идее всеединства. Такая идеал-реалистская интерпретация смысла соборности позволяет понять само это явление в его исторической цельности и культурной определенности как явление именно русской жизни и русской культуры.

## Совестливый акт как способ духовной социализации личности

*Дух дышит, где хочет, и голос его  
слышишь, а не знаешь, откуда приходит  
и куда уходит*  
Инн.3:8

*Совесть — это память общества,  
усвоенная отдельным лицом*  
Л. Н. Толстой

Все-таки в России литература — это больше, чем эпистолярный жанр, а писатель — больше чем писатель. Да и «поэт в России больше, чем поэт». Что бы по этому поводу не писал В. В. Розанов, с крайним пренебрежением относившийся к русской литературе, именно в ней нашли свое отражение самые глубинные пласты народной жизни и народной мудрости. В, казалось бы, совершенно простой ситуации русский писатель обнаруживает такие грани, что иной философ диву дается: как же это он сам, «специалист по мышлению» не увидел их.

Вот и С. С. Аверинцев как-то объяснил суть вопроса о совести: «Кто говорит о морали, берет на себя страшный риск, что его рацеи перекроют своей толщей дыхательные пути, по которым только и может дойти до наших душ воздух. Заболтать вопросы совести, превра-

тить их в «темы» — что может быть страшнее?» [5, с. 370]. И далее, рассуждая о соотношении понятий «этика», «мораль», «нравственность», он отметил: «Я бы сказал так: совесть — не от ума, она глубже ума, глубже всего, что есть в человеке, но для того, чтобы сделать из окликанья совести правильные практические выводы, нужен ум. Мораль и должна быть посредницей между совестью и умом. Совесть — глубина, ум — свет; мораль нужна, чтобы свет просиял в глубину» [5, с. 370].

И действительно, *совесть* — одна из наиболее очевидных и, вместе с тем, наиболее таинственных сил души, которая во многом определяет наше существование, а в еще большей степени — наше подлинное и полноценное бытие. Есть различные чувства, которые мы воспринимаем как неизбежные и непрменные атрибуты нашего «я». Есть же некие высшие силы, которые живут не только в нашем «я», но и в самой природе. Совесть — из их числа. Совесть присуща человеку «от природы», но как она попала в человеческую душу — вопрос до сих пор открытый. И. А. Ильин, посвятивший осмыслению совести много места в своей работе «Философия религиозного опыта», полагал, что «совесть есть один и чудеснейших даров Божиих, полученный нами от Него» [66, с. 152]. Однако «божественное происхождение» совести — не единственное объяснение ее природы. Есть и другое объяснение, связанное с социальной сущностью человека. В качестве социального существа, индивид вынужден соотносить свои действия с интересами окружающих его людей и осуществлять самоконтроль. В связи с этим «совесть являет собой способность личности осуществлять моральный самоконтроль, самостоятельно ставить перед собой нравственно санкционированные цели и осуществлять самооценку совершаемых поступков, испытывать чувство личной ответственности за свои действия. Другими словами, совесть — это осознание личностью своего долга и ответственности перед обществом» [156, с. 666].

Но почему только перед обществом? А перед самим собой? А перед своей семьей? Обратимся снова к С. С. Аверинцеву, который, комментируя «раскрепощение сознания» и попытки ассоциировать свободу и «свободную любовь» в современном российском обществе,

отметил: «История свидетельствует против такого сближения идей. У самых истоков европейской традиции вольнолюбия — легенды о том, как римляне свергли власть царей, защищая честь замужней жены, а затем свергли власть децемвиров, защищая честь девственности. На заре нового времени эта традиция была обновлена пуританами... В античном языческом мире были люди, которые пользовались во внеслужебное время и в своем кругу полной «свободой» беспорядочного удовлетворения своих физических импульсов, без обязательств семьи, верности, чести; но эти люди были *рабы*. Свободно-рожденные жили иначе. Ведь это так понятно: целомудрие — культура воли, школа собственного достоинства, школа самоуважения» [5, с. 371]. И тут же он приводит слова другого нашего писателя Вяч. Иванова: «Личности хранитель — стыд».

*Совесть* действительно — *целомудрие души и стыд личности*. И лучше русских писателей ее не определишь. Но стоит разобраться в этих образных определениях глубже. Тем более, что совесть неразрывно связана с духовной любовью, она есть *дитя* этой любви. Без духовной любви какая уж может быть совесть? Совесть предстает перед человеком как *любовная забота* о нем, как сердечная тревога за него, как добрая строгость к нему... Совесть — это действенная, а не сослагательная любовь, это чудо, которым человек одаряется и одаряет. Совесть — это совпадение долга и любви.

И такое *совпадение* — не редкость. Сколько бы ни отрицал это совпадение И. Кант, «любить, как долг велит» — это и есть человеческая совесть. Не любовь из склонности, не похоть или страсть, а спокойное исполнение своего человеческого долга, осуществление своей человеческой сущности.

В рассказе «Офицер и крестьянка» А. П. Платонов так говорит об отношениях крестьянина со своей женой: «Видно, он любил свою жену, или то было чувство еще более надежное и верное, чем любовь; тот тихий покой своего сердца вблизи другого сердца, коих соединяет не страсть, не тоскливое увлечение, но общая жизненная участь, и, покорные ей, они смирились и прильнули друг к другу неразлучно навек». А о жене крестьянина сказано: «Эти ворчащие, бормочущие, озабоченные старые русские крестьянки, народив свой народ,

держат его в строгости и порядке и тем сохраняют его в целостности, так что их постоянное недовольство и рассерженность есть лишь их действующая любовь, своей заботой оберегающая свой род» [123, с. 85, 87].

Нам эти слова А. П. Платонова чем-то напоминает слова из песни В. Высоцкого о парне, который «стонал, но держал». Совесть не позволяет русской женщине бросить все к черту, а парню-альпинисту — своего друга в связке. Да, они могут стонать, бормотать, даже материться... Эстеты найдут здесь большую пищу для укоров, морализирования, упреков. Но не об этом речь. Речь о *совести*, которая оказывается той *духовной силой*, что *соединяет* людей так, что им не грозит никакое социальное одиночество (А. Шопенгауэр), никакое нравственное отчуждение, никакое «одномерное» общество (Г. Маркузе).

То, что происходит с современным российским обществом, в котором мы наблюдаем все «прелести» рыночной экономики и новой «глобальной» морали, свидетельствует об остром дефиците совести.

И, тем не менее, философское осмысление совести еще далеко не завершено. В нем много упущений и изъянов. Их допускают даже выдающиеся исследователи данного феномена. Вот что пишет о совести И. А. Ильин: «Совесть вступает в жизнь как *разряд не утоленной духовной любви*» [66, с. 175]. Автор, видимо, перепутал духовную любовь с другими ее типами. Но духовная любовь не требует утоления, она предполагает полную отдачу. Радость дарения, а не эгоизм присвоения, как выражался еще Аристотель. Все остальное в понимании совести И. А. Ильиным верно: совесть — это «*воля к нравственному совершенству, к действию, достойному Бога и возводящему к нему через уподобление Ему*». Но вот отождествлять совесть с «разрядом не утоленной любви» вряд ли справедливо.

Из чего же исходит И. А. Ильин? Из того, что «совесть есть с чисто психологической точки зрения акт эмоционально-волевой. Это есть как бы глубокий искренний разряд аффекта в эмоцию, и в то же время разряд поддонной волевой силы, приемлющей жизненно-нравственное решение» [66, с. 174]. В этом определении вызывает серьезные возражения попытка философа И. А. Ильина оттолкнуться в понимании совести от сугубо *психологической* ее интерпретации. Пси-

хика не есть сознание — это аксиома. А *совесть* — продукт нашей духовности, свойство нашей души, и в этом смысле, следовательно, атрибут нашего сознания, а не психики как таковой. Больше того, *совесть* — это объективация духа в самом человеке. Человек становится объектом совести как воплощения духа в душе. Наконец, употребление философом «предохранительного» словосочетания «как бы» свидетельствует о метафоричности данных его суждений.

От такой трактовки «природы» совести, какую мы видим у И. А. Ильина, зависит и его *социальное* интерпретирование совести, которую он сопоставляет с долгом. Феномен *долга* трактуется И. А. Ильиным как некое противоречие *духовной любви*, хотя он и указывает, что совесть — это аффект молчаливой духовной любви [66, с. 174]. Но о каком «молчании» можно говорить, когда «звучит голос совести»?

Противопоставляя духовную любовь и совесть, совесть и долг, И. А. Ильин приходит к парадоксальному выводу: «Надо помнить, что самое «чувство» долга и самая «идея» долга — не появляются только тогда, когда живое хотение человека *не сливается* с содержанием долга, противопоставляет себя ему и настаивает на своем. Идея долга выражает такое положение дел: «я *должен* совершить нежеланное», а «хотел бы совершить *недолжное*». Именно в силу этого «долг» становится «проклятым долгом», а «обязанность» испытывается как тягостная обязанность. Но вот человеку доступно некое высшее состояние: когда долг исчезает в *свободном и добром хотении совести*, когда он тонет в *потоке живой любви, текущей из совестного акта*. Тогда долг означает только *остаток практически не победившего совестного зова*» [66, с. 177].

Представляется, что такое объяснение зеркально, т. е. искажено не отражает соотношение любви, совести и долга. Не любовь течет из совестного акта, а совестный акт вытекает из любви. А долг вовсе не есть «остаток не победившего совестного зова», он является *любовью оформленной совестью*. Известно, что совесть — строгий судья. Но долг — это голос духовной (или в терминологии И. А. Ильина, «живой») любви. Иначе говоря, долг есть добрая совесть, сердечная совесть, совесть самой любви. А рассуждения об «укорах»

совести или ее «упреках» подтверждают, а не опровергают мысль о том, что любви надо учиться, ей необходимо соответствовать, ее надо понимать и не путать со страстями или хотениями, волениями или склонностями.

Это обстоятельство снова возвращает нас к проблеме соотношения любви и совести. Категоричное заявление И. Канта о том, что «мы любим то, что приносит нам выгоду» [74, с. 299] — вот как нам представляется изначальная интенция европейского лютеранства. Потом будут М. Вебер с его протестантской этикой, В. Зомбарт с его этическим прагматизмом и многие другие «рационализаторы» любви. Уж они-то постараются внушить всем нам, что любить можно только то, что выгодно, полезно, а любить бескорыстно никак нельзя. Представляется правомерным предположить, что И. А. Ильин, находившийся долгие годы в эмиграции, все-таки отдал дань такому прагматизму.

Тем не менее он признает имманентность долга и совести, когда рассуждает о том, что необходимо прислушиваться к «укорам» совести и поступать согласно им: «Тогда и долг утонет в стихии совести; и если появится, то уже не как «проклятый», а как желанный и благодатный» [66, с. 178].

Однако, в контексте предмета нашего исследования нас интересуют в первую очередь не этический, а социально-философский аспект совести. Можно ли рассматривать совесть как непременный и системный признак человеческого поведения, его социальную характеристику? Поведение как таковое характеризует человека на протяжении всей его жизни. Человек не может никак себя не вести точно так же, как он не может не дышать или не принимать пищу. Даже самые короткие перерывы (интервалы) в этом чреватые для него. Означает ли это, что и совесть сопутствует поведению человека всегда, постоянно и во всем? Нужна ли, например, совесть при приеме пищи, при отходе ко сну или пробуждении, или это особые сферы человеческого поведения, в которых совесть не актуальна?

На сей счет имеются различные суждения. Например, А. А. Рубенис пишет: «Совесть ведь не машина, ее нельзя постоянно, непрерывно (в «многосменке») эксплуатировать. Она ведь от этого отупляется,

теряет свою бдительность. Износившуюся совесть, в отличие от технического устройства, заменить нельзя... Совесть не должна спать. Но ее бодрствующее состояние не таково, чтобы на нее свалили ответственность за всякое принятое решение, поступок. Диктатура совести все равно, что диктатура политической власти... Диктат совести тягостнее рабства по принуждению (последнее хоть душу не затрагивает, лишь тело)» [133, с. 43]. Вот ведь что предлагает литовский философ: чтобы совесть не изнашивалась, ее необходимо выключать, подобно рубильнику, и беречь, подобно электроэнергии. А то, что при таких «веерных отключениях» наше социальное поведение *по определению* окажется бессовестным, его мало волнует. Что это, как не технологизированный вариант протаскивания в нашу мораль новых образцов пошлого прагматизма на «заданную тему»? Тогда можно было бы в целях все той же пошлой экономии предложить сдирать с человека кожу, пока он находится у себя дома, с тем, чтобы сберечь ее на более длительный срок. Только понравится ли такой совет человеку, с которого эту самую кожу содрали?

Поэтому, конечно же, прав был И. А. Ильин, когда писал: «Совесть есть начало не механическое, а *органическое*, не уравнивающее, а *распределяющее*, не мертвящее, а *творческое*, не рассудочное, а *любовно-художественное*» [66, с. 179–180].

Предложения по «сбережению» совести сугубо антисоциальны. Рассуждая о необходимости постоянно поступать по совести, В. Ф. Эрн когда-то писал: «Если я, положим, могу помочь двум или трем нищим и в то же время знаю, что тяжелые условия ... обрекают на нужду и голод сотни, тысячи, десятки тысяч людей, — то, конечно, если я хоть сколько-нибудь добросовестный человек, случайная и недостаточная помощь двум или трем людям не может заслонить передо мной горе и слезы сотен и тысяч. Горе и слезы остаются вполне самостоятельным вопросом, и вопрос этот, поставленный рядом с маленьким вопросом филантропии, только обнаруживает свои громадные и мучительные размеры» [203, с. 210].

Однако, не следует представлять совесть как некий дамоклов меч, висящий над человеком. При таком репрессивном контексте ее понижения совесть превращается в некую угрозу, от которой человек же-

ляет спрятаться, избавиться. Он и изгоняет совесть из своей души, полагая, что она — его судья и палач. Суд совести — это лишь одно из ее проявлений. Да, этот суд может быть страшным. Ф. М. Достоевский так описал суд совести: «Вот, например, человек образованный, с развитой совестью, с сознанием, сердцем. Одна боль собственного его сердца, прежде всяких наказаний, убьет его своими муками. Он сам себя осудит за свое преступление беспощаднее, безжалостнее самого грозного закона» [55, с. 53–54].

И все-таки, совесть — это не столько и не только *судья*, сколько *проводник* человека по жизненному его пути. Главная ее задача — сохранить человека как человека, его живую и полноценную душу. Иначе может случиться непоправимое и неизлечимое: душевная болезнь. Душевнобольных современная медицина и психология еще не вылечивали. Да и как можно восстановить душу, если не человек — ее творец, ее создатель? Тайна души — это совесть. Поэтому так опасно играть с ней в прятки, так опасно вступать с нею в сделку. Пример Мефистофеля, гибнущего за презренный металл, — хорошая иллюстрация того, к чему может привести продажа души дьяволу.

Отсутствие совести в социальном поведении индивида превращает самого индивида в объект для презрения. Рассуждая об уважении и презрении, И. Кант признавал, что «презрение невыносимо. Предмет презрения — это всегда предмет всеобщего презрения. Оно лишает нас ценности в глазах других и отнимает у нас сознание собственной ценности» [74, с. 299].

Поэтому-то и пекутся люди, утратившие совесть, о том, чтобы свои псевдоидеалы и псевдоценности навязать другим, а через это навязывание внушить им и уважение к себе. Начинается манипуляция нашим сознанием. Иначе как объяснить «законность» баснословных богатств «новых русских»? Как объяснить тот факт, что духовность, культура, образование в современных условиях оказались девальвированы? Как объяснить, что вещизм и культ денег стали едва ли не символом веры? Пытаясь оправдаться в глазах общества и самоутвердиться, некоторые нувориши упрекают своих оппонентов в элементарной зависти. Но дело, конечно, не в зависти, поскольку она сама по себе всегда бессмысленна (от нее богаче или более здоровым

не станешь), а в совести, которая апеллирует к справедливости, к праведности, к чести и достоинству человека.

Для иллюстрации данного тезиса обратимся к В. В. Розанову, который еще в 1911 г. писал: «В России вся собственность выросла из «выпросил» или «подарил», или кого-нибудь «обобрал». Труда в собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается» [131, с. 41]. Эти слова во многом справедливы и сегодня.

Отсутствие совести в поведении разобщает общество и способствует деградации духовности. То же самое происходит и с конкретной личностью. Поэтому для успешной духовной социализации человека столь важен *совестливый акт*. Совестливый акт — это действие (поступок) по совести, в соответствии с требованиями совести. Следовательно, совесть выполняет важную *регулятивную* функцию в социальном поведении личности, в системе социального взаимодействия между людьми.

Да, по своему *содержанию* совесть — этическое явление, данное нам свыше. Но и от природы, поскольку она вызревала и закалялась в нашем теле, в нашем сердце и в нашем мозге. Иной «прописки» у нее нет. Поэтому совесть лишь по своей природе таинственна, но по своему содержанию не только конкретно исторична, но *всегда* возвышенна. Возвышенна она по отношению к нашей сфере вождлений, страстей, эмоций и даже чувств. Совесть — это не чувство и не просто чувство (нечто, оформленное как чувство). Совесть — это духовно-нравственный *побудитель*, обращенный, подобно солнцу, во все стороны нашей души. Так, солнце греет и светит всем планетам, независимо от их удаленности и положения от него. И совесть есть некое светило, некий побудитель, исходящий из духовной любви (поэтому мы и говорим о ней после размышлений о духовной любви). Совесть, однако, вполне социальна. Именно поэтому мы и рассматриваем ее в социально-философском аспекте. Для иллюстрации нашего подхода обратимся сначала к биологической (физиологической) стороне нашей жизни. Так, большинство из нас по утрам чистит зубы. Зачем? Физиология и биология здесь конечно играют свою роль. Но не только и не столько они. Чистить зубы человек начал давно, но не *отбеливающей* пастой, рекламируемой СМИ, а сначала травинками (их сте-

бельками), затем специальными зубочистками и только после этого — травами и специальными составами против гниения. Но сегодня мы наши зубы *отбеливаем*. При чем же тут совесть? Дело в том, что мы сегодня чистим нашим зубы *не только* для себя и *не столько* для себя (огромные периоды в истории люди вообще этим даже не занимались, но у них не было для этого и внешнего мотива, побудителя). Мы занимаемся этим *для* и *ради* окружающих. Чтобы полость нашего рта не пахла дурно, не раздражала окружающих и позволяла нам более тесно и продуктивно общаться с ними, человек придумал зубную пасту. Что было в основе этого изобретения? Совесть, т. е. некая мыслимая человеком установка, которая заставила человека думать не только о себе, но и о других. *Социальный побудитель*, который подтолкнул нас к конкретному действию.

Но ведь точно так же обстояло дело и во многих других вопросах. Мы придумывали новые прически, но не для собственной забавы и заботы (женщины знают, какой это труд, и какое необходимо терпение для такого «удовольствия»), а для того, чтобы нравиться другим. Себя-то и то, что оказывалось у нас на голове, мы могли увидеть только в зеркало, а оно вплоть до средневековья (в своем классическом варианте, а не в виде отполированных металлических эрзацев) вообще отсутствовало, а затем еще долгие столетия было предметом роскоши. Поэтому-то столь доверительным было наше отношение к нашему зеркальному изображению. А. С. Пушкин совершенно точно проиллюстрировал это в своей поэме в словах «*свет мой, зеркальце, скажи...*». Но у кого из миллионов русских крестьянок в заброшенных деревнях была такая возможность — смотреться в зеркальце? Поэтому именно незатейливая коса стала универсальной формой приборки волос, а платок — всеобщей формой их сохранения. И русская православная традиция покрытия головы исходит, как мы убеждены, из исторического и вполне социального опыта жизни народа, а не от выдумок различных кутюрье. Пропасть между идеями *от-кутюрь* и *пра-департе* всегда будет сохраняться именно потому, что в одном случае источником «вдохновения» служат *аффект* и *эпатаж*, а в другом — *совесть* и только совесть. Именно поэтому так милы и приятны сердцу простого человека незатейливые русские мотивы моды. И не толь-

ко в одежде, но и во многом другом. В самом деле, по большому счету кому нужны были наши *прически*, как не окружающим?

Может показаться, что прическа — лишь частный момент жизни личности. Обратимся к другому физиологическому ее проявлению — отправлению надобности. Почему люди делают это в специальных, обособленных условиях? Стыд заставляет их поступать так, а не иначе. Но ведь стыд — это не что иное, как совесть, оформленная в мотивах скромности, стеснительности, застенчивости. Но не в стыде дело. Когда лишь стыд побуждает человека отправлять свои потребности обособленно, то его можно легко преодолеть. Мера бесстыдства в современном обществе не требует даже комментариев: все — напиказ! Но основная масса людей все-таки стыдится в силу присутствия в их душе совести. Но этот стыд-совесть также вполне *социален*. Обособление в отправлении нужды — это требование не только «изнутри», но и вполне «от себя-внешнее». Человек, если он социальное существо, не может спокойно воспринимать негативную реакцию других людей на отправление своей нужды не только в силу физиологических моментов (запах, вид и т. д.), но и в силу своих социальных свойств (уважение, скромность, чистоплотность и т. д.).

Отсюда возникает сомнение в справедливости тезиса И. А. Ильина о том, что «совестный акт не есть акт интеллекта» [66, с. 164]. Если совесть есть преодоление зла, то почему же здесь интеллект объявляется излишним?

Вообще же у И. А. Ильина имеется много разных определений совести:

- совесть есть именно начало нравственной гениальности в человеке;
- совесть есть живая и цельная воля к совершенству;
- совесть есть основной акт внутреннего самоосвобождения;
- совесть есть живой и могущественный источник справедливости;
- совесть есть то светящееся лоно, из которого исходят, принизывая всю жизнь, лучи качественности, ответственности, свободы, справедливости, предметности, честности и взаимного доверия;

- христианская совесть есть драгоценный и благодатный дар христианского откровения;
- совесть есть состояние нравственной очевидности [66, с. 155–156, 165, 173].

Но, к глубокому нашему удивлению, И.А. Ильин нигде не определяет совесть как определенное состояние человеческого духа (духовности) и как определенный духовный регулятор социального поведения человека.

Мысль наша состоит в том, что развитие человека как *общественного* существа всегда было обусловлено наличием у него *совести*. Обусловленность подразумевает детерминацию, определяющее влияние детерминанта на объект. В нашем случае объектом выступает сама деятельность человека. А детерминантой является объективная необходимость в сочетании, гармонизации, координации и согласовании различных аспектов человеческой деятельности, различных интересов и потребностей разных людей. Даже сам термин «*совесть*» в русской транскрипции означает *свести во единое* некие противоположности, например, наши и чьи-то еще вкусы, предпочтения, интересы. Тем самым, совесть есть некий *способ (средство)* координации, согласования, приведения в соответствие собственных и не-собственных ценностных ориентаций в общее приемлемое состояние. Это и есть *сизигия* — взаимодействие на основе притяжения, признания и осуществления высшей духовности — любви к *ближнему*. Некто *чужой*, который раньше был как бы посторонним, вдруг в какой-то момент становится *ближним, близким, родным* именно под влиянием совести. Она как бы говорит человеку великие истины: не укради, не убий, не отвергни, прими, пойми, сострадай, возлюби ... Пускай религиозные философы и теологи называют этот голос совести откровением, но в действительности это прозрение, которое требует не только духовного, но и интеллектуального труда. Почему? Потому что совесть нужно не только прочувствовать и пережить, но и оформить словом и делом. Ибо, подобно вере, совесть без дел мертва. С такой «мертвой» совестью многие люди сочувствуют и сопереживают друг другу, но ничего не делают, не предпринимают для преодоления зла. Совесть есть, тем самым, конкретное социальное и впол-

не деятельностное, а потому и очевидное, проявление духовной любви. Это проявление духовной любви потому *совестливо*, что оно основано на высших духовных ценностях. А именно — то, что основано на вере, надежде, красоте, истине, чистоте, чести, достоинстве и верности. Оно, это проявление духовной любви, «положено» в душу человека в качестве душевности, доброжелательности, милосердия. Но оно *активно, деятельностно, объективно истинно*. Рассуждения многих современных философов-постмодернистов об «относительности» этих ценностей обыкновенно исходят из феноменологических, герменевтических «оснований». Что это означает? Только то, что исследователи в своих представлениях о совести предпочитают рационалистический и функциональный подходы. Им ближе прагматические, но не социально-онтологические, причинно-следственные, каузальные предикаты.

И, тем не менее, когда перед каждым из нас встает вопрос «любить или не любить?», абсолютное большинство из нас (и с этим не может поспорить даже патологический пессимист) ответит *самому себе* (не *нам* и не *вовне!*): «*да, любить!*». На вопрос «кого?» можно ответить (да и отвечают) *по-разному*: Бога, ребенка, супруга, страну, родителей... И, слава богу, что он есть — этот *совестливый выбор!* Этот выбор обусловлен духом, историей, антропогенезом и т. д. Вероятно, в структуре души нет такого другого «*всеобъятия*», и «*вся человек*» личность остается в одной единственно установленной социально-онтологической и аксиологической плоскости — в плоскости совести. Можно с различных мировоззренческих позиций анализировать ценности и критерии такого совестливого акта — нравственного выбора. Но этот выбор все равно всегда остается за человеком, этот выбор необходимо осуществлять каждому человеку и осуществлять *конкретно*. Когда в известном романе Э. Л. Войнич «Овод» кардинал Монтанелли обратился к своему сыну с просьбой осуществить этот совестливый акт за него («О каком выборе ты говоришь?»), за отца, то Феликс (Овод) отказался: «Я верил в вас как в бога. Но бог — это глиняный идол, которого можно разбить молотком, а вы лгали мне всю жизнь». И что же произошло в результате «отказа совести»? Полный и неповторимый крах. «Вы убили его! И я допустил это, потому что не хотел

вашей смерти. А теперь, когда вы приходите ко мне с лживыми словесиями, я раскаиваюсь в своем безумстве... Стоят ли ваши зачумленные души, чтобы за спасение их было заплачено такой ценой?» *Ценой любви...*

В чем причина трагедии отца? В ложном выборе. Выбор между Богом и сыном, Богом и человеком оказался лишь эфемерным, а вот трагедия — реальной. А все дело в том, что духовная любовь не требует ложного выбора, она объемлет все: и Бога, и человека. И совесть в ней есть лишь подлинный акт проявления такой любви, ее необходимый инструмент. Вне совести нет и не может быть подлинной духовной любви, а значит и успешной духовной социализации человека. Противопоставление духовной любви к человеку — культу Бога — это аберрация не только нашего сознания, но и самой совести.

Неясно, может ли отдельный конкретный индивид любить всех и вся, но без любви он теряет и совесть. Потому что свести воедино святое и обыденное, высшее и пошное, свет и грязь нельзя. А необходимо, ибо из *глины (грязи)* будто бы создан человек и в *прах* он вернется. Но именно тот *миг* — *миг жизни*, а не обещанные сластолюбцами райские кущи — вот *момент истины*, момент совести и высшего счастья. *Счастья в любви.*

Можно представить совесть как некий побудитель, который характеризуется как тонкий, но могучий импульс, сердцевина всех наших духовных сил. «Совестный акт, в отличие от всякого формального закона, имеет в виду *не общее всем людям, а индивидуальное состояние одного человека*; он не уравнивает людей, а зовет каждого отдельного к осуществлению *всего добра, которое ему доступно*, и всей справедливости, которая причитается от него другим людям. Если бы все люди стали жить по совести, то они совсем не начали бы делать «одно и то же», хотя все начали бы действовать в *едином направлении*, ибо совесть несла бы им всем *однородные содержания*» [66, с. 179].

Таким образом, совестливый акт — не просто способ духовной социализации, он есть еще и способ формирования единства в многообразии, свободного развития каждого как условия свободного развития всех. Совесть «*создает в человеке как бы алтарь его жизни*» [66, с. 181]. Она наполняет жизнь высшими смыслами. Вместе с тем, со-

весть придает человеку силу воли, твердость характера, определенность его убеждений. Ибо, по образному выражению И. А. Ильина, совесть есть «тот духовный камень, на котором он может строить» [66, с. 181].

Однако, здесь следует отметить, что человек не рождается совестливым. Совесть есть социальная форма проявления его духовности. Духовное становление личности происходит во времени, в процессе его собственной жизни. Человек, существуя, делает себя тем, чем он является. Он не рождается, например, поваром, но становится таковым, и это не определено его «природой» или чем-то еще. Он свободен «выбирать себя» и делать то, что ему нравится. Но совесть как эманация духа, тем не менее, имплицитно уже присутствует в нем. Как существо духовное, открытое к духовному совершенствованию, индивид открыт и совести. И здесь можно было бы вспомнить известный тезис Ж. П. Сартра о том, что «существование предшествует сущности», но использовать его в модифицированном виде, с точностью до «наоборот»: сущность предшествует существованию. Сущность есть, но актуальное ее существование — это процесс ее реализации, воплощение в *мире*. Подобно кокону, из которого появляется бабочка, которой еще нет, хотя есть кокон, в человеке есть совесть, но сам человек появляется как человек, а не сгусток живой биомассы, только в процессе *самооткрытия*, обнаружения в себе совести. Сущность человека есть его духовная и социальная предметность, но она раскрывается в процессе его существования постепенно, разворачивается в истории его конкретной жизни совершенно определенно и специфично. Подобно тому, как нельзя обнаружить на планете двух людей с одинаковыми отпечатками пальцев или характеристиками радужной оболочки глаза, нельзя представить себе одинаковости в актуализации совести. Но важно еще и то, что «выбирать себя» человек может не только произвольно, при «спящей совести», но и по совести, т. е. в соотношении с идеалами и образами духовной любви, которая наполняет его сердце. Именно поэтому мы полагаем, что человек лишенный духовной любви, высшей способности к ней, как правило, лишен и совести. И тогда его «выбор себя» не определен ничем, он может быть изменен извне, заменен другим выбором и т. д. Но тогда че-

ловек становится лишь объектом, но не субъектом социального действия, и уж тем более, без совести и вне нее, он не является субъектом подлинного социального творчества. Существующие в современной науке метафоричные личностные архетипы «разрушителя» и «созидателя» лишь отражают этот вывод.

\* \* \*

1. Среди различных модальностей духовной любви особое место принадлежит *любви-долгу* и *любви-сизигии*. Кантовское отрицание *любви-долга* рассматривается нами как недооценка совестливого акта как способа духовной социализации и осуществления самой духовной любви. Феномен долга как высшего императива — максимы благодеяния означает объективную и субъективную необходимость для человека иметь свой предмет и объект любви. Именно в этом случае человек обретает почву под ногами, высший смысл жизни, который состоит в переживании, сохранении, продолжении и улучшении самой жизни как таковой.

2. Совесть есть свойство человеческой души, наполненной духовностью. Она есть способность души быть человеческой, т. е. устанавливать соразмерность и сопричастность своей собственной личности — личности другого, своей личности — обществу, себя — человечеству. Свойство быть сопричастным, переживать за другого как за себя, жить со всеми и для всех есть уникальное свойство человека, раскрытие и актуализация которого составляют суть совестливого акта.

3. Совесть как некий побудитель, который характеризуется как тонкий, но могучий импульс, сердцевина всех наших духовных сил. В качестве такого побудителя совесть позволяет человеку переживать и прочувствовать частные и общественные интересы в контексте необходимости их гармонии, ансамбля. Тем самым индивид в качестве субъекта совестливого акта априорно становится участником общего человеческого действия — созидания добра.

4. Противопоставления любви к Богу и любви к человеку как двух модальностей духовной любви глубоко порочно, бессовестно и крайне опасно для личности и общества. Неправильная система нравственных предикат и абсолютизации одной из двух указанных мо-

дальностей приводят личность к обездуховниванию, сумасшествию и полной деградации. Радикальные проявления фанатизма и фетишизма в любви свидетельствуют об отсутствии целостной духовно-душевной организации индивида и неумении им осуществлять собственный совестливый акт.

## Воля к совершенству как предикат духовной социализации личности

*Не всякому духу верить, но испытывайте духов,  
от Бога ли они  
1 Ин. 4:1*

*Великие эпохи нашей жизни наступают  
тогда, когда у нас является мужество  
переименовать наше злое в наше лучшее  
Ф. Ницше*

Совесть как проявление духовного инстинкта и нравственного сознания *должна* быть в человеке. Но *быть актуально*, а не потенциально, работать, а не «спать». Ибо «сон разума рождает чудовищ». Называя совесть и вообще любые проявления духа «миром фикций», «воображаемыми причинами», Ф. Ницше, как известно, пришел к парадоксальному, но совершенно не убедительному выводу о том, что «чистый дух» — чистая глупость». Он утверждал: «Если вычесть нервную систему, чувства, наконец, «смертную оболочку», мы просчитаемся — просчитаемся, да и только!.. [106, с. 29].

Но «просчитался» все-таки сам Ф. Ницше. Ведь тут, как говорится, одно из двух: либо «Бог умер» (тезис Ф. Ницше), но тогда он *был* и возможно его возрождение (воскрешение), либо его никогда *не было*, он — «фикция», созданная извращенным сознанием жрецов, и тогда он и не умирал вовсе. Для Ф. Ницше здесь нет никакой разницы. Он даже не видит того, как сам себе противоречит в своих исходных и заключительных пассажах.

Но разница-то как раз и существует. Она состоит в том, что в одном случае человек утрачивает Бога в своей душе и высший нравственный императив *перестает быть* в ней. В другом же случае, Бога нет, а значит и высшего нравственного императива не может быть вообще, тем более он не может быть духовным регулятором социального поведения индивида. И здесь скорее первый случай, нежели второй, имеет право претендовать на научность. Тем более, что сам же автор признает, что «в нас самих — «переоценка всех ценностей» [106, с. 27]. Только такую переоценку необходимо осуществить сознательно и сознанием, через мышление, она не происходит сама по себе, тут необходима *актуальная или активная воля*.

Вопрос о воле в истории философии всегда был связан с вопросом и духе. Еще Аристотель считал, что наиважнейшей формой практики, самой активности человека как таковой является *созерцательная жизнь*. Такая созерцательная жизнь, по его словам, предполагает активность ума, интеллекта и интуиции. В средние века идею активной воли развивал Фома Аквинский, для которого высшей формой активности являлась *vita contemplative*, посвященная внутреннему созерцанию, обуславливающая внутренний покой души и духовное познание. Различая также *vita active*, активную жизнь, Ф. Аквинский указывал, что лишь жизнь духа является подлинной жизнью (в полном соответствии с религиозной догматикой), а активная жизнь тела — это благо, в той мере, в какой она способствует развитию духовности.

В XX веке Э. Фромм дал следующее определение активности: «В современном языке слово «активность» обычно подразумевает такое поведение субъекта, при котором приложение энергии приводит к зримому результату... *Активность — это целенаправленное поведение, получившее общественное признание и направленное на определенные социально полезные изменения...* Активность — в современном смысле слова относится только к поведению, а не к личности, ведущей себя соответствующим образом» [186, с. 140, 141].

Однако, вызывает сомнения тезис о том, что активность всегда связана с общественным признанием и направлена на социально полезные изменения. Существует и деструктивная активность — агрессия, например. Приведенное определение активности свидетель-

ствует о том, что данное понятие еще требует своей научной разработки.

Если же рассуждать о феномене *воли*, то, на первый взгляд, она всегда *кажется* неким активным проявлением личности в ее поведении. Казалось бы, что пассивная воля — это «сапоги всмятку», не то прилагательное к не тому существительному. Однако, в нашем лексиконе не случайно возникли и существуют такие слова, как «*волнительность*» и «*волеизъявление*». Первое слово связано с *переживанием* субъектом определенных эмоций: тревоги, радости и т.д. Второе слово свидетельствует о некоем *действии*, поступке субъекта: объявлении своего желания, утверждении своей правоты и т.д. Исходный образ, присутствующий в первом слове, — возбуждать. Исходный образ во втором слове — воздействовать. При всей близости смысловых нагрузок, между данными словами присутствует различие: первое слово связано с самим субъектом, его внутренним миром, тогда как второе слово обозначает связь субъекта с внешним миром и его, субъекта, влияние на этот внешний мир.

Следовательно, воля может быть и не актуальной, мыслимой, представляемой, осознаваемой как некая необходимость, но не осуществляемой в поведении. Почему? Да потому, что поведение как таковое в большей мере связано с физиологией и психологией субъекта, тогда как феномен воли — с его душой и духовными состояниями. И здесь есть некое несовпадение, некий разрыв, который и проявляет себя весьма странным образом. И, одновременно, между волей как феноменом духа и физиологией присутствует и определенная взаимосвязь. «В какой бы форме не деградировала воля, ... всякий раз совершается и физиологический регресс, *decadence*» [106, с. 31]. Здесь Ф. Ницше прав: не физиологический регресс определяет упадок воли, а упадок воли — физиологическую деградацию. Иной калека имеет гораздо больше воли, чем вполне нормальный индивид. Поэтому, вопрос состоит в «первичном толчке» (И. Г. Фихте), некоем «скачке мышления» (А. Камю), который эту самую волю бы «включал», подобно тому, как мы включаем рубильник или вставляем ключ зажигания. Здесь речь не идет о нейронах. Психология при физиологической деградации также деградирует. Тогда как дух и духовные про-

явления могут оставаться «свободными». Конечно, прекрасно, когда в «здоровом теле — здоровый дух», но чаще всего (и об этом свидетельствует статистика) в больном или искаленном теле духа оказывается больше, чем в сытом и физиологически вроде бы не ущербном существе. Такая концентрация духа в «несовершенной» телесной оболочке — вопрос отдельный. Нас интересует вопрос о том, как этот дух, который никак нельзя (вслед за Ф. Ницше) называть фикцией, а скорее можно представить как некую высшую энергетику души, *становится* волей. *Флуктуация* отвлеченного духа во вполне эмпирически обнаруживаемую волю происходит через *настройку* нашего сознания и мышления на определенный предмет. Такая *настройка*, подобно радару, улавливает на определенной частоте нашего внутреннего общения с объектом те его сущностные характеристики, которые вызывают в нас отклик, формируют *установку* на определенное действие. Схема «отклик — установка» и представляет, на наш взгляд, наиболее простой механизм формирования воли как таковой. В качестве «предварительной», хотя и не совсем адекватной ее разновидности может служить и известная формула «вызов — ответ» (А. Тойнби). Но далее встает проблема актуализации воли.

Для разрешения этой проблемы Э. Фромм, например, употребил понятия «отчужденной активности» и «неотчужденной активности». «При отчужденной активности, — писал он, — в сущности, не я действую, действие совершается мною под влиянием внешних и внутренних сил. Но сам я отделен от результата своей деятельности. Наилучшим примером отчужденной активности в психиатрии служит активность людей, страдающих неврозами. Невротическая личность по каким-то неведомым побуждениям совершает некоторые действия, помимо собственной воли... Они действуют не по собственной воле, делают не то, что им хочется» [186, с. 142].

Однако, при такой трактовке активности вопрос о самой воле как бы остается за скобками психологического анализа. Если человек действует неосознанно, а его побуждения не ясны, он не ведает, что творит. Воля здесь не причем. И это лишний раз доказывает тезис о том, что воля — это не чисто психический феномен, как полагают многие психиатры, а духовно-социальный феномен, обладающий

собственной предметностью. Под предметностью воли, однако, мы подразумеваем отнюдь не желания субъекта. Воля ровно так же необходима и для того, чтобы делать то, что субъект и не хочет делать. Лечиться, учиться, трудиться, воспитывать детей, помогать ближнему — все это не должно зависеть от нашего хотения и для осуществления всего этого нам необходима вся наша воля. Даже для любви нужна воля, и еще какая! Возлюбить ближнего как самого себя (известный христианский постулат) требует порой такой воли и даже такого мужества, что никакой психиатр не в состоянии это себе даже представить. Ведь для психиатра, отслеживающего логические зависимости между мотивами поступка и его осуществлением, само отсутствие мотивации оказывается непреодолимым препятствием для научного объяснения конкретного феномена. Альтруизм, бескорыстие, подвижничество, служение, героизм и многие другие проявления человеческой природы оказываются вне психологической реконструкции, поскольку они имеют совершенно иную природу — духовность.

И здесь необходимо ответить на вопрос о том, как ее (волю) пробудить, активизировать, раскрыть, как воззвать к ней именно с позиций духовности. Понятно ведь, что далеко не любая установка приводит к актуальному действию. И. А. Ильин на это счет высказался вполне определенно: «Прежде всего, надо отложить всякое *теоретическое умствование*, ибо оно непременно приведет за собою форму мысли, суждения, анализа, синтеза и облечет все это в понятия и слова. Все это не нужно, ибо акт совести *не есть акт словооблеченного мышления*; он не теория, не доктрина, не «максима», не закон и не норма. Не надо ничего выдумывать, не надо размышлять и изобретать. Не надо стремиться к какому-то «всеобщему законодательству». Не надо ничего предвосхищать. Надо ждать некоего эмоционально-волевого толчка» [66, с. 655].

Это чем-то напоминает известные слова: «Любовь нечаянно нагрянет, когда ее совсем не ждешь...». И с этими словами о совести и о том, что она сама «нагрянет» — надо лишь дожидаться некоего толчка (прямо как у И. Г. Фихте), вряд ли можно согласиться безоговорочно. Тем более с тезисом о ненужности «словооблеченного мышления». Ведь мыслим-то мы все-таки с помощью слов, «вначале было Сло-

во, и Слово было Бог». Скорее эти слова отражают искреннее субъективное представление русского философа о *фатальности*, некоей предопределенности и неизбежности волевого акта как такового. Но вспомним персонажа гоголевской поэмы «Мертвые души» Манилова, который всю жизнь только и делал, что чего-то ждал и мечтал о том, как было бы замечательно построить из его поместья прямо до Москвы хрустальный мост. Вспомним Обломова, героя одноименного романа И. А. Гончарова. Для Ильи Ильича «лежание не было необходимостью, как у больного; это было его нормальным состоянием». И таких персонажей не только в литературе, но и в реальной жизни более чем достаточно. *Лень* — великая сила, о которой еще не написано того, что следует ей посвятить. И здесь речь, как обнаруживается при знакомстве с указанными литературными произведениями, идет не о лениности духа, а о лениности в поведении, о пассивной (неактуальной) воле. Она, эта воля, вроде бы, как и есть. Ведь хрустальный мост придумывается вполне конкретно и мыслится также конкретно (через болота и леса). Но вместе с тем, не успев появиться, эта воля как-то быстро растворяется в суете, в мельтешении, в житейских дрязгах, и не доводит человека до поступка. А такая сиюминутная воля, которая остается лишь на уровне отклика в душе, но не превращается в установку к действию, и есть лень в ее социальном смысле. О людях с неактуальной волей мы говорим: фантазер, прожектер и т. д. В детстве большинство детей имеют такую склонность к фантазии. Даже — к «буйной». Это прекрасное свойство, но сохранение этого уровня развития нашей воли в зрелом возрасте свидетельствует не о непосредственности и открытости нашей души и нашего разума миру, а всего лишь об «остановленном» развитии. В детском возрасте действует тривиальная установка: «Хочу все знать». В юношеском возрасте: «Хотеть не вредно, вредно не хотеть». В зрелом возрасте все-таки действует иная установка: «хотеть — значит мочь». И только к глубокой старости, возможно, применимы пушкинские строфы: «Я пережил свои желанья, я разлюбил свои мечты». Хотя такой пессимизм и упадок духа отнюдь не имеют неизбежного характера. Просто, лень — весьма своеобразный феномен нашего поведения. Философия лени, по нашему мнению, еще глубоко не раскрыта. Вместе с тем она

содержит такие удивительные тайны и предметы для исследования, которые способны удивить многих из нас...

То, о чем пишет И. А. Ильин, — это *лень души*, которая ждет, что совесть проснется сама собой и, подобно Обломову, «наденет тапочки и халат и начнет хотя бы что-то делать». Но, осмотревшись во все стороны, мы увидим, что очень многие наши современники пребывают в лени, особенно в душевной лени, а совесть просто-таки спит в них летаргическим сном. А ждать некоего эмоционально-волевого импульса при «спящей» совести можно сколько угодно долго. Но такое ожидание чаще всего оказывается бессмысленным.

На наш взгляд, все же необходимы «умствование, суждения и рассуждения», что бы ни говорил по этому поводу И. А. Ильин. Необходимо представить себе конкретный механизм актуализации совести в виде волевого акта. Акт воли — это мотивированное действие, предпринимаемое индивидом. При этом, волевой акт — это *напряжение души*, ее *усилие*, а не только ее интенция, не только желание поступка. За интенцией следует действие, если воли достаточно. Если ее недостаточно, волевое усилие не находит своего отражения в поступке. Философия поступка — это философия воли. Но, как выразился О. Шпенглер, «ни один из тысячи современных психологов не смог дать подлинного анализа или определения воли как таковой...» [195, т. I, с. 352].

Разделяя эту идею и связывая волю с «продуктивной активностью», Э. Фромм утверждал: «Итак, «продуктивная активность» означает внутреннее состояние; она не обязательно связана с производением искусства или научного труда, или просто чего-то «полезного». Продуктивность — это свойство характера, это ориентация личности, которая может быть присуща любому человеческому существу, если только он не эмоциональный урод. Продуктивная личность оживляет все, чего бы она ни коснулась. Она реализует свои собственные способности и вселяет жизнь в других людей и даже в окружающие предметы. И «активность», и «пассивность» могут иметь два совершенно разных значения. Отчужденная активность в смысле простой занятости фактически является «пассивностью» в смысле продуктивности. В то же время пассивность, понимаемая как отсутствие занято-

сти, вполне может быть и неотчуждаемой активностью. К сожалению, в современной жизни понять это не просто, и многие категории нуждаются в разъяснении, ибо в нашем обществе активность чаще всего является отчужденной «пассивностью», в то время, как продуктивная пассивность встречается крайне редко» [186, с. 143–144].

Комментировать этот фрагмент книги Э. Фромма можно достаточно долго. Обратим внимание лишь на два очень важных аспекта его рассуждений. Во-первых, в своих попытках объяснения феномена воли автор остается в рамках психологии и не выходит в поле социальной философии или, хотя бы, нормативной этики. Во-вторых, он не объясняет природу феномена воли, а путем «изобретения» новых терминов пытается лишь раскрыть ее модальности. Это и понятно, поскольку феномен воли есть самое непосредственное проявление духа в человеческой душе. Когда же психиатры изучают душу и душевные состояния исключительно сквозь призму психики и физиологии, отвлекаясь не то чтобы от духовности как таковой, но даже и от социальной природы человека, то никаких глубоких представлений о сущности воли и «механизме» ее «функционирования» они сформулировать не могут.

По нашему глубокому убеждению, воля возникает не в качестве эффекта раздражения каких-то там нейронных окончаний клеток головного мозга. Она возникает как определенный настрой духа и души, обусловленный обращением человеческого сознания к абсолютным ценностям его бытия. Их, эти абсолютные ценности, нельзя намазать на бутерброд и ощутить их вкусовые качества с помощью рецепторов языка. Их также невозможно представить себе как нечто стационарное в структуре самого головного мозга с тем, чтобы найти некую его часть, «отвечающую» за волю. Это любимое занятие психиатров, но оно до сих пор остается контрпродуктивным. Нам оно напоминает поиски души и того места в человеческом теле, в котором она будто бы «обитает».

Следует также иметь в виду, что, подобно перепадам электричества в электрической сети, в душе человека существуют и волевые перепады, когда внутренняя душевная энергия то «подскакивает» подобно напряжению тока, то «падает». Сравнение воли с энер-

гией тем более правомерно, что воля и есть энергия, только энергия особого рода. М. Бубер писал: «Человеческий дух, являющий собой высшую ступень иерархической шкалы Гегеля, именно в качестве духа не имеет никакой силы. Он обретает ее только благодаря тому, что он «снабжается энергией» инстинктов жизни, т. е. за счет того, что человек сублимирует эту энергию в духовную способность». Далее, ссылаясь на немецкого философа и социолога М. Шелера (1874–1928), он поясняет: «Шелер описывает этот процесс так, будто дух с самого начала руководит волей, влагая в нее идеи и ценности, которые той следует неукоснительно осуществлять, а она в свою очередь возбуждает импульсы инстинктов жизни, сообщая им представления, в которых те нуждаются для совершения инстинктивного действия, и затем «выставляет затаившимся импульсам... в качестве приманки» те же самые «представления», но уже «приспособленные к целям и ценностям» — и так до тех пор, пока импульсы не начнут выполнять утвержденные духом предначертания воли» [27, с. 219].

Такая концепция воли и духа не устраивает М. Бубера: «Концепция Шелера могла бы, пожалуй, пригодиться каким-нибудь аскетам волевого решения, для которых аскеза есть путь к созерцанию» [27, с. 219]. По мнению М. Бубера, суть проблемы не в том, что дух будто бы присвоил энергию инстинктов или направил ее на себя, а в том, что дух изначально был наделен высокой мерой сосредоточенной в нем *мощи*. На наш взгляд, тезисы М. Шелера о том, что «дух нейтрален», «духовность беспомощна», выглядят не состоятельными; они ничем не доказаны и даже толком не аргументированы. Если рассматривать дух как то, что *объективно значимо и ценно в душе* человека, то возникает представление о духовности как о системе объективно существующих в человеке и для человека высших ценностей бытия. Но такая система ценностей вполне активна сама по себе. Она обладает способностью к социализации людей. Вот как на этот счет выразился М. Вебер: «Ценности — это обобщенные цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм. Они обеспечивают интеграцию общества, помогая индивидам осуществлять социально одобряемый выбор в пользу того или иного сценария своего поведения

в жизненно значимых ситуациях. Система ценностей образует внутренний стержень культуры, духовную квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей. Она в свою очередь оказывает обратное влияние на социальные интересы и потребности, выступая одним из важнейших мотиваторов действия поведения индивидов. Таким образом, каждая ценность и системы ценностей имеют двуединое основание: в индивиде как самоценном субъекте и в обществе как социокультурной среде» [31, с. 629–630].

Итак, дух вполне активен, духовная любовь способна «преодолевать горы», а, следовательно, и пробуждать совесть. Тайна «включения» совести как воли к совершенству состоит не в произвольном эмоционально-волевом импульсе, а в осознанном усилии — в волевом *устремлении* духа — к совершенству. Тот факт, что волевое усилие есть не только область духа, но и сфера физиологии, известен давно. Ф. Ницше, характеризуя волю, видел ее природу в инстинктах [106, с. 31]. Однако, инстинкты и связанные с ними рефлексы отнюдь не автоматически способствуют развитию воли человека. Известны типичные случаи, связанные с тем, что инстинкты порождали как раз обратную ситуацию — безволие. Так, основной инстинкт, по З. Фрейду, может быть удовлетворен различными способами. Подавленное либидо пробуждает творческую энергию и человек находит почти сексуальное удовлетворение именно в творчестве, а не в отправлении половой надобности, которая в такой ситуации оказывается «жертвой» подавленной воли. Инстинкт самосохранения также часто ведет не к активной деятельности, а к самой элементарной трусости, т. е. проявлению безволия. И т. д.

Безвольное лежание Обломова на диване или Манилова на тахте также имело для них физиологические последствия. Но суть вопроса состоит не в последствиях безволия, а в природе воли как таковой. Объяснять ее инстинктами и животной энергией все равно, что путать причину и следствие, общее и частное. Выводить волю из духа, из духовности представляется правомерным потому, что сама по себе воля — это не просто поток сконцентрированной энергии, а и определенное направление ее, и управление ею. Психические вспышки гнева или страсти, невротические состояния индивида — это стихийные

и неуправляемые проявления нервной энергии. Они свидетельствуют об отсутствии воли как способности управлять ею.

Однако, было бы весьма упрощенным представлять себе соотношение духа и инстинкта как «двухстороннее соблюдение основополагающего договора — того договора, который утверждает неоспоримое первенство духа и который инстинкты выполняют порою нехотя, но по большей части с истинной радостью» [27, с. 219]. Тот факт, что дух должен первенствовать, но порой не первенствует и оставляет инстинкты «без присмотра», как раз и *требует* от человека волевого усилия. Акт воли — это акт, при котором дух овладевает инстинктами до самой его глубины и из самой его глубины. Этот дар овладевать собой дается человеку не просто так. Он дается для того, чтобы человек не пал жертвою своих инстинктов, не превратился вновь в животное, в зверя. Однако, этот дар порой растрачивается совершенно не по назначению. А ведь главное назначение воли, тем более воли к совершенству — это сохранять и беречь духовную любовь, способность человека к такой любви, ее предмет и объект. Потому что только через нее возникает и развивается *органичный* и *гармоничный* человек и *органичное* и *гармоничное* общество. «Да, в людях мало любви. Они исключили ее из своего культурного акта: из науки, из искусства, из этики, из политики и из воспитания. И, вследствие этого, современное человечество вступило в духовный кризис, невиданный по своей глубине и по своему размаху» [66, с. 527].

Действительно, бывает добрая воля и злая воля. Человек — не праведник, он совершает такие поступки, за которые потом приходится раскаиваться. Добрая воля оберегает его от таких поступков. Злая воля, наоборот, подталкивает на их совершение. Злая воля — это зло. Потому что она и творит зло. «Понятно и не требует подсказок, когда и в какой момент истории впервые появляется возможность дуалистической функции — доброго и злого бога, — пишет Ф. Ницше. — Один и тот же инстинкт заставляет побежденных низводить своего бога до «благого в себе» и отнимать у бога победителей все его добрые качества. Мстят господам — обращают их бога в *черта*... И добрый боженька, и дьявол — оба исчадия *decadance'a*» [106, с. 31]. Естественно, если выводить добро и зло из инстинкта и тем более отожде-

ствлять инстинкт и духовность, то можно прийти к такому выводу. Но такая «метода» как раз и будет декадансом, против которого столь яростно ополчается Ф. Ницше. А точнее, это — самый обычный релятивизм, сведение более сложного явления (духовности) к примитивной модальности (инстинкту). «Основанная» на такой примитивной модальности человека «воля» будет «злой» по определению. Инстинкты пробуждают страсти, которые овладевают сознанием и делают поведение человека вместо эффективного — аффективным. В условиях аффекта зло творится чаще, чем добро. Эта ситуация напоминает превышение скоростного режима на дороге, при котором аварии происходят чаще, чем при соблюдении установленного скоростного режима. Сила такой злой воли — в инстинктах, в пробуждаемых ими страстях и аффективных схемах поведения. Остановить такую стихийную игру инстинктов можно лишь силой духа, сознания, разума, мышления.

Именно поэтому И. А. Ильин выступил с идеей о *сопротивлении* злу *силою*, а именно — силою воли. Как бы оппонируя Л. Н. Толстому с его тезисом о не сопротивлении злу *силою*, русский философ писал: «Человек, искренно любящий и волею ведомый, борется и от малой силы, помогает и от бедности. И начинает не сверху, от идеала, а снизу, от беды и нужды. И он прав в этом; ибо разумно и реально идти в борьбе со злом не от максимума нравственного совершенства, закрывая себе глаза на свою несправедность и на всем присущую грешность, а от наличной ситуации злых страстей и благородной воли, отыскивая возможный минимум греха и возможный максимум помощи и укрепления. Это совсем не значит, что человек должен *погасить* в себе волю к нравственному совершенству; напротив эта воля необходима ему до последнего издыхания. Но это значит, что наивная фантазия о его легкой доступности извинительна только детям» [66, с. 476].

Волевой акт, который предпринимает и переживает человек, это акт его собственного выбора. Отсюда следует, что широко распространенный в современной психологии тезис о свободе воли — это умозрительная сентенция и ничего более. Авторство этого тезиса принадлежит У. Джемсу, который хотя и выдвинул его, но оговорил-

ся: «Следует признать тот факт, что вопрос о свободной воле неразрешим на узко психологической основе» [52, с. 508–509]. Действительно, причиной воли является необходимость осуществлять определенный выбор. Создавая свою философию прагматизма, У. Джемс понимал, что если воля обусловлена необходимостью осуществления такого выбора, то она не может быть по определению свободной. Но если она по определению не свободна, то она и не воля вовсе, а нечто другое. Получалась определенная коллизия, разрешение которой автор пытался дать на основе введения понятий «пассивное сознание» и «активное сознание». А это уже само по себе — путь в направлении признания духовной природы воли. И хотя сознание не исчерпывает духовного мира человека, но хорошо то, что волю не связывают с физиологией человека. У. Джемс писал: «Его (сознания) польза, по-видимому, в способности выбора, но чтобы выбирать, оно должно быть активным. Те состояния, которые чувствуются как благоприятные, нами задерживаются, те же, которые чувствуются как неблагоприятные, нами устраняются» [52, с. 106]. Рассматривая природу воли как продукт сознания, У. Джемс по существу склонялся к когнитивной ее интерпретации: «Существенное положение воли, т. е. положение, когда она наиболее «произвольна», — мы имеем тогда, когда она обращает внимание на предмет, на который обратить внимание затруднительно, и утверждает его перед сознанием... Таким образом, существенным явлением воли является усиление внимания» [52, с. 500]. Добавим, что существенным проявлением воли является усиление не только внимания, но и многих других свойств и способностей человека.

И в этом смысле природа воли — в сознании и в духовной предметности самого человека. Воля всегда есть произведение нашего сознания. Рассуждения о непредумышленном убийстве, случайном воровстве, нечаянной гадливости — это «изыски» цивилизационной правовой теории (юриспруденции) и правоприменительной практики. Утверждают, например, что в американской юриспруденции существует едва ли не с десятков квалификаций убийства: по неосторожности, без умысла, в состоянии аффекта, преднамеренное, организованное и проч. Но это все — вариации на существующую в кон-

кретном обществе конкретную мораль. По существу же правильнее было бы вести речь не об отсутствии или наличии воли в содеянном преступлении, а о морфологии воли, которая лежит в основе такого преступления. А то, что она всегда лежит в основе поступка, пускай даже самого гадкого, обусловлено мотивацией самого поступка. Следует отвергнуть как ненаучные утверждения о том, что подобные поступки осуществляются безвольно. Иное дело, что воля принимает порой такие причудливые и даже извращенные формы, что современная психология действительно, по справедливому утверждению У. Джемса, пока не в состоянии многое объяснить. И тут необходимо разводить понятия «природа воли» и ее, воли, модальности.

Необходимо также разводить нормы нравственности и нормы права, тем более что они довольно часто не совпадают. На этот счет когда-то М. М. Ковалевский высказывался следующим образом: «Правила поведения, обусловленные интересами общественной солидарности, должны считаться нормами нравственности, все же остальные — нормами права. Мораль имеет в виду оценку действий со стороны их внутреннего достоинства, но когда мы говорим о правилах поведения, вызываемых требованиями общественной солидарности, мы имеем в виду ту или иную оценку с точки зрения общей пользы. А из этого следует, что мы имеем в данном случае дело с нормами права, а не с нормами морали. Всякий индивидуальный акт воли, преследующий цели, согласные с нормами права, может считаться актом юридическим. Если акт индивидуальной воли не вызывается общественной солидарностью, он лишен юридического значения. Организованная и сознательная воля общества не ставится в его распоряжение: наоборот, она должна обнаружить свое вмешательство или с целью воспротивиться вытекающим из него последствиям, или с тем, чтобы подавить его и сделать невозможным повторение в будущем» [81, с. 281]. Но воля хотя и отражает наше сознание, не идентична ему. Эта не идентичность выражена в формуле немецкой философии XIX века: *voluntas superior intellectu* — воля превосходит разум (лат.).

Что же получается? Природа воли — в духовности, ее непосредственный источник — сознание, но она не совпадает с последним. Почему? Дело, вероятно, не в том, что воля будто бы «превосходит» со-

знание. Дело в том, что «выпущенная» из него «на свободу», в сфере предметно-практической деятельности, она сама по себе становится автономной, а потому и своенравной силой. И тут особое значение приобретает то, на что направлена сила воли, куда она обращена. Если это направление не закодировано, не определено в сознании, т. е. на стадии формирования воли как таковой, то она действительно превращается в корабль без ветрил. Она становится спонтанной, анархичной силой, которая превращается в самые извращенные формы проявления чувств и эмоций человека. Кто же в состоянии направить волю — эту духовную силу — в объективно верном направлении? Неужели само наше сознание, его *рацио*? Если бы это было так! Если бы наше сознание было способно совершить это чудо! Увы, оно лишь «выпускает джинна из бутылки». Весь опыт человеческой истории свидетельствует об абсурдности *такого* предположения о всемогуществе и всеисилии нашего сознания. Только *любящее сердце* в состоянии сделать это — сохранить нравственную чистоту воли. Больше того, именно *любящее сердце* в состоянии обуздать волю и в ее «свободном» полете, в «свободном» течении, когда она уже «вышла» из нашего сознания и превратилась в самостоятельную силу. Только *любящее сердце* способно остановить разрастание воли до пределов тотальной иррациональности и овладения ею своим носителем — человеком. Только *любящее сердце* оказывается тем удивительным инструментом человеческой души, который настраивает волю на необходимый тон, алгоритм и сохраняет ее созидательную конкретность.

Если акт индивидуальной воли направлен к совершенству, т. е. на высшие ценности бытия, общие для всех и каждого по определению, на их освоение, усвоение и развитие, то такой акт в полной мере соответствует духу общественной солидарности. Собственно, акт воли к совершенству есть некое усилие, предпринятое личностью в направлении к такой солидарности, к осуществлению именно *духовной солидарности* и *социально ответственного поведения*. «*Ответственность*» и «*солидарность*» — это такие таинственные законы, причины которых невозможно выяснить иначе, чем через Откровение — этот вывод ровно за сто лет до И. А. Ильина сделал во Франции Ф. Бастиа, которого К. Маркс когда-то гневно называл «пошля-

ком». Причиной тому, вероятно, послужил «излишний», с точки зрения К. Маркса, оптимизм его французского оппонента, который писал: «Поскольку я верю, что человек движим принципом, данным ему свыше, поскольку Бог может действовать в сфере нравственности лишь посредством интересов и воль, невозможно, чтобы естественная результирующая этих интересов, чтобы общая тенденция этих воль привела к конечному злу, ибо в таком случае не только человек и человечество идут в неверном направлении, но и сам Бог, беспомощный и злонамеренный, толкает в этом направлении свое собственное неудавшееся создание» [15, с. 383].

Но такой оптимизм отражал лишь авторское прочтение термина *воля* и веру французского ученого в лучшие, светлые стороны человеческой души. Нельзя же, в самом деле, называть пошлостью стремление увидеть и выявить в человеке его лучшие силы и свойства. Можно говорить об утопичности автора, полагающего, что такие силы и свойства повсеместно определяют конкретно-исторический характер жизнедеятельности людей. Но то, что они определяют высший смысл самой жизни человека — императив, против которого можно приводить лишь одни трюизмы. Иное дело, когда выпячивается низменное в человеке. Это уже вульгарно. И хотя К. Маркс полагал, что пролетарское сознание самое передовое, а классовая борьба «священна», он, хотя и это признавать или нет его последователи, как раз и скатывался все к той же вульгарной философии и политической экономии, против которых сам же и возражал.

Эволюция смысловых определений феномена воли отражает, как нам представляется, саму эволюцию человеческого духа. Современные ученые употребляют различные термины для обозначения феномена воли: «целенаправленное поведение», «выбор», «самодисциплина», «принятие решения» и т. д. Это также отражает и феноменологию духа. А то, что дух, несмотря на свою метафизическую определенность, во все времена различен, что существует сложная морфология духа, что существуют не только «буква», но и «дух законов», а также «дух эпохи», который меняется по мере перехода от одной эпохи к другой, — это достаточно распространенная точка зрения. Так, О. Шпенглер, противопоставляя «античного человека» «фаустовскому

человеку», вообще полагал, что античный человек был безволен: «Античный человек, всецело принадлежащий настоящему, так же лишен этой нашей господствующей над миром и душой энергии направлений, которая собирает все чувственные впечатления в порыв, устремленный вдаль, а все внутренние переживания толкуются в смысле будущего. Он «безволен». Античная идея судьбы не оставляет на этот счет никаких сомнений... Значение великого символа имеет не само понятие «воли», но то обстоятельство, что оно вообще существует для нас, между тем как греки *вовсе его не знали*. В конце концов, нет никакой разницы между глубинным пространством и волей. В античных языках отсутствует обозначение как для одного, так и для другого». [195, с. 365, 366].

Автор «Заката Европы» подчеркивает, что в античных обществах существовали массовый фатализм, тотальное смирение, полная индифферентность к своей будущей жизни. Понятие *судьбы* (*ананке*) будто бы исчерпывало весь контекст будущего. «Неправильно, как это зачастую случается, считать культ «воли» если не общечеловеческим, то, по крайней мере, общим для всех христиан и вывести его из этоса раннеарабских религий... «Воля Божья» является для нас плеоназмом. Бог (или «природа») есть ни что иное, как воля» [195, с. 366, 367].

Нам такая однозначная позиция представляется несколько упрощенной. Во-первых, само понятие воля (*voluntas*) уже присутствовало в языке древних римлян. А, следовательно, присутствовало и такое явление, которое выражалось указанным понятием. Что же касается выделенного О. Шпенглером «фаустовского типа» человека, то о его воле можно сказать лишь одно: он готов погибнуть за деньги, «за металл». Продав душу дьяволу, он перестал обладать способностью к воле. Какая уж тут воля, если свою душу и современный человек довольно часто продает *желтому* дьяволу! Сравнение с «античным человеком» не в пользу человека эпохи модерн. Ведь и сегодня для *homo economicus* воля имеет определенную цену и товарную форму. Ею торгуют ничуть не меньше, чем зерном или вином. *Логроллинг* — практика предварительной скупки голосов выборщиков — типичное явление в истории предпринимательства.

В своей работе «Этика и психоанализ» Э. Фромм также исследовал различные типы личностей. Он ввел в науку термин «*рыночная личность*», весьма близкий по своим характеристикам «фаустовскому человеку» О. Шпенглера. Он пишет: «Я выбрал термин «рыночная личность», чтобы подчеркнуть, что человек этого типа себя самого воспринимает как товар и свою ценность видит не в своей «потребительной», а в «меновой» стоимости. Человек становится товаром на «рынке личностей». Принцип оценки здесь такой же, как и на товарном рынке, с одной лишь разницей, что здесь выставлены на продажу личности, а там — вещи. И в том, и в другом случае решающую роль играет меновая стоимость, а «потребительная стоимость» — это необходимая, но не достаточная предпосылка» [186, с. 225].

Рассуждения О. Шпенглера и Э. Фромма лишь доказывают, что в античном мире феномен воли был ничуть не менее реальным, чем и в современном обществе. А, возможно, даже и более реальным. Античный человек отнюдь не был раболепным и смиренным, как пытается изобразить О. Шпенглер. Искажение исторической картины в «Закате Европы» обусловлено, видимо, тем, что автор описывает цивилизации древнего мира, но упускает из виду «дикие» племена. Если отвлечься от надуманного контекста термина «дикость», то оказывается, что эти самые «дикие» племена были свободолюбивыми, храбрыми и волевыми в гораздо большей мере, чем «цивилизованные» народы. Да и в целом, упрекать античного человека в отсутствии у него воли означает весьма субъективно смотреть на историю вопроса. Другое дело, что в основе феномена воли в древности лежало язычество, а не традиционное христианство. Но это не повод искажать историю.

*Во-вторых*, следует иметь в виду, что философия никогда не сводила феномен воли к некоему определенному историческому времени или пространству или исключительно к воле Божьей. Феномен воли русские философы интерпретировали не только как божественный промысел («на все Божья воля!»), но и как свойство самого человека. Л. Н. Толстой, например, рассматривал волю как *служение*, как поуждение себя делать добрые дела. В своих поисках абсолютных оснований добра с этим мнением был солидарен и Н. О. Лосский. Весь-

ма близок к этой интерпретации феномена *воли* был и религиозный философ С.Л. Франк с его концепцией «накопления в себе сил добра». При всех частных различиях в интерпретации феномена *воли*, эти мыслители были схожи в одном: феномен *воли* они рассматривали не только в контексте метафизического бытия человека, но и в контексте деятельности человека, как его усилие и устремление к добру. «Концепция малых дел», когда каждый день человек совершает пускай и маленький, но добрый поступок — это концепция формирования и развития в себе именно доброй воли. В связи с этим Л.Н. Толстой, например, писал: «Самое простое и короткое правило нравственности состоит в том, чтобы заставлять служить себе как можно меньше и служить другим как можно больше. Следуя этому правилу, я счастлив и доволен только тогда, когда я, несомненно, уверен, что моя деятельность полезна другим» [189, с. 157].

Однако, воля как *заставление себя к бескорыстному служению* — это лишь часть *воли к совершенству*. Само представление о *совершенстве* в контексте исследования *волевого акта* нуждается в конкретизации. Так, С.З. Гончаров определяет совершенство как такое содержание, которое гармонично соединяет в себе *истинное, доброе и прекрасное*. Вслед за И.А. Ильиным, автор пытается связать *волю к совершенству* с *синтезом любящего сердца* [45, с. 83–84]. Он пишет: «Воля к совершенству захватывает все существо человека, рождает благоговение и живое чувство ответственности перед совершенным, благодатно питая все духовные проявления. По Ильину, среди этих духовных проявлений человека: и совестная культура, и художественное творчество, и глубочайшие корни его правосознания, и его национальное самосознание, и его патриотическое чувство и т.д. [66, с. 58–59]. С.З. Гончаров делает следующие выводы: «Совершенство есть то «осевое» содержание, к которому тяготеют в истории философии и религии различные толкования духа. Совершенное содержание есть основа духа и религии, культуры и воспитания; источник всех положительных качеств и ценностей человека; оно сообщает единство ценностному сознанию, является основой аксиологического синтеза (наряду с логическим синтезом), предохраняет личность от отрицательной социальности (антикультуры), служит иммунитетом души,

основой душевного здоровья и духовной безопасности. Совершенная реальность позволяет *монистично*, из единого источника, изложить формы ценностного сознания — религию, нравственность, искусство, восстановить единую ценностную основу патриотизма, правосознания, социальной солидарности, человеческой общности народов.

Совершенство приемлемо как для образованного светского сознания, так и для сознания религиозно ориентированного; совершенство достаточно определено, чтобы сообщать сознанию положительный ценностный вектор, и достаточно неопределенно, чтобы предохранить сознание от догматизма и формализма и дать личности простор для свободного творческого поиска в мире ценностей» [66, с. 102].

Если отталкиваться от этих определений совершенства, то воля к совершенству предстает перед нами как некий поток устремлений человека к объективно лучшему, абсолютно прекрасному, истинно верному, предельно возвышенному. Способен ли человек достичь совершенства как идеала своего собственного бытия? Вот в чем вопрос! Если рассматривать совершенство как идеал, то движение к нему бесконечно именно потому, что идеал недостижим для того, кто к нему стремится. Если же рассматривать совершенство в контексте человеческой онтологии как образец или пример, то встает вопрос о соотношении образца (примера) с идеалом. В обоих случаях воля к совершенству как положительная сила человеческого духа (души) помогает ему совершенствоваться самого себя. Но, как известно, нет пределов совершенствованию, а лучшее — враг хорошего. Не может ли возникнуть на этом пути к наилучшему та самая гордыня, которая является главным пороком человека? И как соотносить волю к совершенству (одну форму проявления духа) со смирением (как с другой формой проявления духа)?

Нам представляется, что именно духовная социализация способна уберечь личность от впадения в гордыню своего особого духовного опыта. Когда *воля к совершенству* направлена на самого себя, но *служит другому*, тогда вместо *брать* получается *отдавать*, вместо *иметь* — *быть*. Когда *смирение духа* направлено на себя, а *служит другому*, тогда *терпение* есть благо, потому что оно исходит из ду-

ховной любви. Органичный синтез воли к совершенству и любящего сердца действительно создает тот духовный ансамбль, который наполняет социальную сферу человеческого существования высшими смыслами бытия.

Сущность волевого акта заключается в переводе *сущего* в *должное*. Этот перевод есть усилие нашей души, охваченной духом, высшими его силами, направленное не только на окружающую нас реальность, но и на нашу внутреннюю реальность, на нас самих.

Основополагающие определения *сущего* — это: а) сущее организовано; в) сущее динамично; с) сущее исторично [90, с. 81–86].

Переход от *сущего* к *должному*, в отличие от перехода от *должного* к *сущему* — это процесс актуализации воли в контексте исторической конкретности *сущего*. Обратный переход от *должного* к *сущему* — это процесс актуализации чистой воли, взятой в ее метафизической явленности. Между строго научными и волюнтаристскими проявлениями такой метафизической чистоты воли лежит совесть. Именно она не позволяет человеку поступать безрассудно, оставаться безвольным, требует от него ответственности.

*Должное*, также как и *сущее*, обладает основополагающими определениями. *Должное* — это: а) идеальное; в) совершенное; с) необходимое.

Ансамбль характеристик *сущего* и *должного* при переходе из одного состояния в другое изменяется в той мере, в какой этот переход опосредует воля человека. Если переход осуществляется самотеком, стихийно, спонтанно, если происходит бифуркация, то ослабленная воля позволяет утратить некоторые из важнейших характеристик *сущего* или *должного*. Например, остановиться на суррогатах, неких эрзацах, которые будут проявлением компромисса между недостаточной, ослабленной волей и стечением обстоятельств. Если же переход от *сущего* к *должному* и от *должного* к *сущему* происходит последовательно, целеустремленно, то воля оказывается «в своих правах», она доводит такой переход до своего логического завершения, до состояния объективно лучшего, максимально совершенного.

Акт воли есть действие. Данное действие изначально является идеальным образцом *должного*, материализуемым в *сущем*. «Духовное де-

ление» (И. А. Ильин) как раз и есть формирование в представлении человека такого образца должного. Но на этом формировании акт воли не останавливается. Между *должным* и *сущим* существуют *отношения зависимости*. *Должное* только тогда *должное*, когда оно *может* быть *сущим*. Отвлеченные фантазии также создают идеальные образцы, но это не образцы *должного*. Умозрительные конструкции некоторых утопистов эпохи Возрождения как раз и были такими идеальными образцами, которые не могли и не смогли по определению стать *сущим*. Иначе говоря, в *отношениях зависимости должного и сущего* можно выделить ряд основополагающих принципов: а) принцип возможности; б) принцип соответствия; в) принцип дополняемости; г) принцип соизмеримости. Принцип возможности свидетельствует о реалистичности самого волевого акта, в процессе которого формулируется реально существующая и достижимая цель. Целеполагание как характеристика волевого акта представляет собой способность человека к самоидентификации. Принцип соответствия отражает адекватность целей и средств их достижения. Принцип дополняемости представляет собой согласованность *должного* в историческом контексте *сущего*. *Должное* не может быть успешно актуализировано, если оно принципиально отрицает *сущее*. Только при их транспарентности акт воли оказывается продуктивным и общественно полезным. Наконец, принцип соизмеримости позволяет определить *меру* того и другого, дать оценку эффективности волевого акта в контексте перехода от *должного* к *сущему* или от *сущего* к *должному*.

Существовать — значит быть единством противоположностей. В рамках этой диалектической противоположности существования мы сталкиваемся с устойчивостью и изменчивостью *сущего*. Но возникает вопрос о том, можно ли охарактеризовать в категориях устойчивости и изменчивости *должное*? Естественно, что содержание и формы *должного* также историчны, но дух, составляющий сущность *должного*, вне историчен, абсолютен. Преемственность и обновление характеризуют *сущее*, поскольку оно обогащается, наполняется духом. Но подобно воде в природе, ее кругооборот есть обновление конкретного водоема, но не обновление самой воды. Так и изменения социального *сущего* есть лишь различия в его наполнении духом, т. е.

духовною любовью. И воля представляет собой важнейший *предикат* такого «духовного делания», одухотворения сущего.

\* \* \*

1. Дух представляется нам не нейтральным, а активным и определяющим участником антропогенеза. Взятый в своей подлинной предметности как система высших идеалов и ценностей, он оказывает на человеческую душу столь мощное влияние, что можно утверждать о появлении особой модальности самого духа — *душевного духа*.

2. Появление *душевного духа* является основанием для возникновения *воли* как способности человека концентрировать свои духовные, нервные и физические силы на постановке и решении жизненно важных задач. Воля является духовно-социальной характеристикой личности, которая, в отличие от рефлекторно-инстинктивных цепочек зависимостей, свойственных другим живым организмам, определяется всем содержанием и всей силой духовной любви.

3. Воля актуализируется посредством осуществления индивидом собственного волевого акта. Такой акт может быть свободным и вынужденным, формальным и реальным. Но в каждом из указанных случаев *сущность* волевого акта остается *единой*: он представляет собой перевод *должного* в *сущее*, а *сущего* в *должное*. Такая реконструкция духа (замысла) в реальность и приведение реальности в соответствие с требованиями подлинной духовности означает, что личность осуществляет духовную социализацию, наполняя как собственную жизнь, так и жизнь других людей объективно верным и совершенным содержанием.

4. Для успешного осуществления волевого акта (формирования *доброй*, а не *злой* воли) необходимо учитывать *отношения зависимости* *должного* и *сущего*, в которых можно выделить ряд основополагающих принципов: а) принцип возможности; в) принцип соответствия; с) принцип дополняемости; d) принцип соизмеримости. Соблюдение указанных принципов позволяет не нарушать каузальных причинно-следственных связей между реконструируемым сегментом социальной реальности и той духовной реальностью, которой руководствуется личность.

5. Нельзя согласиться с ограничительными версиями воли и волевого акта как характеристик отдельных (высокоразвитых и цивилизованных) этносов-социумов. Воля отражает не этнический или политический аспекты организации социума, а духовный уровень развития личности. В связи с этим утверждения о примитивном уровне развития целых народов в древности или об их фатальной обреченности судьбе представляются нам остаточными проявлениями расизма и социал-дарвинизма.

6. Акт воли имеет своим источником духовность, своим основанием — любящее сердце, центром средоточия своих сил — психику и сознание. Сознание своей способности поступать должным образом и умение регулировать свою психику, свои эмоции и чувства является необходимым предикатом волевого акта.

## Глава 2

# СОЦИАЛЬНО-ВОЛЕВЫЕ ОСНОВАНИЯ ДУХОВНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

*Каждый человек несет  
ответственность перед всеми  
людьми за всех людей и за все.*  
Ф. М. Достоевский

*Мы в ответе за тех, кого мы приручили.*  
А. де Сент-Экзюпери

Духовная социализация людей основана на их взаимной ответственности. Ответственность как характеристика социальной взаимосвязи между людьми и как способность каждого отдельно взятого человека быть таковым (ответственным), безусловно, является фундаментальным основанием социального взаимодействия. Можно сказать, что если бы люди не обладали такой способностью к ответственности, то само общество как система взаимодействующих и социально взаимосвязанных индивидов не могло бы ни существовать, ни развиваться. Одни интересы и потребности как объективная и субъективная необходимость индивидов в тех или иных благах отнюдь не ведет автоматически к их (индивидов) взаимодействию. В этом плане люди скорее подвержены соперничеству и вражде, нежели взаимодействию и сотрудничеству. Подобно дикой природе или древ-

ним обществам, и современные социумы в этом смысле мало чем изменились.

Для животных истребление себе подобных — довольно редкий случай. Для современных людей или дикарей прошлых эпох истребление себе подобных — в порядке вещей. Можно сколько угодно краснобайствовать по этому поводу и утверждать о том, что «человек — это звучит гордо». Но вне духовной социализации дикарь всегда будет оставаться дикарем в не зависимости от того, XXI век н. э. или до н. э. на улице. Здесь важно обратить внимание, что речь идет именно о духовной социализации, а не о духовном фанатизме в любой его (светской или религиозной) форме. В качестве одного из наиболее древних примеров такой фанатичной духовной десоциализации можно привести кровавые разборки между саддукеями и фарисеями из истории «богоизбранного» еврейского народа. Наиболее экстремистскими и радиальными из числа фарисеев были ессеи и сикарии. Как свидетельствует историк Иосиф Флавий, «их страсть к грабёжам была воистину ненасытна; они грабили дома зажиточных граждан, убивали мужчин и насиловали женщин, словно занимались спортом; залитую кровью добычу они сразу пропивали; без всякого стыда, просто от скуки, они переодевались в женскую одежду, подкрашивали лицо и умащивались духами, чтобы выглядеть привлекательнее. Они не только внешне старались выглядеть как женщины, но и вели себя как проститутки, опускались до полного разврата и мерзости, открыто занимались непристойными утехами; при этом они валялись в грязи, превратив весь город в огромный бордель. И хотя лица их были женские, зато лапы — как у настоящих мясников-убийц; приближаясь жеманно-семенящим шагом, они вдруг выхватывали из-под платьев мечи и бросались на прохожих». И это, обратим внимание, вытворяли наиболее яростные религиозные фанатики...

Могут возразить, что это было еще до появления христианства. Отнюдь, это происходило как раз в период появления новой религии — христианства, в эпоху, когда люди ожидали *мессию*.

Но и после распространения христианства духовное одичание как результат духовной десоциализации и деградации носителей веры также расцвело пышным цветом. Можно в качестве приме-

ра сослаться на известную книгу Л. Таксила «Священный вертеп», в которой автор описывает совершенно дикие «художества» понтификов — руководителей христианской церкви. Свидетельств такой духовной деградации тех, кто вроде бы выступал в качестве носителей и хранителей подлинной духовности, в истории предостаточно. Тут могут быть разные объяснения. Известно, что существуют различные мании и фобии: религиозные, национальные, цивилизационные... Это болезни духа, при которых духовность «портится» подобно прокисшему вину в бутылке или плохой крови у пациента. Для того чтобы предотвратить такую «порчу», необходима ответственность. И не в виде угрозы страшного суда на том свете, а социальная ответственность в этом бренном мире, в котором живет человек.

Целью данного параграфа является не историческое исследование проявлений духовной деградации в условиях безответственной и бесконтрольной власти (не важно, идет ли речь о церковной власти или о светской). В параграфе предпринята попытка показать незримую и диалектически сложную взаимосвязь между духовной социализацией и социальной ответственностью человека. По мнению автора, только такая взаимосвязь позволяет восторжествовать подлинному духу — доброте. Ее отсутствие наоборот не позволяет уничтожить в себе зверя — мнимую или фальшивую (псевдо) духовность. В состоянии обездуховнивания человеку может казаться, что он достигает высших ступеней духовности, но это — самообман, поскольку ведь сказано в Св. Писании: «Не всякому духу верьте, но испытайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4:1).

Как же отличить духовное состояние человека от мнимо духовного? Опять же сказано: «По делам их узнаете их»; «вера без дел мертва».

Отталкиваясь от этих наиболее общих указаний, можно сделать вывод о необходимости использования деятельностного подхода в научном анализе духовности как таковой. Можно быть прекраснодушным и проявлять сочувствие, но при этом оставаться мнимо духовным и ничего не предпринимать для улучшения ситуации. А можно спокойно и молча творить добро и «делать то, что по силам руке твоей». Это и будет проявлением ответственности.

Проблема социальной ответственности давно интересует ученых; она имеет комплексный характер и связана с исследованием самой природы человека. Смысловая нагрузка термина *ответственность* (*responsibility*) представляется самой разнообразной: ее часто употребляют в контексте таких категорий, как *долг*, *обязанность*, *обязательство*, *виновность*, *наказание* и т. п. Онтологические, этические, культурологические и некоторые иные аспекты исследования данного феномена и его взаимосвязи с перечисленными выше понятиями до сих пор остаются слабо разработанными. Точно так же, как совершенно не исследованным остается само социальное отношение (социальная взаимосвязь), которое выражается понятием социальной ответственности. Поэтому необходимо, прежде всего, выделить и определить содержание основных аспектов исследования проблемы: *во-первых*, феномен ответственности в целом как антропологической константы человеческого бытия; *во-вторых*, социальную ответственность как основную форму по отношению к феномену ответственности в целом. Между собой данные понятия соотносятся как общее и частное. Диалектика данного соотношения обусловлена диалектикой сущности самого человека как биологического, социального и духовного существа.

В рамках диалектического единства человеческой сущности обращает на себя внимание наличие некоей «ответственности» (предотвращения ответственности) человека уже на уровне его биологической организации. Инстинкты самосохранения или продолжения рода уже в самом отдаленном виде напоминают некую ответственность индивида, обращенную им на самого себя (Я-Я). Однако, по мере становления личности и развития сознания возникает то, что является ответственностью в подлинном смысле слова — осознанное и деятельностно оформленное отношение Я к Ты и Я к Мы. Человек имеет возможность действовать, потому что обладает способностью открывать причинные связи, определяющие изменения. Причинность как условие деятельности обуславливает ответственность как таковую. Недееспособный человек даже с точки зрения морали и права считается неответственным (безответственным), поскольку он «не знает, что творит». Посредством мышления и деятельности — специфици-

ческих человеческих способностей — у индивида формируется ответственное отношение ко всем уровням его онтологии (к себе, к другим людям, к природе и т. п.). В отличие от врожденных инстинктов, исторически предвещающих в человеке ответственность, сама ответственность представляет собой результат развития мышления и деятельности человека.

В основе возникновения феномена ответственности — переход от безусловных инстинктов к условным, а от последних — к самоконтролю. «Человек — это существо, способное контролировать свои инстинкты и побуждения; он способен дать рациональное объяснение своему действию. Он не является игрушкой своих инстинктивных потребностей» [100, с. 19].

В связи с этим, рассматривая феномен личной ответственности, необходимо признать *ценностный* статус данного феномена. Прежде всего, потому, что она создает условия для возникновения личной автономии, условия для самостоятельного бытия человека как человека. Человек как сугубо биологическое существо, по определению, не самостоятелен. Следовательно, он, как биологическое существо, и безответственен. Он не несет ответственности за происходящие в его теле биологические процессы: пищеварение, кровообращение, давление и т. д. Но человек, как *homo sapiens* — человек разумный, а тем более как *homo agens* — человек действующий, становится субъектом ответственности, поскольку формулирует цель своей деятельности и выбирает средства ее достижения. Такой выбор (как на личностном уровне, так и общественный выбор в целом для социума) обусловлен ограниченностью ресурсов для человеческого существования. Материальные и временные ресурсы никогда не находились в стадии бесконечного изобилия. Именно поэтому человеческое развитие достигало наибольших результатов не там, где их было много, а там, где их не хватало и человеку приходилось осуществлять ответственный выбор и ответственно относиться к ним.

Ответственность в целом складывается как система аксиологических характеристик, наиболее адекватно отражающая интересы личности и общества. Тем самым форма социальной ответственности имманентна такому комплексу аксиологических характери-

стик (ценностных ориентаций, определяющих особое отношение личности, как к самой себе, так и к окружающему ее миру). Отсюда следует, что социальная ответственность может быть представлена как на личностном уровне (например, в структуре личностного потенциала), так и на общественном уровне (например, как определенная общественная норма, установка). Исходя из *атрибутивного* подхода, распространенного в современной антропологии, ответственность можно определить как антропологическую константу, выполняющую регулятивную роль в жизни самого человека. С точки зрения *деятельностного* подхода, феномен ответственности можно определить как особую комплексную характеристику человеческой деятельности, которая, во-первых, выступает в форме социальной ответственности, и, во-вторых, выполняет роль социального регулятора самой этой деятельности. Всякий иной подход к пониманию сущности феномена личной ответственности приводит к умозрительным ее трактовкам, оторванным от реальной жизни. Социальная ответственность как форма феномена личной ответственности не существует вне деятельности. Она складывается, проявляется и развивается только в деятельности человека и общества. Поэтому необходимо признать, что быть социально ответственным можно только в качестве субъекта деятельности. Бездеятельность не содержит социальной ответственности, точно также как вакуум лишен воздуха, а влага не может быть сухой.

При анализе феномена социальной ответственности применяются различные методы: структурно-функциональный метод исследования, символический интеракционизм, социологический подход и эмпирическое моделирование. Многообразные модели личности (К. Юнг, Г. Айзенк, Дж. Голланд, Р. Кеттелл и др.), а также модели человеческих характеров, стилей мышления и типов поведения (К. Леонгард, Н. Мнишек и др.) свидетельствуют о том, что феномен личной ответственности многими исследователями рассматривается именно через призму поступков, действий личности, а не отвлеченно, не абстрактно. И это — конструктивный подход.

Вместе с тем обращает на себя внимание явная недооценка *социального* аспекта и различных онтологических *уровней*, на которых

проявляет себя феномен социальной ответственности. Иными словами, данный феномен до сих пор органично не включен большинством исследователей в структуру личностного и общественного сознания, индивидуальной и общественной психологии, не стал органичным элементом всей системы общественных отношений и ценностных ориентаций. В связи с этим в литературе часто встречается отождествление понятия *социальной ответственности* с понятием *ответственности* вообще, а также с другими, близкими по смыслу, но все-таки не идентичными (не тождественными) понятиями (такими, например, как *социальное партнерство*, *социальные стандарты*, *социально ориентированное поведение*, *профессиональная ответственность* и т.д.). И дело здесь в том, что феномен социальной ответственности предполагает свою особую (специфическую) структуру и иерархию ценностных установок (личности). Данный феномен нельзя обезличивать или наоборот, растворять в общественном понимании природы социальных связей. Он может быть присущ как каждому отдельно взятому человеку, так и группам людей и обществу как целому. Следовательно, полагать, что социальная ответственность свойственна *только* социуму или какой-то отдельной организации, нет оснований. А именно так трактуется порой данный феномен: «Социальная ответственность — это добровольный отклик организации на социальные проблемы и ожидания общества, вытекающий из восприятия организацией самой себя как части общества» [155, с. 42].

В этом определении феномена социальной ответственности обращает на себя внимание следующее: *во-первых*, социальная ответственность ассоциируется только с организацией; *во-вторых*, она рассматривается как *добровольный отклик*; *в-третьих*, она интерпретируется как *психологическая* категория, поскольку выводится из *восприятия*. С этими моментами нельзя согласиться полностью. Ведь социально ответственное поведение свойственно не только тем субъектам, которые *добровольно* приняли на себя обязанность вести себя ответственно, но и тем субъектам, которые *вынужденно* ведут себя социально ответственно. И тут автор данной формулировки сам же себя и поправляет, когда пишет о том, что социальная ответ-

ственность связана с «ситуацией перманентного противоречия, постоянного морального выбора между интересами субъектов, поиска компромисса, нахождения согласия». Такой выбор или такое согласие довольно часто бывают вынужденными (не мир, а перемирие, не единогласие, а консенсус, не соответствие, а согласование и т.д.). Кроме того, нельзя, по нашему мнению, выводить ответственность в целом, а социальную ответственность личности в частности, исключительно лишь из восприятия ею окружающего мира. Восприятие лишь предваряет самоопределение личности, ее самоидентификацию и самоосуществление. Следовательно, феномен ответственности в целом, а социальной ответственности в частности, обусловлен *всеми* фазами гомеостазиса, а не одной конкретно взятой фазой, как бы она важна не казалась исследователю. Кроме того, *восприятие* следует отличать от *самовосприятия*: первое детерминировано всем многообразием человеческого бытия, второе — исключительно его собственными чувствами и переживаниями, его внутренним «Я». Из *моего* восприятия я могу вывести только *свой* интерес и *свою* логику поведения, которые будут субъективно достоверными, но объективно неverifiedируемыми; а вот если я начну *сравнивать, сопоставлять, рассуждать и размышлять, понимать и воспринимать* интерес другого, да еще буду рассматривать этого *другого* не как *чужого*, а как *своего*, такого же, как и я сам, тогда только и становится возможным *ответственное взаимодействие* между людьми, организациями, социумами. Но это уже будет не просто *чувственным самовосприятием*; это будет уже актом социально ответственного взаимодействия, т.е. *пониманием и взаимопониманием*. Из области эмоционально-чувственной трактовки феномен ответственности переходит в плоскость социальной интерпретации, превращаясь в ключевой элемент антропологического универсума.

Но одновременно тут возникает вопрос о раскрытии самой *социальной природы* такой ответственности. Очевидно, что универсум без регуляторов есть хаос. В качестве социального регулятора ответственность упорядочивает универсум, задает определенный характер его процессуальности. Необходимо, однако, заметить, что любой социальный регулятор обладает определенной двойственностью. С од-

ной стороны, это понятие близко к понятию закона и отражает моменты устойчивости, повторяемости, существенности в структуре и процессуальности универсума. С другой стороны, в понятии социального регулятора фиксируется то, что способы и средства упорядочения универсума не навязываются ему откуда-то извне, а изобретаются, создаются самим человеком. Тем самым, социальная ответственность есть основа социального творчества, созидания человека как человека.

Феномен социальной ответственности основан, прежде всего, на духовно-нравственном основании (дух). Если в человеке есть духовные императивы, нравственные установки, то верифицировать, а тем более девальвировать их не под силу никакому гедонизму и прагматизму. Бытие определяет наше сознание в той мере, в которой само это бытие наполняется духовными смыслами, становится аксиологически определенным, ценностно детерминированным. Чем выше ранг ценностных детерминант, определяющих характер нашего бытия, тем более ответственными становятся наше сознание и наше поведение. Созидание на основе социальной ответственности нравственных и правовых норм, обычаев и традиций представляется нам выходом человека за пределы своего собственного «Я», возрастание его самости до того уровня, которое М. Бубер называл «Я-Мы» («Я-Ты», «Я-Оно»). Он писал: «Нет Я самого по себе, есть только Я основного слова Я-Ты и Я основного слова Я-Оно». И далее: «В Начале есть отношение... Есть три сферы, в которых строится мир отношения. Первая: жизнь с природой, где отношение застывает на пороге речи. Вторая: жизнь с людьми, где отношение оформлено в речи. Третья: жизнь с духовными сущностями, где отношение не обладает речью, однако порождает ее» [27, с. 25, 73]. Отталкиваясь от рассуждений М. Бубера, можно сделать вывод о том, что, по его мнению, ответственность личности обусловлена мерой и характером ее отношения: «Переживаемые отношения суть реализации врожденного Ты в том Ты, которое обретено через встречу» [27, с. 31]. «Эта связь охватывает весь мир» [27, с. 30]. И действительно, созидание человеком нравственных и правовых норм оказывается адресованным на все сферы его бытия. И от того, насколько духовно обусловленным будет такое

социальное творчество, зависит и само содержание социальной ответственности, а значит и само бытие личности.

Однако, понимание духа может быть различным, а отсюда и понимание самой ответственности может быть разным. Так, утверждая, что «дух *идеирует* жизнь», М. Шелер, один из разработчиков современной философской антропологии, утверждает, что «дух бессилён», что «дух ничего не может» [192, с. 75, 84]. Полагая, что «у духа нет собственной энергии», М. Шелер вообще пришел к парадоксальному умозаключению: оказывается, что не ответственность личности, порождаемая ее духовностью, а использование этим самым духом (божественным) демонической энергии делает мир лучше [192, с. 73].

С такой интерпретацией духа (духовности) нельзя согласиться. Тем более, что механизм действия духовности как системы высших ценностных (аксиологических) установок на деятельность человека достаточно изучен [89, с. 11–14]. Известно, например, что ценности создают более гибкий уровень регуляции общества. Нормы «не убий», «не лги», «не укради» становятся *институциями*, т.е. теми заповедями, социальными и духовными нормами, нарушение которых чревато гибелью для самого человека. Чем более четко такие институции определены и чем последовательнее и настойчивее личность следует их требованиям, тем выше степень социальной ответственности ее поведения. И наоборот, деградация духовности, т.е. того аксиологического поля, которое формирует в человеке ответственность, приводит к разрушению социокультурной коммуникации и распаду самой личности.

Известно также, что ценности не просто преобразуют механизм нормативности, но и способствуют своевременному обновлению и совершенствованию всей системы значений, посредством которых люди осуществляют социокультурное коммуникативное взаимодействие. И если вдруг возникает некая ценностная оппозиция, то она неизбежно создает в культуре поле напряженности, в хозяйстве — оппозиционное поведение, которые не всегда имеют положительное значение для самой личности. Чем определеннее ценностные ориентации личности и чем объективно правильнее такие ориентации (т.е. мера их соответствия объективным интересам самих людей), тем более зрелым

становится само поведение человека. Он перестает шарахаться из одной крайности в другую, ведет себя последовательно, перестает быть легкой добычей для сторонних влияний и воздействий. Его *культурное ядро* сохраняется, а возможности манипулирования им сводятся к минимуму [77, с. 28]. Рассуждая о ценностных основаниях социальной ответственности личности и самом ценностном характере такой ответственности нельзя не учитывать *множественности* ценностей и ценностных расхождений, которые, собственно, и обуславливают *полиморфизм* культуры. Это означает, что в разные исторические эпохи представители разных социальных групп населения вкладывали наряду с общими значениями и различное понимание смысла социальной ответственности. И в этом нет ничего странного, поскольку ответственность происходит от слова *ответ*. Выражаясь словами А. Тойнби, разные *Вызовы* предполагают и разные *Ответы*. По его мнению, «вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние» [167, с. 99]. Но если для *общества* ответственное отношение к вызовам есть переход к более высоким и совершенным состояниям, то для *личности* это еще в большей степени правомерно. Ведь, как утверждал В. С. Соловьев, «личность есть сосредоточенное, сжатое общество», а «общество — расширенная личность» [146, с. 43].

В контексте исследования духовной доминанты, обуславливающей смысл и содержание личной ответственности, вполне закономерным оказывается вопрос о ее происхождении. Является ли ответственность личности врожденным ее признаком, закодированным в генотипе, или она представляет собой благоприобретенное свойство человека? С точки зрения религиозного сознания, ответственность представляется вмененной человеку свыше обязанностью и сопрягается с чувством греха. «Полагающий себя грешником знает, что зло в нем самом, а не вне его» [167, с. 308]. Отсюда смысл ответственности сводится к преодолению греха, преодолению собственного внутреннего зла. «Создается впечатление, что сам субъект является автором зла, и в силу этого он обладает властью снизить или даже ликвидировать его» [167, с. 309].

Важным инструментом возвышения от безответственности к ответственному бытию в религиозной традиции выступает раскаяние.

В светской же традиции ответственность чаще всего рассматривается как благоприобретаемое свойство личности, которое возникает при неких условиях и является преходящим. Важно, однако, отметить, что в рамках светской традиции понятие личной ответственности постоянно сопрягается с понятиями *воли, солидарности, единения, взаимодействия*. Например, М. М. Ковалевский еще в начале XX века писал: «Если акт индивидуальной воли не вызывается общественной солидарностью, он лишен юридического основания» [81, с. 281]. Безответственное отношение многих наших сограждан к законам как раз и обусловлено тем, что принятие последних порой оказывалось не обусловлено той самой общественной солидарностью, о которой писал М. М. Ковалевский.

При этом следует учитывать, что природа личной ответственности не сводится к реакции (ответу) индивида только внешней среды. Собственно говоря, личная ответственность есть *позитивная* реакция человеческого духа на вызовы как его собственного «Я», так и окружающей его среды. И изменение собственного «Я» в этом плане ничуть не менее важно, чем изменение окружающего это «Я» мира. Взятая вне духа (духовности), без учета изменений как в структуре собственного «Я», так и в окружающем его мире, такая реакция, по определению, оказывается контрпродуктивной (не позитивной) и, следовательно, «безответственной». Фатализм, слепая покорность, рабское послушание — эти и некоторые другие проявления сугубо безответного и безответственного отношения человека к миру и к самому себе свидетельствуют чаще всего о бессознательном характере его реакции на вызовы, с которыми он сталкивается в жизни. По существу, она, эта реакция, остается неосмысленной, неосознанной самим человеком, чисто рефлексивной. Конечно, рефлекс — это тоже своеобразный «ответ», но «ответ» «неответственный», не осмысленный и не органичный.

Если под окружающей человека средой подразумевать, прежде всего, *соццум*, а под личностным «Я» — духовный мир самого человека, то феномен личной ответственности приобретает конкретную

форму *социальной* ответственности, которая является проявлением духовности личности и в той мере становится социально оформленной, в какой сама духовность проявляет себя в человеке. Если признать, что «соотношения духовного, физиологического и социального в самом человеке могут быть принципиально различными» [78, с. 58–60], то и социальная ответственность, как антропологическая константа, также может выступать в различных модификациях. Так, духовная доминанта в структуре человеческого «Я» формирует *императивную* ответственность, которая не требует каких-то внешних мотиваторов и регуляторов, внешнего контроля и санкций и проявляет себя как закон внутренней духовно-душевной жизни человека. Под влиянием этого закона и само поведение человека становится социально ответственным. И наоборот: прагматизация морали и нравственности предполагают наличие неких мотиваторов и регуляторов (норм законов, правила, предписания и санкции), которые побуждали бы человека быть социально ответственным. Такой вариант ответственности можно было бы считать *аддитивным*, т. е. дополняющим и дополняемым. Иными словами, латентная предрасположенность к законопослушанию или уважению к авторитетам отнюдь не означает, что человек всегда по определению ответственен, т. е. законопослушен и уважителен. Требуются некие дополнения (стимулы и регуляторы), которые бы эту предрасположенность переводили в актуальное состояние.

Генезис социальной ответственности неразрывно связан с глубоким смыслодержательным процессом, который осуществляет человек, со смыслообразованием. Не случайно В. С. Соловьев призывал человека к «работе со смыслами», а И. А. Ильин — к «духовному деланию». Справедливо следующее суждение: «Смысл и смыслы в своем множестве многослойны. Огромное количество смыслов, пережитых и найденных посредством величайшего напряжения человеческого мышления и человеческих страстей, так никогда и не было высказано, пересказано и сохранено, многие из смыслов так и останутся неразгаданными, нерасшифрованными, спрятанными в знаках, намеках и символах» [201, с. 19]. Но, несмотря на «многослойность» *смысла* феномена социальной ответственности, его определение должно от-

вечать признакам целостности (полноты) и историзма. И хотя вся его полнота постоянно будет ускользать от нашего сознания, сколь бы напряженным не было наше мышление в этом вопросе, всегда следует помнить: попытка разгадать этот феномен есть частный случай более общей загадки самого человека. И прав был Ф. М. Достоевский, когда писал: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и если будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком».

Определение *смысла* феномена социальной ответственности во всей его полноте невозможно без понимания *природы* такой ответственности. Отталкиваясь от *духовной природы* социальной ответственности личности, мы полагаем правильным рассматривать ее *смысл* как *синтез* духовного и социального содержания в структуре человеческого бытия. Иначе говоря, социальная ответственность есть постоянное сопряжение высших абсолютных смыслов человеческого бытия с теми социальными условиями и факторами, которые детерминируют его повседневное существование. *Синтез* духовного и социального в структуре данного феномена определяет исторически-конкретные его формы и трактовки. Важность такого синтеза обусловлена не только тем, что, ради достижения собственной органичной целостности и обретения смысла и полноты собственной жизни, человеку можно и нужно духовно возрастать, но еще и тем, что требуется осмысление духовного аспекта своего бытия. Ведь сказано же: «Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4.1.). Ответственность неразрывно сопряжена с духотворением, с осмыслением и пониманием характера и сущности духовности. «И действительно, человек не всегда обладает достаточной духовной зоркостью, чтобы отделить подлинное божественное вдохновение от «вдохновения» экстатического, за которым нередко стоят темные силы, разрушительно действующие на человека» [125, с. 394].

Рассматривая феномен личной ответственности в контексте духотворения, а понятие социальной ответственности личности — в контексте соотношения индивидуализма и коллективизма, можно было бы сделать вывод о том, что социальная ответственность лично-

сти — понятие более специальное, чем понятие личной ответственности, поскольку оно в первую очередь подчеркивает ответственность личности перед социумом; тогда как понятие личной ответственности вообще может быть истолковано шире: как ответственность и перед самим собой, и перед обществом, и перед природой и т. д. Ответственность «Я» перед «Я» и «Я» перед «Мы» — это разные уровни духовной и культурной коммуникации. Первый уровень в определенном смысле характеризует меру нашего эгоцентризма, второй — в большей степени свидетельствует о социоцентристских аспектах нашего мировосприятия и мироотношения. При этом социальная ответственность должна приниматься не как крайние проявления духовной и культурной коммуникации, а именно как их гармония, как осмысленный и осознанный поиск человеком своей органичной связи с миром и самим собой. Как писал когда-то Н. Федоров, «жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех» [174, с. 89–90].

По большому счету, такая гармония вырабатывается в процессе взаимодействия нового со старым, традиции и новации, индивидуализма и коллективизма, либерализма и консерватизма. Именно в диалектическом единстве и борьбе этих противоположных характеристик самого человека в структуре его личностного потенциала и формируется ответственность как таковая. «В жизнедеятельности людей взаимодействуют программы двух типов: биологические (инстинкты самосохранения, питания, половой инстинкт, инстинктивная предрасположенность к общению, выработанная как результат приспособления человеческих предков к стадному образу жизни и т. д.) и социальные, которые как бы надстраивались над биологическими в процессе становления и развития человечества (поэтому их можно назвать надбиологическими программами). Если первые передаются через наследственный код, то вторые хранятся и передаются в обществе в качестве культурной традиции» [157, с. 9].

Рассматривая культуру как систему надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, В. С. Степин связывает ответственное поведение человека с его ответственным отношением к обеим программам, обеспечивающим воспроизводство не просто само-

го индивида, но и соответствующего типа общества, подчеркивая при этом: «Культура хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют совокупный социально-исторический опыт» [157, с. 9–10].

Аналогично рассуждает и А.А. Ивин: «Коллективистические и индивидуалистические общества определяют все сколько-нибудь существенные характеристики социальной жизни, начиная с государства, прав личности и ее автономии и кончая культивируемыми в обществе разновидностями любви» [63, с. 5].

Ответственность как гармония между противоположными характеристиками человека есть способность человека достигать некоего консенсуса между свободой, к которой он стремится как индивид, и обязательствами, которые он принимает в качестве члена общества. Идеализируя свободу как онтологическую модальность человеческого бытия, Э. Фромм, тем не менее, не случайно назвал одну из своих книг «Бегство от свободы» (1941 г.). Он писал: «Свобода принесла человеку независимость и наделила смыслом его существование, но в то же время изолировала его, побудила в нем чувство бессилия и тревоги. Одиночество, которое является логическим следствием такой изоляции, невыносимо, и человек оказывается перед выбором: либо бежать от бремени свободы и искать укрытия под тенью новой зависимости, нового подчинения, либо соответствовать всем тем новым условиям, которые в дальнейшем приведут к реализации внутренней позитивной свободы, основанной на неповторимости каждой личности..., ибо понимание предпосылок всеобщего бегства от свободы является основополагающим фактором в деле борьбы над силами тоталитаризма» [183, с. 7–8].

Рассматривая понятие *ответственности* сквозь призму долга, Э. Фромм видит ее в следующем: «Человек — единственное животное, для которого его собственное существование является проблемой... С появлением разума внутри человека образовалась дихотомия, заставляющая его вечно стремиться к новым решениям... Человек *должен* объяснять самого себя и смысл своего существования, он стремится преодолеть этот внутренний разрыв, он мучим желанием «абсолютности», той гармонии, которая снимает проклятие, раз-

делившее его с природой, с другими людьми, с самим собой» [185, с. 158–159].

Ответственность, по Э. Фромму, — это выбор в пользу *«быть»*, а не *«иметь»*. Но *«быть»* тоже, оказывается, можно по-разному. Рационализированное *«бытие»* не обязательно связано с *«иметь»*, точно так же, как тот или иной *«порядок»* отнюдь не означает априорной ответственности и вполне может строиться на полной безответственности. Конечно, можно *предположить* некий *«порядок»* как проявление ответственности, при котором почти полностью формализуется само бытие как таковое: инструкции, правила, предписания, указания и иные формальные регуляторы могут свести самое бытие к абсурду. Что, собственно, и пытается осуществлять в обществе бюрократия, стремящаяся *«механизировать»* процессы управления (манипулирования) людьми. Часто при этом *«благоговение перед всем механическим дополняется не менее сильным благоговением перед животным... Результатом такого симбиоза «механической» и «инстинктивной» концепций человека является своеобразный гомункул, чувства которого определялись бы инстинктами, разум — компьютером»* [78, с. 227]. Но, как считает Э. Фромм, такой *«гибрид»* невозможен: *«голая обезьяна с компьютерным мозгом перестала бы быть человеком, или, скорее, «он» перестал бы быть»* [184, с. 85]. В литературе и раньше часто феномен личной ответственности рассматривался с применением таких терминов, как *«коммунитарные»*, *«коллективистские»*, *«солидаристские»*, *«ассоциативные»* отношения и т. д. Противопоставляя этике протестантизма и свойственного ей индивидуализма различные социализированные версии ответственности, некоторые ученые пытались выявить ее сущность посредством использования понятий *обязанность*, *требование*. Связывая понятие *ответственности* с понятием *долга*, одни исследователи полагали, что *«ответственность»*, *«солидарность»* — это такие таинственные законы, причины которых невозможно выяснить иначе чем через Откровение» [15, с. 383]. Другие же наоборот отмечали, что *«всецело полагаться на чувство долга столь же нереалистично, как и полностью отрицать его значение и возможности»* [199, с. 598]. Но, как бы то ни было, в большинстве случаев, исследователи и прежде и теперь подразумевают под личной

ответственностью некий социальный регулятор, некую систему социального контроля за действиями личности. Например, Т. Парсонс, рассматривая девиантное поведение и проблему социального контроля, отмечал: «Эффективный социальный контроль зависит от интеграции двух основных факторов, от катексиса индивидуального актора как социального объекта, т. е. от поддержки и от взятия на себя ответственности за поддержание нормативной модели... Следовательно, в соответствии с тем, что является первичным, катектический аспект или ответственность за модель, намечаются четыре способа отклонения от этого оптимального баланса: два в направлении негативного «отказа» и два в направлении «перевыполнения» ожиданий другого» [116, с. 445–446].

Однако, в рамках общепринятой теории социального контроля, Т. Парсонс уделял внимание по сути лишь внешним «инструментам» такого контроля (репрессии, санкции, вознаграждения и проч.). Тем самым, в его работах феномен личной ответственности сводился к воздействию на человека извне (при помощи все тех же санкций, ограничений и т. п.), что существенно сужало понимание подлинного содержания феномена социальной ответственности личности. Рассматривая ответственность в понятиях *поддержки, допустимости и ограничений во взаимности*, Т. Парсонс использовал самые различные категории: «*компульсивная ответственность*», «*алиентация*» (отчуждение), «*конформность*» и т. п. Но эти понятия характеризуют лишь способы и характер социокультурных коммуникаций, а не саму сущность личной ответственности как таковую.

Итак, по нашему мнению, *сущность* социальной ответственности личности, на наш взгляд, заключается в наполнении высшим духовно-нравственным смыслом самого содержания человеческой деятельности (в какой бы сфере она не осуществлялась). Операциональное проявление этой сущности мы обнаруживаем в *обязанностях*, добровольно или принудительно принимаемых человеком на себя, и необходимости их соблюдения. Принятые на себя *сознательно и добровольно*, такие обязанности становятся, не только формально, но и по существу, *основанием* для социальной ответственности. Принятые же под *внешним* воздействием (насилие, принуждение, манипулирова-

ние, зомбирование и т. п.), такие обязанности служат лишь *факторами* для возникновения социальной ответственности. Эти *факторы* могут привести, а могут и не привести к формированию социальной ответственности точно также, как грозовой фронт может пройти над нами, а может и уклониться под влиянием ветра или давления от первоначальной своей траектории. Поскольку «незнание или несоблюдение законов не освобождает от ответственности», то *формальная* ответственность де-юре существует в любом обществе. Но поскольку в реальности достаточно часто отсутствует неизбежность наказания за нарушение установленных законом норм и правил, поскольку существуют противоречия в самих законах и неадекватность в правоприменительной практике, то *де-факто* даже *формальная* ответственность не носит всеобщего характера. Это происходит именно потому, что сама ответственность как таковая формируется не изнутри человека, не органично и свободно, а под внешним воздействием на него.

Говорить о том, что некий *фактор* (например, команда начальника или требования соседей) является *основанием* и тем более *основой* для формирования *реальной* ответственности, не приходится. Связано это с отчуждением (алиентацией) самой личности от тех обязанностей или обязательств, которые ей вменяются (инкриминируются) извне. Но это уже сфера психологии и права, в которых *ответственность* как раз и увязывается с *обязанностями*. В сфере права, например, речь не идет о *природе* таких обязанностей (антропологический аспект) и не разводятся сами понятия *обязанность* и *обязательство*; закон может кому-то не нравиться, но его требования формально *обязательны* для всех. Поэтому для юриста не важно, имеет ли ответственность *внешнюю* природу (определена обязанностью, предъявляемой обществом к личности) или *внутреннюю* природу (и определяется ответственным выбором самой личности по отношению к самой себе и к обществу). В сфере же психологии (гештальтпсихологии), наоборот, речь идет лишь о *природе* обязанностей и ответственного личностного поведения, но не конструируется сам способ их реализации. Например, австрийский психиатр В. Райх написал целую книгу по поводу невротических нарушений и «эмоциональной

чумы», которые он считает причиной безответственности индивидов [127]. До предела упрощая проблему и сводя природу личной безответственности к «эмоциональной чужности» или «невротической неадекватности», причинами которых, по мнению автора, являются исключительно лишь застой сексуальной энергии и некая генитальная фрустрация [127, с. 406], В. Райх, попросту, продолжает традицию В. Ницше, З. Фрейда, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж. Батая и других авторов по мистификации проблемы ответственности, ее сведению к генитально-сексуальной причинности [83, с. 406].

С точки зрения философской антропологии, возникает вопрос о *реальных (неформальных)* основаниях феномена социальной ответственности личности и ее нарушения (различных проявлениях безответственности). На наш взгляд, *подлинный* социально-онтологический аспект ответственности лежит в *реальной*, а не в *формальной* плоскости нашего бытия. Не случайно в связи с этим М. Мосс во Франции и Ф. Боас в Англии сформулировали концепцию *социальной антропологии*. Можно как угодно относиться к нормам и правилам, законам и традициям, но при этом их неукоснительно соблюдать. *Реально* такое отношение безответственно, поскольку *противоречит* собственным убеждениям и представлениям человека (его внутренний мир находится в оппозиции окружающему его миру). Но, с формальной точки зрения, все выглядит вполне благополучно (ответственно). При этом также следует обратить внимание на метафизический аспект ответственности, связанный с духовными переживаниями и ориентациями индивида. Метафизика представляет не просто субъективную реальность в структуре нашего бытия: она есть вполне объективная данность, вне которой человек теряет самого себя. Подобно ауре, окружающей наше тело невидимым облаком или магнитному полю земли, метафизическое пространство, в котором находится человек и которое изменяется по мере развития самого человека, оказывает свое влияние на формирование и развитие личной ответственности. В рамках самых различных поведенческих парадигм (конформность — отчуждение, активность — пассивность, уход — принятие, альтруизм — эгоизм и т.д.) ответственность претерпевает самые различные изменения и обретает свою меру и конкретную

предметность. Антропологический аспект личной ответственности как раз предполагает понимание изменчивости форм и характера такой ответственности, которая «не стоит на месте», а развивается вместе с человеком и через человека. Ответственность не всегда органична по отношению к личности, она может находиться в оппозиции с ней. Тогда возникают неудовлетворенность, двойственность (раздвоение) личности и иные ее деформации. Антропологический анализ как раз и призван способствовать преодолению таких личностных деформаций и формированию «органично целостной» личности.

Конечно, уж крайне резкими являются отдельные суждения о том, что «антропология может стать наукой только в том случае, если она потеряет свой предмет», т. е. перестанет заниматься такой оппозицией и внутренним миром самого человека. Вряд ли можно согласиться с выводом о том, что «до тех пор, пока этого не случилось, философская антропология будет выступать в форме социальной алхимии» [176, с. 607]. Но именно *социальная антропология* как раздел философской антропологии может и должна объяснить *ответственность* как антропологическую *константу*, характеризующую не только внутренний мир самого человека, но и его отношение к окружающему его миру.

Совсем уж безосновательными являются, по нашему мнению, *упреки*, согласно которым «в основе социальной антропологии лежит запрет на то, чтобы человек понимался в качестве чего-то производного, случайного, как порождение социума» [176, с. 607]. Но ведь *человек* — это не «механическое» продолжение бактерии и не простая мутация вируса. *Сущность* человека является результатом развития в его биологической форме социального и духовного начал. Когда-то Б. Кедров высказал конструктивную мысль о *многоступенчатости* всякой сущности. С позиций этой идеи можно выделить *высшую* сущность и сущности *более низкого* уровня. Не впадая в крайности, можно предположить, что одним из проявлений *высшей сущности* человека как раз и является его способность быть ответственным.

Если социальная антропология призвана раскрыть подлинную сущность человека, то для этого она должна выражаться не в «нейтральных терминах» А. Гелена, а в ценностных понятиях И. Канта —

рассматривать человека *позитивно*. И здесь довольно продуктивным представляется экзистенциалистский подход, который рассматривает человека не в каком-то «чистом», «рафинированном», «отвлеченном» виде, а в контексте его внутренних характеристик, прежде всего в контексте соотношения *свободы и ответственности, вины и страха, любви и смерти*. При таком сопряжении системообразующих понятий становится очевидным, что личная ответственность вообще, а социальная ответственность личности в частности, появляются и развиваются только в русле духовной любви. Не случайно, И. Кант утверждал, что «любовь должна мыслиться как максима благоволения, имеющая своим следствием благодеяние» [75, с. 389]. Но духовная любовь отнюдь не тождественна «генитально-сексуальному» подходу некоторых зарубежных философов, пытающихся раскрыть проблему человека лишь на одной лишь «физиологической» теоретико-методологической основе. Не противопоставляя различные виды и формы любви, следует подчеркнуть два обстоятельства: *во-первых*, высшей формой любви является духовная любовь как любовь к совершенству; *во-вторых*, все виды любви, взятые в их целостном единстве, создают оптимальные условия для формирования в душе человека того, что мы называем ответственностью.

В чем же состоит реальная *основа* социальной ответственности личности? Когда-то А. Смит написал прекрасную книгу «Теория нравственных чувств» (1759 г.), в которой обратил внимание на значение человеколюбия в поведении людей. Будучи шотландским философом, он ввел в научный анализ не только метод диалектики, но и углубил и конкретизировал прежние представления о мотивах нравственности, духовности. Рассматривая практические аспекты человеческого поведения, А. Смит вывел триаду «практической духовности»: добролюбие, доброжелательность и добродетельность. В рамках этой триады философ отслеживал превращение духовности из простой интенции в мотив поведения и результат деятельности. Синтез мотивов духовности и социальности позволил А. Смицу разработать многие прикладные вопросы в области психологии, теоретической экономики, этики и т. д. Следует со всей определенностью заметить, что вне такого *синтеза* понять и определить феномен личной ответственности

как антропологической константы практически невозможно. Именно поэтому современная западная антропологическая мысль воспринимается многими российскими исследователями весьма скептически. Так, критически отзываясь о рассуждениях Х. Плеснера, согласно которым «человек всегда случайность» и «всегда эксцентрик», некоторые авторы пишут: «Антропология Плеснера строится в предположении, что человек имеет права и обязанности вне зависимости от места, от служения» [176, с. 621]. Ответственность в контексте человеческой практики человека есть преодоление узких границ прагматизма и рационализма, есть ее наполнение духом. Так, С. Н. Булгаков писал: «Понимание хозяйства как явления духовной жизни открывает глаза на психологию хозяйственных эпох и значение системы хозяйственных мировоззрений». Взятая вне конкретной практики личность мифологизируется, а философская антропология, «очищенная» от «хозяйственного мировоззрения человека», превращается в мистификацию проблемы человека. И как не называй потом такую «философию» (хотя бы «философией в новом ключе»), следует признать: не «свобода сознания является основой свободы личности» [86, с. 258], а ответственность, порождаемая синтезом духовного и социального начал в человеке, единением его духа и души. «Свобода сознания» уже дала человечеству наркотики, атомную бомбу и клонирование. Но она не приблизила человека к полноценности своего бытия, скорее наоборот, отдалила его от этого. «Взаимодействие экономического и духовного начал в человеческом мире задает нам меру и пределы, в которых «моральные» суждения оказываются значимыми для порядка материального» [102, с. 348]. Личная ответственность предполагает самоограничение личной свободы точно так же, как духовная любовь предполагает саму эту личную ответственность. Формируемые на этой основе моральные нормы являются практическим проявлением ответственности, в том числе и ответственности социальной. «Мораль — усвоенное ограничение, которое показывает нам, от каких желаний мы должны отказаться в самом начале, чтобы обеспечить выживание большего числа людей. Мы должны примириться с тем фактом, что наша мораль не ведет нас туда, куда нам хочется» [187, с. 184–185].

Было бы бессмысленно выискивать какую-то априорную ответственность вообще, а тем более социальную ответственность человека исключительно в его внутреннем мире («Я-Я») или только в окружающем его пространстве. Генезис ответственности есть не только взаимодействие духа и хозяйства, но и взаимодействие двух миров (внутреннего «Я» и внешнего «МЫ-ОНИ») и созидание на этой основе *нового качества человеческого бытия*. Взятое в понятиях *послушание и сопротивление, смирение и неповиновение, действие и бездействие, принятие и отвержение, признание и отрицание*, формирование ответственности есть диалектическое единство и борьба противоположностей, есть созидание духа и самореализация личности, актуализация созидательного потенциала человека. *Формировать* ответственность означает превращаться из биологической особи в духовное существо. И первым шагом на этом пути является *ответственное мышление*. Наполнение действительности подлинной духовностью, высшими предельными ценностями (идеалами) человеческого бытия есть ответственное мышление. Безответственное мышление есть «сон разума», который, как известно, «рождает чудовищ». Ответственное мышление есть облагораживание реальности, ее возвышение до предельных оснований развития. «Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается его изображением» [71, с. 293].

Социальная ответственность личности — это, прежде всего, выбор в пользу добра, в пользу жизни, в пользу более совершенного, объективно лучшего. Осуществление такого выбора — низшая, начальная ступень ответственности, которая побуждает человека к ответственному мышлению. Так, экономическое сознание как сознание ответственное, исходит из понимания факта ограниченности ресурсов и необходимости их наиболее рационального потребления. Но от экономического сознания до ответственного поведения субъектов хозяйственной практики дистанция огромного размера. События и искушения, страсти и эмоции постоянно заставляют человека отклоняться от первоначально установленного мотива поведения. Тем самым мотив не становится императивом, побуждение — нормой, установка — правилом, мысль — убеждением. По образному

выражению Ж. П. Сартра, «человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста» [141, с. 323]. Но, тем не менее, «если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть» [141, с. 323]. Именно поэтому «первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование» [141, с. 323]. Важно, однако, что экзистенциализм не сводит ответственность к индивидуальной стороне. Когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей» [141, с. 324].

Но возникает вопрос: как можно отвечать за *всех* людей, в том числе и за тех, которых не знаешь, и отвечать тогда, когда от тебя ничего не зависит, когда не ты принимаешь решения? Дилемма между двумя идеологемами — «сопротивлении злу силою» (И. А. Ильин) и «непротивлении злу силою» (Л. Н. Толстой) — как раз и связана с формированием социальной ответственности. Можно, конечно, призывать «возлюбить врага своего», но это будет лишь морализирование, но еще не сама социальная ответственность как норма практического действия. И здесь, как нам представляется, недостаточно простых рассуждений о том, что «я ответствен таким образом, что создаю определенный образ человека, который выбираю» [141, с. 324]. Тезис Ж. П. Сартра о том, что некоторые ценности (в том числе и ответственность) должны существовать *apriori*, напрямую сопрягается им с религиозным началом. Не случайно он приводит слова Ф. М. Достоевского о том, что «если бога нет, то все дозволено». Но выводить ответственность из тревоги (как, по существу, это делает Ж. П. Сартр) или из страха (С. Кьеркегор) было бы опрометчиво. Духовным основанием ответственности является духовная любовь, а практическим инструментом ее формирования и развития — любящее сердце.

В связи с этим следует вспомнить о *кардиогностике* — специфическом направлении в истории русской философской мысли, представители которого внесли существенный вклад в формирование *идеал-реализма*. Представители идеал-реализма обоснованно усма-

тривали реальность воплощения в предметной практике человека таких идеалов, как *честность*, *совестливость*, *справедливость*. В связи с этим достаточно, думается, сослаться на статью И. И. Янжула «Экономическое значение честности: Забытый фактор производства» (1906). В ней автор прямо утверждает, что нравственная *добросовестность* является важнейшим фактором социально-экономического развития: «И тот народ, который честен, тем самым силен не только нравственно, но и экономически; именно забота об экономической силе нашей родины и заставляет меня в настоящем очерке обратить внимание на этот долго забытый, но тем не менее существенный фактор в народном хозяйстве» [210, с. 418]. В органичном соединении и сочетании идеалов с предметной практикой человека, высших образов и образцов с конкретной повседневной человеческой деятельностью и состоит суть честности в высшем значении этого слова.

Однако, *честность* как раз и связана с *добровольным* принятием на себя и *полным* исполнением принятых на себя личностью обязательств. Не важно, идет ли речь об обязательствах по отношению к самому себе, к другому человеку, к обществу в целом, к природе, следует признать, что, собственно, *личность* и возникает тогда, когда человек (индивид) самостоятельно и осознанно делает свой выбор в пользу социальной ответственности. Так, по М. М. Бахтину, «личность, — это человек, социально адекватный (взятие человеком ответственности на себя за собственные деяния, проявляющееся как свобода человека совершать ответственный поступок)» [119, с. 22]. Человек как ответственный субъект деятельности не только обладает сознанием, но, в первую очередь, характеризуется своим ответственным отношением к миру [135, с. 102].

Из простой биологической особи, озабоченной только собственным пропитанием и существованием, человек, по мере того, как он становится личностью, начинает понимать и воспринимать свою обязанность заботиться не только о самом себе, но и о других людях. Сначала такая обязанность принимается им по отношению к жене и детям, родителям и ближайшим родственникам; затем она переносится на других людей, в идеале — на все человечество. Так рождает-

ся *человечный* человек. Так появляется *гуманное* общество, в котором человек человеку не враг, а друг. В наиболее развитом состоянии такое общество лишено классовой борьбы и межсословной вражды. Оно, пользуясь выражением П. А. Флоренского, становится *сигизийным*. Переходя ментально от индивидуального бытия к коллективному бытию, человек в той мере становится личностью (высшая ценность гуманного общества), в какой он принимает и соблюдает обязанность (обязательство) учитывать и уважать законные интересы других людей. Возникновение в человеке уважения к самому себе и к другим людям — это первый шаг на пути к формированию социальной ответственности. В общем-то, простая мысль. Проблема, однако, заключается в том, что, оставаясь часто лишь на формальном уровне ответственности, не создавая в собственной душе храм и не уважая (не любя) ближнего своего, такой человек не становится целостной (полноценной, гармоничной) личностью. Иногда, правда, возникают и другие крайности. Например, принимая на себя аскезу, схиму, становясь религиозным фанатиком, человек может бесконечно полюбить Бога, но не его творение — самого человека. Любить Бога легче, чем такого же, как и ты человека: Бог есть совершенство и ему от верующего и любящего его ничего не нужно; это самому человеку, не являющемуся совершенством, как правило, многое нужно от Бога, в том числе и спасение. Да и от других людей ему постоянно что-то требуется: защита, информация, поддержка, общение и т. д. И здесь наличие лишь потребительского подхода и одностороннего характера социальной связи как раз и становятся благоприятной почвой для безответственности и асоциального, а часто антисоциального, поведения наших сограждан.

Формирование уважения и его предельной формы — любви — к себе и к другому человеку немыслимо без формирования в самом себе такого качества, как честность. Честность есть соответствие в поведении личности ее рангу, правильно понимаемое значение самого ранга личности. Быть личностью как раз и означает *умение* принимать на себя ответственность. Но ответственность усиленную и соразмерную своим физическим и духовным силам и возможностям. Если, например, ветеринар принимает на себя ответствен-

ность по проведению операции человеку, то он поступает *apriori* безответственно. Когда учить искусству театра берется бывший тренер (как в советском к/ф «Берегись автомобиля»), то получается совершенно абсурдная ситуация. Таким образом, честность состоит в том, чтобы *принимать на себя* и выполнять обязательства соразмерно собственным силам, компетенциям, возможностям. Будучи одним из ключевых элементов духовности, *честность* существует и развивается в органичном единстве с такими добродетелями, как *доброжелательность*, *симпатия* и *человеколюбие* (А. Смит), «*обязательность*» (В. Ф. Эрн), «*человеческая годность*» (П. Б. Струве), «*духовное делание*» (И. А. Ильин). Она неразрывно связана со стремлением «*жить не по лжи*» (Л. Н. Толстой), постоянной «*работой со смыслами*» (В. С. Соловьев) и другими составными элементами того ансамбля, который определяет душевное здоровье и социальное благополучие человека. Именно тогда возникает наиболее благоприятная среда для появления и развития в человеке такой важной субъектной его характеристики, какой является социальная ответственность. Но ведь все перечисленные элементы ансамбля суть элементы этики и культуры. Это означает не что иное, как социокультурную природу самого феномена социальной ответственности личности. Глубоко символичным представляется то обстоятельство, что французский религиозный философ Пьер Тейяр де Шарден рассматривал феномен человеческой социальности как подъем к высшей коллективной ступени мышления, к формированию в человеке чувства солидарности. Рассуждая о космогенезе, о всеединстве, о конвергентном универсуме, этот философ писал: «Если у человечества есть будущее, то оно может быть представлено лишь в виде какого-то гармонического примирения свободы с планированием и объединением в целостности» [163, с. 290].

Еще более определенно на этот счет высказывался П. А. Кропоткин, который сформулировал теорию «человеческой взаимопомощи». Подлинно ответственным человеком он считал такого, который заботится не только о себе, но и о других людях и умеет чувствовать их боль и нужду как свои собственные. Настаивая в связи с этим не на дальнейшем углублении общественного разделения тру-

да, а на его объединении, он, по сути, предвосхитил идею кооперации М. И. Туган-Барановского [159, с. 330–338].

Только возвращение духовности в сферу человеческой деятельности и признание доминирующего значения духовных конструкторов в определении характера такой деятельности способно решить проблему сохранения и развития социальной ответственности человека. Необходимо вернуть мотив социальной ответственности, прежде всего, в душу и сознание человека. Тогда он будет имманентен и самой человеческой деятельности. Не важно, идет ли речь о хозяйственной или какой-либо иной форме человеческой деятельности, только ответственное сознание и любящее сердце способны реально обеспечить *эффективность* социальной ответственности, ее практическую применимость и общественную полезность. Такая ответственность для человека в подлинном смысле этого слова есть внутренний моральный долг. Точно также и любовь к своему ближнему является моральным долгом человека. Поскольку смысл духовной любви как высшего принципа моральности наших действий не может не совмещаться с понятием долга, то социальная ответственность личности есть не что иное, как предметно-практическое осуществление этого морального долга — долга любить людей — в деятельности каждой отдельно взятой личности. Именно через самоосуществление такого долга-обязанности возникает и развивается социальная ответственность личности, которая, несмотря на конкретные различия между людьми, создает то, что называется всеединством.

Таким образом, социальная ответственность личности есть понятие более широкое и емкое, чем профессиональная, экономическая или правовая ответственность; она никак не сводится к юридическим, профессиональным или хозяйственным обязанностям субъекта деятельности.

Важно при этом обратить внимание на то обстоятельство, что, с точки зрения права, ответственность *наступает* после совершения какого-либо акта (действия, поступка), а не до того. В такой усеченной трактовке понятия ответственности нам не остается ничего другого, как рассматривать ее (ответственность) как нарушение некоей социальной нормы, как некое социальное отклонение от нее. А это

в корне неверно, поскольку не всякое социальное отклонение есть преступление или даже правонарушение и тем более не по каждому из таких отклонений возникает само правонарушение или преступление. Нарушение неписаных традиций или обычаев вовсе не является правонарушением, хотя и представляет собой форму социального отклонения. На наш взгляд, нельзя сводить понятие социальной ответственности к некоей санкции, поскольку социальная ответственность возникает и действует как раз до нарушения какой-либо социальной нормы (т. е. в процессе ее возникновения и реализации, осуществления), но никак не в процессе ее нарушения (отказа от осуществления) или после этого. Все это наталкивает нас на мысль о том, что ответственность есть не внешняя зависимость личности от каких-либо институтов и норм, а *внутренний долг*, добровольно принятый ею на себя (обязанность по отношению к самой себе), которая лишь *формально* выступает как отношение к внешним институтам. Тем самым речь идет о *внутреннем* самоопределении личности, формализованном (лишь формально находящемся в зависимости) от внешних институтов. Такое самоопределение, взятое в контексте формальной детерминированности, представляет собой определенное *социальное* отношение, формирующееся между личностью работника и социальными *институтами* (другой личностью, семьей, трудовым коллективом, школой, армией, сословием, любым учреждением или организацией, государством и т. д.). Именно поэтому ответственность носит *социальный*, а не природный (рефлекторный) или какой-либо иной характер.

Итак, можно выделить два *вида* (формальная и неформальная) социальной ответственности, а в ее структуре, в свою очередь, можно выделить два *уровня* (внутренний и внешний). *Виды* ответственности детерминированы следующими моментами:

- 1) сложившейся на каждый данный момент времени кодификацией социальных отношений, определяющих их общий характер (нормами права, организацией процедур, ритуалов, обычаев, содержанием традиций и т. п.);
- 2) мерой их воздействия на формирование и развитие социальной ответственности личности (которая, в контексте такого

воздействия, может быть социальной, асоциальной и антисоциальной).

Уровни социальной ответственности определяются реально складывающимися в обществе в тот или иной период времени уровнями и характером социальных отношений, их структурой. Если же говорить о *многоступенчатой* сущности (известная идея Б. М. Кедрова) понятия социальной ответственности, то она обычно раскрывается в трех аспектах. Как отмечает П. Курц, «термин *ответственность* может быть употреблен, по крайней мере, в трех смыслах. *Во-первых*, он указывает на надежность человека. Под этим подразумевается, что на человека можно положиться и что мы можем рассчитывать, что он хорошо исполнит порученное ему дело и выполнит свои обязательства. *Во-вторых*, мы можем использовать этот термин для обозначения подотчетности того или иного лица». Но *третий* аспект ответственности, по мнению П. Курца, состоит в *отношении* человека к самому себе [84, с. 120]. Здесь, на наш взгляд, вопрос о сущности социальной ответственности все-таки подменяется вопросом о ее структуре и, частично, содержания.

Однако, пытаясь дать ответ на вопрос о том, «в каком смысле мы можем сказать, что кто-то *несет* ответственность перед собой?», американский философ больше задает вопросов, чем находит ответов на них. Единственное, что он устанавливает, так это то, что *чувство* ответственности, которое испытывает личность, еще не есть сама социальная ответственность как таковая. И это правильно, однако *смысл* социальной ответственности личности по отношению к самой себе остается у него без ответа. Представляется правомерным считать, что ответственное отношение личности к самой себе (самоответственность) есть такое ее отношение к своим способностям и потребностям, при котором не возникает конфликта интересов между личностью одной стороны и другими социальными системами и структурами (личностями, коллективами, обществом в целом и т. п.) с другой стороны. Иначе говоря, самоответственность представляет собой способность (а вовсе не обязанность, как можно было бы изначально предположить) так реализовать свой личностный потенциал, чтобы это принесло взаимную пользу всем.

Справедливо утверждение о том, что «человечество в такой степени стало одной семьей, что мы не можем обеспечить наше собственное процветание, не обеспечив процветание каждого. Если вы хотите сами быть счастливыми, вы должны заняться заботой о счастье других» [128, с. 318–323]. Рассуждая же о том, что «только мистик может ставить под сомнение обязанность личности использовать любые благоприятные возможности для *самой себя*» [84, с. 122], П. Курц, к сожалению, впадает в эгоцентризм (крайнюю форму гедонизма) и игнорирует саму *возможность* реализовать эту обязанность. Может показаться, что возможности лежат не на стороне личности, а на стороне внешних по отношению к ней условий. А отсюда остается полшага до вывода о том, что социальная ответственность *исчерпывается* обязанностью личности (при наличии у нее формальных возможностей) эту обязанность реализовать на практике. Но не стоит забывать о том, что надо мыслить и поступать, соотносясь с реальностью. Вот в этом и состоит, собственно говоря, *количественная* сторона (определенность) феномена социальной ответственности.

На уровне личностного сознания и поведения такая неадекватность возможностей и обязанностей также приводит к плачевным результатам. И здесь следует учитывать второй уровень социальной ответственности: ответственность перед другими людьми (родителями, детьми, супругами, друзьями, подчиненными, коллективом, обществом). При этом нельзя сводить социальную ответственность личности как таковую исключительно к моральной ее составляющей, хотя, конечно, моральная ее сторона предполагает наличие достоинства, самоуважения, чести и совести. Но социальная ответственность предполагает также и сугубо социальный аспект, а именно: социальную справедливость, социальное равноправие и свободу (автономию) личности. И хотя развести два этих аспекта (стороны) единого целого — социальной ответственности — представляется порой крайне трудно, поскольку сама эта ответственность есть интегрированная, системная, комплексная реальность, обладающая признаками полноты, единства, целостности и определенности, тем не менее, необходимо это делать для того, чтобы не впадать в редукционизм.

Несмотря на то, что термин *мораль* происходит от латинского слова *mores* (множественное число — *mos*), отсылающего нас к общественным, коллективным обычаям, традициям, привычкам, нравам, следует признать, что социальная ответственность может быть и строго индивидуальной, а значит не сообразовываться с общепринятыми нормами. Так, в случае, когда верующий встает перед выбором между общепринятыми нормами социального поведения и требованиями конкретной религии, он часто выбирает постулаты конкретной религии — абсолютное совершенство, благодать, загробную жизнь, райское блаженство и т. п. (т. е. отвлеченные эманации духа) не просто вопреки здравому смыслу, но и вопреки самой ответственности. Иначе говоря, думая, что поступает ответственно, он поступает как раз безответственно. Ложно понятая социальная ответственность оборачивается ошибками, признание которых приходит с большим опозданием. Историю подобного рода прекрасно проиллюстрировали Л. Н. Толстой в повести «Отец Сергей» и Э. Л. Войнич в романе «Овод».

Добровольный уход бывшего аристократа-кутилы от мира в скит, с одной стороны, и молчаливое предательство сына во имя веры в Христа и требований церкви, с другой стороны, оказались двумя яркими проявлениями индивидуально понятой и принятой на себя социальной ответственности личности перед самой собой и перед окружающими. Но произошло странное: два уровня социальной ответственности оказались в противоречии друг с другом именно потому, что на каждом из них сама природа социальной ответственности оказалась разной, двойственной. На первом уровне (по отношению к себе) личность оказалась в поле духовной доминанты, но транслировать ее на другой уровень (отношение к другим) оказалось бессмысленным в силу возникшего *отчуждения* между субъектами самой социальной ответственности. И хотя хорошо известно, что «со своим уставом в чужой монастырь не ходят», но как часто даже духовно созревшая личность пытается навязать очевидную для нее духовную определенность остальным институтам. Возвращение о. Сергия в мир после многих лет затворничества или запоздалое раскаяние кардинала Монтанелли, потерявшего сына, яви-

лись лучшим свидетельством того, что индивидуальная ответственность как принятая на себя *крайность* (схема, табу, обет) далеко не всегда имеет подлинно социальную природу. Имеет ли такая крайность в понимании ответственности духовное начало? Наверное, да. Но духовность может не совпадать с социальностью, точно так же, как духовные устремления личности могут не совпадать с ее социальной природой. Здесь возникает дилемма между *должным* и *сущим*, которые в обыденной нашей жизни довольно часто оказываются не транспарентными. С точки зрения должного социальная ответственность личности есть обязанность выполнения ею своего долга перед собой и обществом; с точки зрения сущего, социальная ответственность личности есть способность к такому выполнению. Отношение должного и сущего, возможности и действительности, духовного и социального — это уже система координат, в рамках которого социальная ответственность личности развивается реально. Подобно кораблю, сконструированному в идеальных условиях дока, но плавающему в бурном океане, социальная ответственность мыслится исследователем абстрактно и достаточно отвлеченно. Но практика всегда богаче и разнообразнее любых умозаключений, в связи с чем социальная ответственность должна рассматриваться, прежде всего, как понятие относительное (мыслимое к сущему).

\* \* \*

1. *Ответственность*, в широком смысле слова, представляет собой ключевую антропологическую константу, обусловленную духовным развитием человека и, в свою очередь, детерминирующую целостность личности. Взятая именно в контексте человеческой практики, *ответственность* есть преодоление узких границ прагматизма и рационализма, есть наполнение самой человеческой деятельности духовно-нравственным содержанием; она выступает как *воля к совершенству*, актуализированная в действии.

2. *Смысл феномена социальной ответственности личности* определяется *синтезом* духовного и социального содержания в структу-

ре человеческого бытия. *Сущность* личной социальной ответственности раскрывается в постоянном сопряжении индивидуумом высших абсолютных смыслов человеческого бытия с теми социальными условиями и факторами, которые детерминируют его повседневное существование. *Синтез* духовного и социального в структуре данного феномена определяет также исторически-конкретные его формы и трактовки.

3. Социальная ответственность личности выступает в *форме* определенного социального отношения — социального взаимодействия, нацеленного на развитие и совершенствование универсальной природы самого человека, самореализацию личности. *Социальная* форма феномена социальной ответственности личности, наполненная духовно-нравственным содержанием, представляет собой феномен культуры, т. е. не априорно врожденную способность человеческого организма, а продукт духовного труда («духовного делания» по И. А. Ильину).

4. Существуют два *вида* (формальная и неформальная) социальной ответственности, а в ее структуре, в свою очередь, можно выделить два *уровня* (внутренний и внешний). *Виды* ответственности детерминированы: а) сложившейся на каждый данный момент времени кодификацией социальных отношений, определяющих их общий характер (нормами права, организацией процедур, ритуалов, обычаев, содержанием традиций и т. п.); б) мерой их воздействия на формирование и развитие социальной ответственности личности (которая, в контексте такого воздействия, может быть социальной, асоциальной и антисоциальной). *Уровни* социальной ответственности определяются реально складывающимися в обществе в тот или иной период времени *структурой* и *характером* социальных отношений, их структурой.

## Социальная справедливость и духовная социализации личности

*Справедливость есть приобретенное свойство души, в силу которого люди становятся способными к справедливым действиям, поступкам и желанию справедливости.*

Аристотель

*Справедливого человека ценят больше, чем родного.*

Антисфен

*Справедливость* — это понятие о должном. Оно содержит в себе требование соответствия и воздаяния. «Какою мерою меряете, такою и вам будет отмерено» — этот постулат Св. Писания предполагает некую эквивалентность обмена результатами своей деятельности, Данный принцип сформулировал еще в IV в. до н. э. Аристотель [11].

В современном контексте справедливость чаще всего сводят к соответствию прав и обязанностей, труда и трудового вознаграждения, заслуг и их признания, тяжести преступления и степени санкции (наказания). Требования равенства граждан (перед законом), принципов организации производства и распределения ограниченных ресурсов и жизненных благ — все это предполагает некую справедливость, которая в одном случае ассоциируется с эквивалентностью, в другом — просто с взаимной выгодой, а в третьем — с неким представлении о правильности (правилах или нормах, устанавливаемых обществом с учетом конкретных условий).

Отсутствие должного соответствия между двумя сторонами любого социального отношения (субъектом и объектом) означает, что справедливость либо отсутствует, либо находится в «незавершенной», «незрелой» своей форме. Причина таких переходных состояний социальной справедливости лежит в радикализме и релятивизме нашего сознания, в абсолютизации отдельных сторон и граней самой справедливости, в дизъюнктивном представлении о ней как о целостности. Так, тезис «кто не работает — тот не есть» справедлив только

в отношении тех, кто может работать. Неработоспособные или ограниченно дееспособные люди не могут быть адресатами такого тезиса по определению. В противном случае дети, инвалиды и глубокие старцы были бы просто мобилизованы для «общественно-полезного» труда, что привело бы к глобальному нарушению самого принципа распределения по труду, превратив его из общественно-полезной нормы в репрессивно-негативную догму.

Не случайно еще Аристотель выделял справедливость «уравнивающую» и «распределительную». Первый вид справедливости он соотносил с социальным равенством граждан конкретного общества («равным — за равное»), второй вид — с обществами, в которых объективно существует неравенство (в силу неравенства талантов или иных природных, нравственных и социальных свойств). В первом случае для обеспечения «уравнивающей» справедливости достаточно участия двух субъектов социального отношения. Во втором случае необходимо участие трех субъектов, из которых один выполняет особую социальную роль, распределяя блага в соответствии с установленными нормами. Тем самым, возникает новый этап в процессе общественного разделения труда и некая социальная монополия на особый вид деятельности — распределение благ. «Уравнивающая» справедливость предполагает одинаковость качества и количества получаемых субъектом благ. «Распределительная» справедливость предполагает лишь пропорциональность в таком распределении. Так, принцип «каждому по количеству и качеству его труда» означает лишь зависимость объема и качества получаемых благ от трудового вклада, но не эквивалентность самому трудовому вкладу. В противном случае, исчез бы так называемый прибавочный продукт, за счет которого содержатся неработающие члены общества. Да и само государство оказалось бы без надлежащего содержания и перестало бы выполнять свои социальные функции (оборона, защита жизни и собственности граждан, информирование и т. п.).

«Уравнивающая» справедливость является специфическим принципом частного права, тогда как «распределительная» справедливость — принципом публичного права. Оба типа справедливости, выделяемые в литературе по данной проблематике, являются фор-

мальными, поскольку они четко не определяют, кого следует считать «равным», а кого «неравным». Между понятиями «равный» и «равноценный», «равнозначный» существует весьма глубокое различие. Еще В. С. Соловьев, обратив на это обстоятельство внимание, выделял понятия «равенства» или «равнозначности» и «равноценности».

Поэтому выход из ситуации несправедливости виделся им в том, чтобы идти навстречу друг другу. «Справедливость, в нравственном смысле, есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав; справедливость, таким образом, является некоторым пожертвованием, самоотрицанием, и чем больше самопожертвования, чем больше самоотрицания, тем в нравственном смысле лучше» [149, с. 32]. И далее: «Для того, чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого?.. Жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех — невозможно... Итак, осуществление правды или нравственного начала возможно по отношению к тому, что, по самой своей сути, есть правда... Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, когда они все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу» [149, с. 33–34].

В своих суждениях о справедливости В. С. Соловьев отождествлял ее с поиском и осуществлением *правды*. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что правдоискательство составляет особый и крайне интересный пласт нашей духовной истории и философской традиции.

Социальная справедливость как некий феномен существует в человеческом обществе с первобытно-общинного строя. Она выражает стремление человека к объединению, к солидарности и кооперации. Все дело в том, что сама по себе социальная справедливость несостоятельна без духовных оснований. Взятая вне этих оснований, она превращается в моделирование различных и весьма неустойчивых и неэффективных систем социального взаимодействия, которые очень быстро показывают свою нежизненность и потому разрушаются. Дело в том, что социальная справедливость основана, прежде все-

го, на соблюдении двух главных прав человека: свободы и равенства. Но эти права «примиряются в братстве» [149, с. 29], т. е. посредством духовного единения людей, духовной их солидарности, через духовную их социализацию.

Попытки насильственного объединения людей на основе вмененных им в обязанность ценностных ориентаций — это элементарное манипулирование сознанием. Еще Дж. Локк, создавший основы концепции гражданского общества и сформулировавший идею «неотчуждаемых прав человека», сам был сторонником рабства. Так чего же стоят после этого высокопарные рассуждения о социальной справедливости, если одним народам предписывается быть рабами, а другим — господами? Первый краеугольный камень социальной несправедливости — это высокомерие. В Западной Европе на протяжении сотен лет существовал культ высокомерия, культ собственной завышенной самооценки. Как только не называли Европу: колыбелью цивилизации, очагом культуры, сокровищницей наук и т. д. Но в действительности, она была и в значительной мере остается еще и высокомерной посредственностью, которая через Болонские или Страсбургские технологии навязывает своим адептам в других странах свою волю и свои интересы. Вольно или нет, это обстоятельство признал еще А. Смит, который в своей книге «Теория нравственных чувств» (1759) называл европейцев цивилизованными, а всех остальных — дикарями. В своих рассуждениях о том, что для англичанина большой мизинец имеет гораздо большее значение, чем даже землетрясение и миллионы жертв в далеком Китае, автор книги лишь отразил цинизм английской морали. С тех пор ровным счетом ничего не изменилось, у Англии как не было, так и «нет друзей, а есть только интересы».

Тем не менее, А. Смит как ученый много внимания уделил анализу сущности и форм справедливости. Но он писал о справедливости, основанной не на любви к ближнему, а на расчете (корысти) и страхе. Вот один из фрагментов его рассуждений: «Человек может существовать только в обществе... Когда взаимные услуги вызываются взаимною же любовью, благодарностью, дружбой, уважением, то общество процветает... Но и даже в таком случае, когда необходимое

содействие друг другу не вызывается такими великодушными и бескорыстными побуждениями, когда между различными членами общества даже нет и взаимной любви, то из этого еще вовсе не следует, что общество находится в разложении. Общество все-таки может в подобном случае существовать, как оно существует среди купцов...» [144, с. 101].

Если представить себе семью или трудовой коллектив как некое «общество купцов», то становится понятным вся наивность великого шотландского философа и экономиста. Расчет отражает индивидуальные интересы каждого члена общества и не скрепляет, как можно было бы подумать сначала, а наоборот разобщает это общество. Поэтому и конкуренция, и частная собственность, и культ прибыли, и потребительская психология ведут к деградации общества, его культуры, политики и хозяйства. Вне духовной любви, духовной солидарности общество быстро деградирует и разлагается. Ибо, как выразился в своей речи против рабства от 16 июля 1858 г. А. Линкольн, «дом, разделенный в себе, не устоит».

А противопоставлять любовь и справедливость, как это пытался делать А. Смит, все равно, что *противопоставлять* свое отражение в зеркале самому себе. В русском фольклоре на этот счет говорится: «нечего на зеркало пенять, коли рожа кривая».

Признавая это хотя бы отчасти, А. Смит отмечал: «Однако, общество не может существовать долго, если в нем люди всегда готовы нанести друг другу обиду или вред. В ту самую минуту, когда начинаются оскорбления, поднимается взаимная вражда и негодование друг против друга, общество разделяется» [144, с. 101]. Когда же наступает эта злосчастная минута? Когда нет любви. Ибо только любовь превращает наши порывы и устремления, надежды и поступки, чувства и эмоции в добродетели. Нет никакой другой силы в мире, способной заменить любовь. Поэтому высшая социальная справедливость заключается в любви человека к человеку. Иначе не понять и не объяснить того, как это вообще становится возможным «возлюбить врага своего», «подставить ему еще одну щеку для удара» и т. п. Благотворительные добродетели рождаются духовной любовью и превращаются в справедливость. Противопоставлять добродетель и справедли-

вость бессмысленно. Но именно этим и занимался А. Смит, когда писал: «Благотворительные добродетели украшают общественное здание, но не служат его основанием... Справедливость, напротив того, представляет собой главную основу общественного устройства» [144, с. 101].

В такой *выхолощенной* форме справедливость есть ничто. Без добродетели, без добрых дел она подобно вере просто мертва. Когда А. Смит попытался понизить ранг благотворительных добродетелей, подменив их экономической целесообразностью, он задал порочный тренд в социально-экономической науке. Суть этого тренда состоит в стремлении сводить высшее к низшему, великое — к тривиальному, прекрасное — к ординарному, глубокое — к примитивному, сложное — к простейшему. Подобно тому, как ростовщик или любимый А. Смитом купец меряет все деньгами, пользой, выгодой, прибылью, наваром и на этом шатком фундаменте пытается строить свои социальные отношения, даже свой брак и взаимоотношения с детьми, современные монетаристы пытаются внушить современному человеку, что деньги, богатство, власть, собственность — это не средства, а самоцель человеческой жизни. В таких ложных гносеологических и аксиологических координатах ни о какой социальной справедливости и духовной социализации человека не может быть и речи. Да и сам ход истории снова и снова подтверждает эфемерность и лженаучность подобных представлений о природе и сущности справедливости.

В русской философской традиции понимание социальной справедливости всегда было иным, чем у англичан — «нации торгашей». И вновь обратимся к В. С. Соловьеву, который писал: «Если говорить о справедливости, то не справедливо ли, чтобы богатство принадлежало тем, кто его производит, т. е. рабочим? Разумеется, капитал, т. е. результат предшествующего труда, столь же необходим для производства богатства, как и настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их исключительного разделения, т. е. что одни лица должны быть только капиталистами, а другие — только рабочими» [149, с. 31].

Если говорить о материальной и социальной справедливости, то «социализм с его стремлением к равноправию и равномерному

распределению материального благосостояния, стремлением перенести это материальное благосостояние из рук абсолютного меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным» [149]. И добавим — более справедливым, чем то, во многом несправедливое, антигуманное, циничное общество, которое сегодня формируется в нашей стране. Таким образом, идея социализма представляет собой одну из наиболее значимых в истории идей попытку духовной социализации людей на принципах свободы, равенства и братства. Разные модальности данной идеи (религиозного, утопического, научного, пролетарского социализма) отражают развитие представлений человека о смысле социальной справедливости во времени (в диахронии). Современное состояние российского общества свидетельствует о конверсивной фазе в истории данного вопроса и о возобладании примитивных и даже пошлых представлений о сущности социальной справедливости.

Но и на Западе мы наблюдаем на протяжении последних пятидесяти лет то же самое. Об этом красноречиво свидетельствует, например, книга Дж. Роулса «Теория справедливости». Суть справедливости ее автор сводит, ни много и ни мало, к чувству, к ощущению. Со стороны индивида получается, что можно просто загипнотизировать индивида, подвергнуть его индивидуальное сознание манипуляции, и справедливость возникнет сама собой. Ведь индивид-то будет чувствовать себя вполне комфортно. Идея комфортного существования, однако, не имеет ничего общего с научным анализом проблемы справедливости. Хотя исходные предпосылки для ее анализа Дж. Роул излагает вроде бы вполне четко. Он, в частности, формулирует два основных принципа понимания справедливости: а) каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимыми с подобными схемами свобод для других; б) социальное и экономическое неравенство должно быть устранено так, чтобы преимущества получили все члены общества и чтобы был обеспечен общий доступ «к благам, позициям и должностям». Однако, эти рассуждения остаются пустой сентенцией в условиях, когда принимаемые законы не обеспечиваются необходимым финансированием, когда одни законы оказываются в противоречии

с другими, когда, наконец, ответственность за неисполнение законов ничтожная.

Формализация проблематики социальной справедливости характеризует современную психологию и экономическую теорию Запада. Американские ученые Л. Портер и Э. Лоурелл разработали комплексную процессуальную теорию мотивации к созданию справедливых условий для хозяйственной деятельности. В их модели присутствуют пять основных требований: затраченные усилия, восприятие, полученные результаты, вознаграждение, степень удовлетворения. Согласно их модели, достигнутые результаты зависят от приложенных субъектами усилий, их способностей и характера, а также от понимания ими своей роли (миссии). Однако эта теория отнюдь не обеспечивает социальную справедливость *де факто*, хотя и мотивирует (объясняет механизм мотивации) ее формирование. А дело все в том, что американские авторы не видят разницы между *сущим* и *должным*. В теории ее, возможно, и нет, а на практике она есть. На практике отнюдь не все зависит от мотивации. Нельзя сбрасывать со счетов и внешние условия (факторы) формирования социально справедливых отношений в обществе. Ситуация, когда от отдельного работника ровным счетом ничего не зависит на предприятии, от отдельного члена партии — в партии, от отдельного члена семьи — в семье и т.д. встречается сплошь и рядом. Это происходит именно в силу отсутствия духовной социализации в обществе, в силу разобщенности и отчужденности его членов, которым вместо солидарности предлагается конкуренция, вместо братства — формальное равенство, вместо кооперации — некое социальное партнерство... Со временем обман вскрывается и возникает новая фаза рецессии, когда падает не только деловая, но и в целом социальная активность. Вроде бы это может успокоить власть, но не тут-то было! Циклический характер общественного развития еще никто не отменял. И за фазой упадка, безразличия, апатии с неумолимой логикой исторического процесса наступает фаза революционных потрясений. «Повивальная бабка истории» стучится в дверь тех социумов, в которых вместо духовной социализации предпочли рыночные отношения. Такие общества разрушаются и гибнут тем скорее, чем быстрее разрушается их «культурное ядро»,

чем активнее в прошлый период велась манипуляция их сознанием. И здесь никакой *страх* не спасает элиты и старые социумы от потрясений. С. Кара-Мурза справедливо утверждает: «Едва ли не главным чувством, которое шире всего эксплуатируется в манипуляции сознанием, является страх... Поскольку страх — фундаментальный фактор, определяющий поведение человека, он всегда используется как инструмент управления» [77, с. 149]. Однако, возникает интересное противоречие между страхом и реальностью. Люди осознают, что страх — это лучшее доказательство несправедливости. Если есть страх — значит, нет справедливости. Жить под дамокловым мечом страха за себя, за своих детей и близких, за свою страну — это чудовищно несправедливо по отношению к самой жизни, которая дается только раз и которую любой человек хочет прожить свободно, счастливо и в любви. Перерастание реального страха в невротический, панический, животный модусы вообще дезориентирует личность и подталкивает ее на асоциальные и антисоциальные действия. С. Кьеркегор в своей трилогии «Страх и трепет» (1843), «Понятие страха» (1844) и «Болезнь к смерти» (1849) вообще пришел к парадоксальному утверждению о том, что именно страх служит обретению свободы. Но речь у него шла, естественно, не о реальном страхе как таковом, а о «справедливом» страхе перед судом Божьим, Страшным судом, страхом перед смертью. Даже о «страхе веры», усиленном «социальным страхом», С. Кьеркегор писал: «Страх — это возможность свободы, только такой страх абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное и обнаруживает его обманчивость» [87, с. 155].

Если страх свободы и страх смерти абсолютизировать в качестве онтологических оснований справедливости, то это уводит нас от понимания справедливости как воплощенной духовной любви. Вряд ли такая онтологизация страха правомерна с научной точки зрения. Да и в условиях страданий и нищеты люди чаще всего перестают бояться смерти. Их реальная жизнь представляется им хуже смерти. В смерти они ищут избавления от мук и от страха. Им нечего терять, «кроме своих цепей». События в арабских странах, случившиеся в 2010–2011 годах, — яркое тому подтверждение. Чем больше

несправедливости — тем меньше страха, и наоборот. Это означает, что максимальная справедливость означает и максимальный страх потерять ее. И люди дорожат подлинной справедливостью как собственной жизнью. Им оказываются не нужными никакие призывы или шоу для того, чтобы самоотверженно отстаивать справедливость.

Представления о том, что когда человеку есть что терять, он в большей степени подвержен страху, выглядят весьма «относительными». Они характеризуют люмпенское сознание и мещанскую психологию. Точно так же, как пролетариям нечего было терять и нечего было бояться больше той жизни, которую они владели при капитализме, современной молодежи арабских стран оказалось нечего терять в начале XXI века: у них не оказалось ни работы, ни жилья, ни перспектив в своей собственной стране. Теоретики мирового заговора пытаются доказать инсценировку арабских революций, выискивают «руку Вашингтона», «руку Москвы» или еще кого-то в происходящих событиях. Это удобная позиция — «навести тень на плетень в солнечный день» и «опустить» своего потенциального противника, выгадав некие преференции для себя. Однако причина совсем в другом: утрата конкретными социумами в качестве высшей и фундаментальной ценности своего существования идеи социальной справедливости. Как же это происходит? Как же это вообще может произойти?

Наиболее убедительный, на наш взгляд, ответ на эти вопросы дал А. Камю. Его «Бунтующий человек» — это история идеи бунта — метафизического и политического — против несправедливости человеческого удела. Наиболее значимым в контексте анализа проблемы духовной социализации нам представляется следующее суждение А. Камю: «Солидарность людей обуславливается бунтарским порывом, а он, в свой черед, находит себе оправдание только в их участии. Следовательно, мы вправе заявить, что любой бунт, позволяющий себе отрицать или разрушать человеческую солидарность, перестает в силу этого быть бунтом и в действительности совпадает с мертвящим соглашательством. Точно также, *лишенная святости* (выделено нами — *авт.*) человеческая солидарность обретает жизнь лишь на уровне бунта» [72, с. 131–132].

Но что означает *святая человеческая солидарность*, лишение которой ведет к бунту, пускай даже и солидарному, и позитивному? На наш взгляд, это духовная социализация, духовная любовь, лежащая в основе такой социализации. Именно отсутствие духовной любви и порождает, в конечном счете, бунт и «бунтующего человека».

Чтобы бунтующая очевидность не выводила человека из его индивидуального одиночества, не соблазняла благами формальной бунтарской солидарности, не прельщала перспективами «разрушения старого мира» и строительством «нового мира», необходимо одно — духовная любовь, т. е. отрицание исключительного своего индивидуального самоутверждения за счет других и в ущерб другим.

Осуждая социализм как «строй уравниловки», В. С. Соловьев осуждал и капитализм, как «строй общественной неправды», как «общественный строй, основанный на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло» [149, с. 33]. Следовательно, только духовная любовь как высшая нравственная норма является фундаментальным основанием социальной справедливости, справедливого общества как такового. Те же, кто уходит от признания объективной необходимости самой духовной любви в качестве основы социальной справедливости, уходят, в конечном счете, и от самой идеи справедливости. «От идеи справедливости им приходится отказаться, во всяком случае, никакое лицемерие и никакие уловки тут не помогут. Они и сами это знают и потому всегда стараются, отделившись, чем попало от нравственных требований, поскорее перейти к соображениям иного порядка», — саркастически отмечал В. С. Соловьев. За прошедшее столетие технология манипулирования нашим сознанием в этом плане мало в чем изменилась. Нам продолжают рекламировать «соображения иного порядка»: выгоду, прибыль, рентабельность, доходы, блага общества потребления. О том, что «не хлебом единым жив человек» и что «волки и овцы никогда не живут в одном месте», такие проповедники «соображений иного порядка» просто умалчивают. Такое умолчание также является «важным средством манипуляции сознанием» [77, с. 569].

При этом самое главное состоит в том, что непонимание роли духовной любви в обеспечении справедливости объективно ведет к на-

растанию страха и связанных с ним проявлений нашего духа: тревоги, страданий, беспокойства, неуверенности и т.д. Н. А. Бердяев писал: «Страх лежит в основе жизни этого мира... Если говорить глубже, по-русски нужно сказать — ужас... Самые страшные люди — это люди, одержимые страхом. Страх действует разрушительно... Страх есть порождение богоостановленности... Страх есть результат разорванности, раздельности, отчужденности, покинутости» [24, с. 388, 389]. И далее: «Человеческое общество было построено на страхе. И потому оно было построено на лжи... Произошло приспособление истинности к обыденности из страха» [24, с. 391].

«Богооставленность человека» есть его обездоленность в любви, есть утрата им способности к духовной любви как своему возрождению. Страх порождает страдание и зло, пробуждает в человеке зверя. При этом, «образ звериный в человеке не означает сходства со зверем, прекрасным Божьим созданием. Ужасен не зверь, а человек, ставший зверем» [24, с. 427]. Поскольку человек, ставший зверем под влиянием страха, способен на самые ужасные действия, ни о каком справедливом обществе уже не приходится и мечтать. Испепеляющая сила страха, особенно животного страха, превращает не только отдельного человека в зверя, но и все общество в зверинец или скотный двор. И только духовная любовь как символ человеческого духа, как его душевное воплощение преодолевает любой страх и возрождает человека и общество. Поэтому проблема состоит не в том, что будто бы одной любви недостаточно, а что недостаточно самой любви, что еще крайне мало человек понимает ее значение и культивирует в себе ее истинные богатства. Но если «философия не только есть знание, но также некий тип очень сложного переживания, выходящего далеко за пределы чисто интеллектуальных отношений» [196, с. 470], то ее прямая задача заключается в том, чтобы показать человеку путь выхода из того интеллектуального тупика, того технологического детерминизма или сциентизма, в которых он оказался в настоящий момент. Этот путь — личностное переживание духовной любви. Философия может и должна напомнить человеку о том, что «первым и глубочайшим источником духовного опыта является духовная любовь» [66, с. 114].

Восстановление ранга духовной любви — это путь к справедливости. Путь к глубокому ее пониманию, освоению и усвоению. Путь к отказу от пошлых и поверхностных представлений о ней. Ведь *«на самом деле люди не равны от природы и не одинаковы ни телом, ни душой, ни духом... И вот, кто отложит предрассудки и беспристрастно посмотрит на жизнь, тот скоро убедится, что люди неравны от природы, неравны по своей силе и способности, неравны и по своему социальному положению; и что справедливость не может требовать одинакового обхождения с неодинаковыми людьми; напротив, она требует неравенства для неравных, но такого неравенства, которое соответствовало бы действительному неравенству людей. Здесь-то и обнаруживается главная трудность вопроса»* [66, с. 530].

Выдвигая тезис о том, что «справедливость требует предметно-обоснованного неравенства», «справедливых привилегий», И. А. Ильин указывал, что в основе справедливости лежат *«живая совесть»* и *«живая любовь к человеку»*. Он писал: *«Есть особый дар справедливости, который присущ далеко не всем людям. Этот дар предполагает в человеке доброе, любящее сердце, которое не хочет умножать на земле число обиженных, страдающих и ожесточенных»*. И далее он указывал, что подлинная справедливость *«по самому существу своему любовна»*: она *«родится от сердца и есть живое проявление любви»* [66, с. 531].

Однако, справедливость имеет несколько онтологических уровней, которые, в общем и целом, соответствуют природе человека. На телесном уровне речь идет о материальной справедливости, которая, собственно, и дискутируется чаще всего. Очевидно, для того, чтобы жить, необходимо есть, одеваться, спать, иметь крышу над головой и т. д. Материальные потребности составляют предмет материальной справедливости, ее объект. Когда в качестве такого объекта берется личность, происходит аберрация сознания. Личность может и должна быть субъектом социального отношения распределения и перераспределения благ, поскольку в этом проявляется ее, личности, свобода, независимость, равноправие. Когда за человека начинают решать другие лица, часто просто анонимные структуры, бюрократизированные и дегуманизированные по своей сути, возникает конфликт интересов.

Однако, материальной справедливостью не исчерпывается проблема научного исследования справедливости в целом. Диалектика человеческой природы предполагает необходимость выделения и выявления смысла душевного уровня справедливости. Здесь чаще всего рассуждают об этике и эстетике. Иначе говоря, уважение, доверие, доброжелательность, взаимопонимание и т. д. рассматриваются как ценности отношения социальной справедливости именно на душевном уровне человеческой природы. И наоборот, неуважение, пренебрежение интересами человека, недоверие к нему, жестокость и недоброжелательность и т. д. рассматриваются как нарушение справедливого характера социального взаимоотношения между людьми. В самом деле, так называемое *деспотическое мышление*, часто встречающееся у человека, исходит из предполагаемых недостатков людей, их порочности, девиантного поведения и т. д. Однако, такая подоплека деспотического мышления чаще всего оказывается надуманной, порочной, характеризующей ущербность самого «носителя» такого мышления. Для такого типа мышления характерно то обстоятельство, что, «раскрывая механизмы и причины, оно полагает, что и в будущем они сохранятся и даже более того — усилятся. Выводы носят крайне пессимистический характер и основаны на проекции в будущее негативных тенденций прошлого» [158, с. 241].

Ясно, что при таком способе мышления ни о какой справедливости на душевном уровне человеческой природы уже не приходится рассуждать. Агрессия и недоверие испепеляют душу незаметно, но с неотвратимостью надвигающегося цунами.

Казалось бы, что в такой ситуации нет, и в принципе не может быть никакого выхода, никакой альтернативы. Однако необходимо обратиться к высшему уровню справедливости, к уровню духовности. Предварительно следовало бы разобраться в соотношении самих этих уровней справедливости. Н. А. Бердяев отмечал, что «основным противоположением должно быть признание противоположения духа и природы» [24, с. 31]. Что же касается души, то, по мнению русского философа, «душа принадлежит природе, ее реальность есть реальность природного порядка, она не менее природа, чем тело. Душа

есть иное качественное в природном мире, чем тело, чем материя» [24, с. 32]. Разное качественное души и тела автор связывал с бессмертием первой и со смертностью второго. Кроме того, он указывал, что душа объективируется в теле и обретает свою предметность, тогда как дух не объективируется и не имеет предметности. «Дух не есть субстанция, не есть объективно-предметная реальность в ряду других. Дух есть жизнь, опыт, судьба» [24, с. 33]. Разводя психическую и духовную реальность, природную и духовную реальность, Н.А. Бердяев, как нам представляется, все-таки отрывал дух от души или, выражаясь точнее, душу от духа. Тем самым уровни человеческой природы сводились к телесности и душевности. В этом состояла глубокая ошибка философа, полагавшего дух беспредметным. В действительности (а дух — это, по мнению Н.А. Бердяева, такая же *реальность*, как тело и душа, только иного *качественного*) предметность духа заключается в любви. Если дух отождествлять с Богом, то Бог есть любовь. В религиозной философии это — общепринятая аксиома. Однако, называя свою философию не научной и не религиозной, а пророческой, Н.А. Бердяев упустил главное — предметность духа. В такой интерпретации человека утрачивается органичная взаимосвязь всех уровней его природы. Иначе рассуждал И.А. Ильин, полагавший, что дух деятелен, актуален и неразрывно связан с человеческой природой. «Дух есть сила самоопределения к лучшему. Он имеет дар — вывести себя внутренне из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить его, избрать его или отвергнуть, включить в свою жизнь или извергнуть его из нее». И далее, указывая на тесную взаимосвязь духа и души, автор писал: «Возможны конфликты с собственными *душевыми* влечениями — ибо дух не может помириться с теми влечениями души, которые ведут человека по пути злобы, порочности, лени, безудержных наслаждений, необузданных порывов, словом по пути уничтожения и разложения. Найти в себе силу для такой борьбы — значит заложить основу своего *духовного характера*» [66, с. 139].

Если отталкиваться от органичной взаимосвязи и обусловленности структуры человеческой природы, то справедливость, по логике вещей, должна проявлять себя на всех ее уровнях. Следовательно,

возникает вопрос о том, что есть справедливость на духовном уровне человеческой природе, что есть *духовная справедливость*?

Можно предложить следующее ее определение. Духовная справедливость представляет собой социальную справедливость, обусловленную и определяемую состоянием человеческой духовности, высшими смыслами бытия. Такая трактовка позволяет представить духовную справедливость как духовность, духовную культуру, высшую нравственность, «опрокинутую» (обращенную) в социальную жизнь человека. И здесь важно обратиться к тезису о духовной доминанте в природе человека, без которой никакая духовная его социализация невозможна по определению. Признавая главенствующее значение духа в структуре человеческой природы, Н. А. Бердяев тем самым опровергал свои предыдущие заявления об отвлеченности духа, его несвязанности с человеческой природой, его полной и абсолютной самостоятельности. Он утверждал, в частности, что «духовная жизнь — это качество жизни душевной» [66, с. 41] и что «духовная жизнь есть победа над грехом» [66, с. 52]. Из этих рассуждений следует, что справедливость духовной жизни связана с устранением нашей греховности, наших пороков и укреплением наших добродетелей и достоинств. Было бы несправедливым, обладая добродетелями и достоинствами, терять их в угоду греховным потребностям и низким страстям. На этой общей почве, собственно, и начинается духовная социализация личности. Изначально она представляет собой осознанное объединение людей в борьбе с собственной греховностью, с собственными пороками. И в этом (и только в этом!) смысле следует понимать и признавать справедливость тезиса: «Спасись сам, спасутся и вокруг тебя».

Таким образом, социальная справедливость представляет собой духовно детерминированное явление человеческой жизни, в котором телесные аспекты его существования не обладают признаками абсолютной самооценности и самодостаточности, а имеют подчиненное и функциональное значение. Как говорится, «мы едим, чтобы жить, а не живем, чтобы есть».

Именно духовное начало, овладевающее душой человека, развивает его подлинную *социальность*. Три типа строения *социальности* от-

мечал К. Маркс: отношения личной зависимости; отношения личной независимости, основанную на вещной зависимости; свободную индивидуальность, основанную на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной общественной производительности в их общественное достояние [96, с. 100–101]. Однако, в основу развития такой человеческой социальности он положил сугубо экономический, хозяйственный мотив — мотив собственности на средства производства и создаваемый продукт. Но экономика — это лишь часть (пускай и крайне важная) человеческой жизни. Сведение всей проблемы человеческой социальности, а значит и социальной справедливости, исключительно к материальному аспекту представляется нам, как и многих русским философам, недостаточным и опрометчивым. Поэтому, на наш взгляд, представляется верным выделить и четвертый уровень человеческой социальности и социальной справедливости — отношения личной независимости, определяемые высшим уровнем развития человеческой духовности — духовной любви. Только на этом уровне развития социальности человек действительно обретает объективно справедливые условия и возможности собственной жизни, своей самореализации и самоосуществления.

И не случайно по этому поводу С. Н. Булгаков писал: «Та особая и неотразимая жизненная правда, что приоткрылась и интимно почувствовалась с такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью, делает экономический материализм в известном смысле неопровержимым. Он не может быть просто отвергнут и опровергнут, как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован — не только в своих явных заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое через него просвечивает. Он должен быть не отвергнут, но *внутренне превзойден*, разъяснен в своей ограниченности как философское «отвлеченное начало», в котором одна сторона истины выдается за всю истину» [28, с. 7].

\* \* \*

1. *Справедливость* — понятие о должном, содержащее в себе требование *соответствия* и *воздаяния*. Мы рассматриваем справедливость как следование высшим ценностным идеалам бытия свобод-

ным и солидарным образом. В такой трактовке справедливость оказывается неразрывно связана и обусловлена духовной социализацией людей. Взятая как освобождение от страха в любой его форме и от индивидуализма (самолюбия), справедливость есть признание абсолютного значения всех и каждого, есть соответствие целей и средств, труда и вознаграждения, бытия и сознания.

2. В основе такого соответствия лежат не мотивы расчета, рационализма, гедонизма или прагматизма, а духовная любовь, которая возвышает человека до предельных значений собственной онтологии, нисколько не умаляя при этом значимости других аспектов его социального бытия.

3. Справедливость исходит из вечной нормы: «какою мерою меряете, такою и вам будет отмерено». Это означает, что суть справедливости отражается в «золотом» правиле этики. Оно гласит: «Поступай по отношению к ближнему так же, как ты желал бы, чтобы поступали по отношению к тебе». Но этический уровень понимания справедливости предполагает духовное основание, суть которого раскрывается в заповеди «возлюбить ближнего как самого себя».

4. Первичное основание социальной справедливости лежит отнюдь не в социальной природе человека и не в его правовой или моральной сферах. Первичная основа социальной справедливости — в духовном наполнении души, в духовной социализации личности, поскольку «не хлебом единым жив человек». В связи с этим мы считаем, что не бытие определяет наше сознание и не ход идей должен следовать за ходом вещей, а наоборот: наша духовность посредством любящего сердца и просветленного сознания определяет наше бытие, а ход вещей следует за ходом идей. В этом и заключается фундаментальный принцип *духовной доминанты*, искажение которого в человеческой истории сциентистская наука часто воспринимала как норму и как статус-кво. Преодоление этого губительного заблуждения открывает перед человеком и человечеством удивительные возможности быть, а не только иметь, быть во всей полноте бытия, а не просто существовать.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сфера *социального* пронизывает собой все человеческое существование. Пользуясь терминологией М. Хайдеггера, можно сказать, что сфера социального является как бы *домом* человеческого бытия. Но порой такой *дом* оказывается пуст. Известна и другая истина: «дом, разделенный внутри себя, не устоит». Поэтому необходимо преодолеть эту пустоту бытия, наполнить ее высшим смыслом; а это можно сделать только одним единственным способом — способом духовотворения. Но, как известно, «творит дух, тело не пользуется нимало». Это означает, что пора отказаться от традиционной для материалистической философии монистической трактовки сущности человека и признать его многомерную и диалектически сложную основу, и, прежде всего, его духовную первооснову. Как бы ни были соблазнительны прежние стереотипы, следует признать, что духовное и культурное воспроизводство человека не менее, а, быть может, учитывая нынешнее состояние современного российского общества, даже более важно, чем материальные аспекты нашей жизни.

Такое духовное, культурное воспроизводство человека невысказано в рамках персонализма, индивидуализма, социального изоляционизма и отчужденности между людьми. Хотя человек рождается на этот свет и умирает строго индивидуально, жить на этом свете ему приходится в социальной среде. И воспроизводство полноценной личности в такой среде происходит при помощи духовотворения, посредством рефлексирования, т. е. посредством ценностно нагруженных идеальных образов. Они, собственно говоря, и являются элементарной частицей (субстанцией) духовности, атомарными единицами нравственного сознания.

По определению Л. Фейербаха, сознание — это субъективный образ объективного мира [254]. Э. Гуссерль показал, что сознание интенционально, т. е. оно устремлено на определенные духовные и мате-

риальные объекты и наделяет их смыслами [218]. П. Бриджмен выдвинул идею о том, что сознание извлекает понятия из свертываемых практических операций и отражает не вещи сами по себе, а то, что индивид делает с этими вещами [243]. Б. Скиннер в свою очередь отрицал связь поведения с человеческой природой и отождествлял мышление с поведением [4, с. 356–357]. Ж. Пиаже вообще не разводил сознание и психику, выделяя в развитии психосознания четыре фазы: сенсомоторную, дооперациональную, конкретнооперациональную и формализующую [238]. Но ни эти авторы, ни многие другие не отрицали роли ценностно нагруженных образов, формирующихся в сознании для воспроизводства индивида. Однако, что означает *ценностно нагруженные* образы? Кто эти ценности создает? Как они проникают в идеальные образы и влияют на них? Как возникает духовность и тождественна ли она сознанию или составляет некое особое состояние человека?

В обыденном представлении дух и сознание часто отождествляются, хотя это — глубокое заблуждение. Так, рациональное сознание может быть присуще садисту и человеко-зверю, тогда как интуитивное сознание — аскету и праведнику. Дialeктика общественного и личностного сознания такова, что только их сочетание социализирует *самость* индивида, т. е. придает ей, этой *самости*, статус и ранг идеального «я». Но для такого сочетания необходимо строго определенное аксиологическое поле, строго определенная система нравственных координат. к. Роджерс, например, полагал, что человек изначально существует в уже заданной системе таких внутренних координат [265, с. 529–539]. Можно, конечно, согласиться с тем, что эти координаты задаются предшествующими поколениями, традицией, но это все равно, что отсылать от Понтия к Пилату. Рассматривать же их исключительно в контексте заповедей Божьих — это тотальная теологизация нашего сознания и нашей духовности. При таком подходе обнаруживаются фрустрация, психическое состояние гнетущего напряжения, которое не воспроизводит, а скорее убивает, гасит подлинную духовность. Ведь духовность — это не только поиск Бесконечного и Абсолютного, но это еще и форма проявления человеческой свободы. А сознание — это не только выс-

шая форма психической активности человека, но и форма его метафизического бытия.

Но и сциентизм таит в себе огромную опасность извращения задач духовной социализации человека. Вот что по этому поводу пишет В. М. Князев: «Образовательный конвейер современной либеральной культуры призван образовать души современных нам людей — дать им образ индивидуальной неповторимости. Эта благая идея об индивидуальной неповторимости каждого человека и несводимости его личностного Я к обезличенной норме конформистского сознания стара как мир религии и философии.

Что такое христианское учение о душе человека как образе Бога, что такое сократовское: «Познай самого себя!». Это все одно и то же учение о безусловном в условной жизни человека. Это учение о духовном статусе человека, о том, что человек, по сути, не может быть определен как это тело, эта психосоматика, а должен быть определен как духовная самосуть — как самостоятельное и разумное восприятие своего устремления к совершенству в ситуации предстояния его перед действительным Совершенством Абсолюта. Дух — это акт предельно честной, предельно ответственной самооценки человека, знающего своей действительный ранг и воспринимающего себя в свете действительного Совершенства. Знание, которое выстрадано на пути к совершенству и взвешено на весах предстояния перед Богом по критерию истины и справедливости, дает человеку верную и действительную самооценку своего места и роли в социальной иерархии. Следовательно, это знание высвечивает перед человеком контуры ответа на вопросы: что он есть на самом деле, на что он может надеяться и что ему делать? Трудно переоценить аксиологическую, жизненно-утверждающую силу этого знания.

Естественно, что человек всегда будет стремиться к этому спасительному знанию. Стремление к этому знанию приобретает силу навязчивости, когда на знамени эпохи написано слово «свобода», когда все средства массовой информации сутки напролет кричат и поют о свободе без берегов, в обществе узаконен институт по защите прав человека, а институту образования вменено разбудить в душе каждого ученика мотив свободы. Но зачем удваивать сущности, зачем заню-

во изобретать велосипед, если в памяти традиционной культуры человечества сохранена действенная мудрость традиционных религий, мудрость религиозной философии? Философия, как известно, есть душа культуры. Зачем из современной российской культуры изымать знание исторической памяти, мудрость русской религиозной философии и заменять ее новоязом постмодерна?» [225, с. 178].

Поэтому ясно, что духовная социализация личности — одна из основных и наиболее актуальных проблем социальной философии. Вхождение индивида в общество, усвоение им языка, ценностей, традиций, норм и правил как способа и форм социокультурной коммуникации, обретение знаний, умений, профессиональных навыков — это лишь часть процесса социализации человека. Другая часть этого процесса — передача всего духовного и предметно-практического опыта новым поколениям и окружающим людям, совместная работа по улучшению и обогащению этого опыта, по созиданию объективно лучшего, совершенного его содержания. Два полюса, два крыла процесса социализации личности — *освоение* и *развитие* — детерминированы духовной природой самого человека, его духовными силами и возможностями. Под влиянием духовности социализация из пассивного процесса, из адаптации перерастает в процесс созидания, активного социального творчества.

При широком философском подходе социализация предстает универсальным способом и всеобщей формой становления, формирования, функционирования и развития всех субъектов общественной системы. В сложный и многомерный процесс социализации включается в той или иной степени каждый индивид. Однако вне духовной социализации он так и остается «одномерным существом», пускай даже социально и организованным. Только духовная социализация как процесс солидарного участия людей в формировании и осуществлении духовных ценностей бытия делает человека действительно человеком, действительно личностью.

Духовная социализация личности — это процесс ее, личности, социального творчества и одновременно процесс ее, личности, собственного духовного возрастания. С точки зрения современной науки духовная социализация личности должна, по идее, обладать опре-

деленной *рациональностью*. Иррациональное явление наукой может исследоваться, но вот рассматривать его в предметно-практической, праксиологической плоскости оказывается невозможным. Так может ли проблема духовной социализации личности рассматриваться философией в научном аспекте? Обладает ли сама духовная социализация личности неким *пракисом* или это — сугубо отвлеченная сфера философского знания?

На наш взгляд, вполне можно и даже необходимо говорить о научной рациональности в постановке и разработке проблематики духовной социализации личности. При этом можно, как это делается в современной философии науки, выделить четыре типа такой рациональности.

*Логико-математическая рациональность* характеризуется идеальной предметностью и аналитической верифицированностью. Духовная социализация личности в полной мере поддается указанным характеристикам. Так, в качестве идеальной предметности личностной социализации нами берется духовность. Ее в современной литературе трактуют по-разному: как форму человеческого самосознания; как основу конституции человека; как субъектность отношений; как форму освоения социального опыта; как ментальность человека и т. д. [236, с. 108]. Что же касается аналитической верифицируемости, то здесь можно предложить следующие критерии: соответствие требованиям законодательства; соответствие требованиям морали; соответствие требованиям нравственности в целом, в т. ч. и неформализованным ее модальностям — традициям, обычаям и т. д. *Естественно-научная рациональность* характеризуется эмпирической предметностью, наблюдательно-экспериментальной однозначностью, частичной логической доказательностью и опытной верифицируемостью. С этих позиций духовная социализация личности также имеет свое рациональное обоснование. Так, мода, этикет, официальные (протокольные) процедуры могут рассматриваться как некая эмпирическая предметность. *Инженерно-технологическая рациональность* также может охарактеризовать духовную социализацию личности. Духовные практики — это те же социальные техники, посредством которых опредмечивается сама духовность.

Но в гораздо большей степени духовная социализация личности характеризуется *социально-гуманитарной рациональностью*: социальной предметностью, конкретностью, рефлексированностью, целостностью, культурологической обоснованностью, адаптивной полезностью. И в этом плане настоящая работа посвящена, прежде всего, обоснованию и раскрытию именно такой социально-гуманитарной рациональности духовной социализации личности. Автор попытался показать высокую культурологическую обоснованность и адаптивную полезность духовной социализации, которая не только приобщает личность к высшим совершенным образцам духовности, но и пробуждает в ней творческие силы и волю к совершенству. В работе обосновывается идея о том, что природа человека — это не биологическая и даже не только социальная природа, а духовно-социально-биологическая тройственность, некий ансамбль, в котором выхватывание одного из звеньев разрушает целостность и органичность. Внутренняя диалектика такой человеческой природы может быть различной. В одних случаях, когда в ней возобладает биологическое или психо-физиологическое начало, формируется сугубо животное существо со специфическим антропоцентристским мышлением и мировоззрением. В случае, когда преобладает отвлеченное социальное начало, формируется социоцентристское мировоззрение, которое, однако, также не дает личности подлинной свободы и счастья. И только в случае, когда в *природе человека* возникает духовная доминанта, когда духовное начинает определять биологическое и социальное в развитии человека, он обретает полноту бытия, смысл своей жизни.

# БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

## *Основная литература*

1. Абдул-Баха. Розы любви // Философия любви: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
2. Абовин-Егидес П. М. Философия самоуправления. М., 1977.
3. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. М., 1980.
4. Адюшкин В. Н. Социальная философия Н. Бердяева в свете перестройки // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1991. № 3.
5. Аверинцев С. С. Интервью // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1988.
6. Алашеев С., Варшавская Е., Карелина М. Занятость и поведение домохозяйств: адаптация к условиям перехода к рыночной экономике в России. М., 1999.
7. Алексий II, Патриарх Москвы и Всея Руси. Православие и духовное возрождение России. М.: ИД «Пироговъ», 2003.
8. Анохин П. К. Философские аспекты функциональных систем. М., 1988.
9. Антропология социального творчества / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: ИД «Стягъ», 2011.
10. Арефьев А. Л. Поколение, которое теряет Россия // Социс. 2008. № 8.
11. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. 1984. Т. 4.
12. Афанасьев В. Эволюция концепции аномии в социологии девиантного поведения // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1992. № 2. С. 69–81.
13. Бакишуттов В. К. Философская антропология. Екатеринбург: УрГУ, 1998.
14. Барулин В. С. Социально-философская антропология. М., 1994.
15. Бастиа Ф. Экономические гармонии / пер. с фр. М.: Эксмо, 2007.
16. Бауман З. Мыслить социологически. М., 1994.

17. Бахтин К. Философия поступка // Философия науки и техники. М., 1986.
18. Белоцерковецкий В. С. Самоуправление: Будущее человечества или новая утопия? М., 1992.
19. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1.
20. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русская философия собственности. СПб.: ИД «Ганза». 1993.
21. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991.
22. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.
23. Бердяев Н. А. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1993.
24. Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: «Фолио», 2003.
25. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
26. Бобнева М. И. Социальные нормы как объект психологического исследования // Методологические проблемы социальной психологии: Сб. науч. тр. М., 1975.
27. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
28. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
29. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умонастроения. М., 1997.
30. Бутаков А. В. Социальное самоуправление: Сущность и основные черты // Становление человека как субъекта социального творчества: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Омск, 1997.
31. Вебер М. Избранные произведения. М.: Мысль, 1990.
32. Ветошкин А. П., Лазутина Т. В. Креативные способности личности в контексте социального творчества // Проблемы креативной антологии: История. Экономика. Культура. Политика. Право: материалы XV Межрегиональной науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2011. С. 24–32.

33. Ветошкин А. П., Стожко К. П. Философия экономики. Екатеринбург: Полиграфист, 2001.

34. Ветошкин А. П. Философия: учебник. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2004.

35. Ветошкин А. П. Культурное возрождение // Профессиональное образование. 1998. № 2.

36. Витаньи И. Общество. Культура. Социология / пер. с венг. М., 1984.

37. Вишневский Ю. Р., Ковалева А. И., Луков В. А., Ручкин Б. А., Шапко В. Т. Практикум по социологии молодежи. М., 2000.

38. Выжленцев Г. П. Аксиология и культура. СПб., 1995.

39. Гаджиев К. С. Опыт введения в политологию // Полис. 1992. № 1/2.

40. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М., 1973.

41. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

42. Гилинский Я. И. Девиантность и социальный контроль в России (XIX–XX вв.): тенденции и социологическое осмысление. СПб., 2000.

43. Голенко З. Т., Витюк В. Т., Черных А. Н. Гражданское общество в России: теория, история и современность // Социальное расслоение и социальная мобильность. М., 1999.

44. Гончаров С. З. От технической цивилизации — к культуре // Экономика и культура: материалы I Международ. науч.-практ. конф. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2000.

45. Гончаров С. З. Философия совершенства Ивана Ильина. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2007. — 552 с.

46. Гончаров С. З. Воспитание инженеров-педагогов как субъектов социального творчества // Формирование инженерно-педагогических кадров: воспитание творчеством: сб. науч. тр. Свердловск: СИПИ, 1989.

47. Гончаров С. З. Креативность субъектности в умножении человеческого капитала и в развитии гражданского общества // Проблемы креативной экономики: сб. науч.тр. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2005.

48. Гордон Л. А. Социальная адаптация в современных условиях // Социс. 1994. № 8/9.

49. Горшков М. Российское общество в условиях трансформации (социологический анализ). М., 2000.

50. Губин В.Д. Любовь, творчество и мысль сердца // *Философия любви*: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
51. Гэлбрейт Дж. Экономические теории и цели общества / пер. с англ. М.: Прогресс, 1979.
52. Джемс У. Научные основы психологии / пер. с англ. Минск: Харвест, 2003.
53. Давыдов Ю.Н. Тоталитаризм и техника // *Полис*. 1991. № 4. С. 21–35.
54. Давыдов Ю.Н. Введение. Стабилизационное сознание в век кризиса: его основополагающие категории // *История теоретической социологии*. Т. 4. М., 1997.
55. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 12 т. М., 1982. Т. 3.
56. Доценко Е.Л. Психология манипуляции. М., 1996.
57. Дробышев А.А. Политические режимы: тоталитаризм, авторитаризм, либерализм, демократия. Омск, 1997.
58. Ельмеев В.С. Воспроизводство общества и человека. М., 1988.
59. Ерасов Б. Социальная культурология. М.: Аспект-Пресс, 1996.
60. Журавлева Л.А. Социальные отклонения в кризисном обществе // *Духовно-нравственный путь развития России: матер. Междунар. науч.-практ. конф. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса*, 2009. С. 213–222.
61. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблема человека / пер. с англ. М.: Республика, 2003.
62. Золотов А.В. Самоуправление непосредственных производителей: социально-экономические и организационные аспекты. Н. Новгород, 1996.
63. Ивин А.А. Введение в философию истории. М.: Владос, 1997.
64. Игнатова Н.Ю., Петько А.А. Православные ценности русского предпринимательства // *Духовно-нравственный путь развития России: материалы VII Международных Ильинских научно-богословских чтений*. Екатеринбург, 2009. С. 222–233.
65. Игнатьев В.Н. Социобиология человека. Теория генно-культурной эволюции // *Вопросы философии*. 1982. № 9. С. 130–139.
66. Ильин И. Путь к очевидности. М.: Эксмо-Пресс, 1998.
67. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. М., 1993. Т. 1.

68. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. М., 1993. Т. 1.
69. Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Одоление смуты. Слово к русскому народу. СПб., 1995.
70. Ионин Л. Г. Масса и власть сегодня // Вопросы философии. 2007. № 3.
71. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж. П. Сумерки богов. М., 1989.
72. Камю А. Бунтующий человек / пер. с фр. М.: Терра; Республика. 1999.
73. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.
74. Кант И. Из лекций по этике // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., 1988.
75. Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2.
76. Кант И. Трактаты и письма. М.: АН СССР, 1980.
77. Кара-Мурза С. Г. Манипулирование сознанием. М.: ЭКСМО, 2005.
78. Качество жизни: диалектика духовного и социального / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2007.
79. Кемеров В. Е., Керимов Т. Х. Хрестоматия по социальной философии. М.: Академический проект, 2001.
80. Ким В. В. Знаковая ситуация и процесс общения // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии: сб. науч. тр. / под ред. В. И. Кашперского. Екатеринбург: Урал. тех. ун-т УГТУ-УПИ, 1999.
81. Ковалевский М. М. Взаимоотношение свободы и общественной солидарности // Вехи. Интеллигенция в России. 1909–1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 269–293.
82. Козлова Н. Н. Средства коммуникаций и общественные отношения: грани взаимодействия // Философские науки. 1990. № 9.
75. Коэн А. Исследование проблем социальной дезорганизации и отклоняющегося поведения // Социология сегодня. М., 1965.
83. Кропотков С. Л. Экономика текста в неоклассической философии искусства Ф. Ницше, Ж. Батай, М. Фуко и Ж. Деррида. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 1999.

84. Курц П. Запретный плод. Этика гуманизма / пер. с англ. М.: Гнозис, 1993.
85. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. М.: Республика, 1993.
86. Лангер С. Философия в новом ключе / пер. с фр. М.: Республика, 2000.
87. Левада Ю. Координаты человека. К итогам изучения «Человека советского» // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2001. № 1.
88. Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Терра, 1999.
89. Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2002.
90. Лойфман И. Я. Основополагающие определения сущего // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии. Екатеринбург: УГТУ, 1999.
91. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991.
92. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995.
93. Лупандин В. И., Стрижова Е. Н. Психометрический анализ теста ТСЛ // Психологический вестник Уральского государственного университета. Вып. 8. Екатеринбург, 2009.
94. Маклаков В. А. Вторая Государственная Дума. СПб., 1991.
95. Макклеланд Д. Мотивация человека / пер. с англ. СПб.: Питер, 2007.
96. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. М., 1968.
97. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 3.
98. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества / пер. с англ. М.: «REFL-book», 1994.
99. Мертон Р. К. Социальная структура и anomia: Социальная теория и социальная структура // Социс. 1992. № 2, 3, 4.
100. Мизес Л. фон. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории / пер. с англ. Челябинск: Социум, 2005.

101. Михайличенко Д. Г. Субъективация современного человека на фоне технологий массовой манипуляции психикой. Уфа: БашГУ, 2010.
102. Мунье Э. Манифест персонализма / пер. с фр. М.: Республика, 1999.
103. Мур Дж. Природа моральной философии / пер. с англ. М.: Республика. 1999.
104. Налимов В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Академический проект, 2011.
105. Нарский И. С. Проблема «значения» в теории познания // Проблематика знака и значения. М., 1969.
106. Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов. М., 1989.
107. Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права // Новгородцев П. И. Сочинения. М.: Раритет, 1995.
108. Опыт российской модернизации XVIII–XX века. М., 2000.
109. Ортега-и-Гассет Х. Этика. Философия культуры / пер. с исп. М., 1991.
110. Основы антропологии / под ред. В. Л. Обухова, В. Б. Сапунова. СПб.: Химиздат, 2000.
111. Панарин А. С. Революция или реформация? (Революционная эсхатология и цивилизованная повседневность) // Из истории реформаторства в России: Философско-исторические очерки. М., 1991.
112. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.
113. Панарин А. С. Народ без элиты. М., 2006.
114. Пантин П. К. Драма противостояния демократия / либерализм в старой и новой России // Полис. 1994. № 3.
115. Пастернак Б. Об искусстве. М., 1990.
116. Парсонс Т. О социальных системах / пер. с англ. М.: Академический Проект, 2002.
117. Парсонс Т. О структуре социального действия / пер. с англ. М.: Академический Проект, 2002.

118. *Петров А. В.* Права человека в России как предмет научных дискуссий в культурологии // Гуманитарное образование и медицина. Волгоград: ВолГМУ, 2007.
119. *Петровский В. А.* Личность в психологии. Ростов н/Д, 1996.
120. *Печчеи А.* Человеческие качества / пер. с англ. М., 1985.
121. *Платон.* Пир // Философия любви: в 2 т. Т. 2. Антология любви. М., 1990.
122. *Платон.* Пир // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 1970.
123. *Платонов А. П.* Гвардейцы человечества. М., 1985.
124. *Попова И. П.* Маргинальность: Социологический анализ. М., 1996.
125. Православие и духовное возрождение России. М.: ИД «Пирогов», 2003.
126. Психология толпы. М., 1998.
127. *Райх В.* Характероанализ / пер. с нем. М.: Республика, 1999.
128. *Рассел Б.* Словарь разума, материи, морали / пер. с англ. М., 1996.
129. *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы / пер. с англ. М.: ИД «Терра», 2000.
130. *Рейковский Я.* Личность в условиях общественно-исторической перестройки // Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. М., 1989.
131. *Розанов В. В.* Уединенное // Розанов В. В. Опавшие листья. Лирико-философские записки. М.: Современник, 1992.
132. *Ромм М. В.* Адаптация личности в социуме: Теоретико-методологический аспект. Новосибирск, 2002.
133. *Рубенис А. А.* Техника и нравственность // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М.: Республика, 1992.
134. *Рубенис А. А.* Сущность любви — тема философского анализа // Философия любви: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
135. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии: в 2 т. М., 1989. Т. 2.
136. *Русалов В. М.* Вклад биологической теории индивидуальности в решение проблем социального и биологического в человеке // Биология в познании человека. М., 1989.

137. Русская философия как ценностная основа воспитания духовности и субъектности личности: сб. науч. ст. VI Всерос. науч.-практ. конф. Екатеринбург: РГППУ, 2009.

138. *Рывкина Р. В.* Образ жизни населения России: социальные последствия реформ 90-х годов // СОЦИС. 1998. № 4.

139. *Рюриков Ю. Б.* Три влечения. Любовь, ее вчера, сегодня и завтра. М., 1967.

140. *Рюриков Ю. Б.* Детство человеческой любви // Философия любви: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 11–36.

141. *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж. П. Сумерки богов. М., 1989.

142. *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. М.: Терра, 2002.

143. *Семенова С. Г.* Любовь — это стремление к бессмертию // Философия любви: в 2 т. Т. 1. М., 1990.

144. *Смит А.* Теория нравственных чувств / пер. с англ. М.: Республика, 1997.

145. *Слюсарева Н. А.* О знаковой ситуации // Язык и мышление. М., 1967.

146. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // Русская философия. Конец XIX — начало XX века / под ред. А. А. Ермичева. СПб.: С-Петербург. гос. ун-т, 1993. С. 37–51.

147. *Соловьев В. С.* Смысл любви; Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.

148. *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соловьев В. С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999.

149. *Соловьев В. С.* Чтение о богочеловечестве // Соловьев В. С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. — 864 с.

150. *Соловьев В. С.* Чтения о богочеловечестве; Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И. С. Аксакову) // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. СПб., 1912.

151. *Соловьев В. С.* Тайна прогресса // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М., 1988.

152. *Соловьев Э. Ю.* Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квинтэссенция: Филос. Альманах. М., 1990.

153. Соловьев Э. Ю. Права человека в политическом опыте России (вклад и уроки XX столетия) // Реформаторские идеи в социальном развитии России. М., 1998.
154. Социальные отклонения. Введение в общую теорию. М.: Юридическая литература, 1984. — 320 с.
155. Спивак В. А. Корпоративная культура: теория и практика. СПб.: Питер, 2001.
156. Спиркин А. Г. Философия: учебник. М.: Гардарики, 2005.
157. Степин В. Эпоха перемен и сценарии будущего: избранная социально-философская публицистика. М.: Наука, 1996.
158. Стожко К. П. Экономическое сознание. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2002.
159. Стожко К. П. Экономический гуманизм в России. Екатеринбург, 1995.
160. Стожко К. П., Тарасова О. В., Новожилов А. Е., Маяков Н. Н. Социальная диалектика предпринимательства: Личность. Самоуправление. Культура. Творчество. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2005.
161. Стожко К. П., Леднев В. П. Судьба России: в 3 т. Т. 2. Екатеринбург: ИД «Стягъ», 2011.
162. Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997.
163. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса / пер. с франц. М.: Айрис-Пресс, 2002. — 352 с.
164. Тепман Л. Н. Управление качеством. М.: ЮНИТИ, 2007.
165. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность [Электронный ресурс]: Режим доступа: [http://www.netda.ru/belka/texty/tihomir\\_monop/](http://www.netda.ru/belka/texty/tihomir_monop/)
166. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992.
167. Тойнби А. Постигение истории / пер. с англ. М.: Прогресс, 1996.
168. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории / пер. с англ. М.; СПб.: Прогресс-Культура-Ювента, 1996.
169. Толстой Л. Н. О жизни // Собр. соч.: в 22 т. Т. 17.
170. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. М.: АСТ, 1999.
171. Тростников В. Православная цивилизация. М.: ИД «Сибирский цирюльник», 2004.

172. Туган-Барановский Н. И. К лучшему будущему. М.: РОСПЭН, 1996.
173. Унамуну М. Избранное: в 2 т. Т. 2. Л., 1981.
174. Федоров Н. Ф. Философия общего дела // Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982.
175. Филатов В. И. Социально-онтологические основания целостности человека. М.: МГУК; Омск: Омск. гос. ун-т. 2001.
176. Философия: учебник / под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина. М.: Академический проект, 2004.
177. Философия российской экономики / под ред. Н. Н. Целищева, К. П. Стожко: в 2 т. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2005.
178. Флоренский П. А. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990.
179. Франк С. Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003.
180. Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Новый мир. 1990. № 4.
181. Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. М., 1992.
182. Франке Г. Манипулируемый человек / пер. с нем. М., 1964.
183. Фромм Э. Бегство от свободы. М. 1990; Он же. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск: Попурри, 1998.
184. Фромм Э. Психоанализ и религия. М.: Республика, 1993.
185. Фромм Э. Психоанализ и религия // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр // Сумерки богов. М., 1989.
186. Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ; Астрель, 2011.
187. Хайек Ф. Происхождение и действие нашей морали // ЭКО. 1991. № 12.
188. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность / пер. с нем. М.: Республика, 1992.
189. Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. Екатеринбург: Альфа, 1994.
190. Хьюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.
191. Шабатура Л. Н. Онтогенез традиции. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2002.
192. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

193. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / пер. с нем. М.: Прогресс, 1992.
194. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости / пер. с нем. М.: АСТ, 1999.
195. *Шпенглер О.* Закат Европы / пер. с нем.: в 2 т. Т. 1. М.: Айрис-Пресс, 2003.
196. *Шпет Г.* Философия и история // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1993.
197. *Штафф А.* Введение в семантику. М., 1963.
198. *Шумихина Л. А.* Генезис русской духовности. Екатеринбург: Урал. ун-т, 1998.
199. *Шумпетер Й. А.* Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. М.: Эксмо, 2007.
200. *Щербаков Г. В.* Убеждение в его отношении к знанию и вере. Томск, 1984.
201. *Щербинин М. Н.* Искусство и философия в генезисе смыслообразования: Опыт эстетической антропологии. Тюмень: ТГУ, 2005.
202. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. М., 1988.
203. *Эрн В. Ф.* Христианское отношение к собственности // Русская философия собственности XVIII–XX вв. СПб.: Ганза, 1993.
204. Эстетика, философия, критика: в 2 т. Т. 1. М., 1983.
205. *Юнг К.* Аналитическая психология / пер. с нем. СПб.: Питер, 1994.
206. *Юнг К.* Архетип и символ / пер. с нем. СПб., 2001.
207. *Юнг К.* Психологические типы / пер. с нем. М.: АСТ, 2006.
208. *Юнг К.* Психика: Структура и динамика / пер. с нем. М.: АСТ, 2005.
209. *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слову Божьего // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.
210. *Янжул И. И.* Экономическое значение честности // Янжул И. И. Избр. тр. М.: Наука, 2005.
211. *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1997.
212. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Философские науки. 1998. № 11–12.

213. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Республика, 2004.

*Дополнительная литература*

214. Бергар П. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива / пер. с англ. М., 1996.

215. Берн Э. Развитие Я-концепции и воспитание / пер. с англ. М., 1986.

216. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть / пер. с франц. М., 2000.

217. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / пер. с англ. М.: АСТ, 2003.

218. Гуссерль Э. Философия как строгая наука: Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX — начала XX веков. М., 1995.

219. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. № 1.

220. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

221. Дискин И. Е. Утопия и реальность // Общественные науки и современность. 2001. № 1.

222. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / пер. с англ. М.: Республика, 2003.

223. Зиммель Г. Избранное: в 2 т. М., 1996.

224. Каратеева Н. А. Духовная основа становления личности. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2007.

225. Князев В. М. Проблема соотношения теологизации и сциентизма в содержании современного образования // Проблемы формирования и развития образовательного потенциала современной России: Материалы всероссийской научно-практической конференции. Шадринск: ШГПИ, 2011.

226. Ковалева А. И. Концепция социализации молодежи: нормы, отклонения, социализационная траектория // Социологические исследования. 2003. № 1. С. 109–115.

227. Ковалев А. М. Диалектика способа производства общественной жизни. М.: Мысль, 1982.

228. Козлова О. Н. Личность — граница и безграничность социального // Социально-гуманитарные знания. 2003. № 4.

229. Кон С. И. Социология личности. М., 1967; Он же. Ребенок и общество. М., 1988.

230. Коулман Дж. Экономическая социология с точки зрения теории рационального выбора // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

231. Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Симферополь, 2001.

232. Лившиц Р. Л. Homo postsoveticus: упования и реальность // Мировоззрение и культура: сб. ст. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2002.

233. Лисовский В. Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи. СПб.: СПбГУП, 2000.

234. Макклеланд Д. Мотивация человека / пер. с англ. СПб.: Питер, 2007.

235. Мерцалов В. Логика антропогенеза. Происхождение человека еще не завершено. СПб.: Алетейя, 2008.

236. Моторина Л. Е. Философская антропология. М. Академический проект. 2009.

237. Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии / под ред. Ю. Н. Попова; пер. с англ. М.: Прогресс, 1988.

238. Пиаже Ж. Избранные психологические труды / пер. с фр. М., 1969.

239. Поликанова Е. П. Социализация личности // Философия и общество. 2003. № 2.

240. Проблема человека в западной философии / под ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.

241. Радаев В. В. Экономическая социология. М.: ИД ГУ ВШЭ, 2005.

242. Расков Н. В. Новые технологии и социально-экономический кризис в России // Экономическое наследие Н. Д. Кондратьева и современность: Межвуз. сб. / под ред. Л. Д. Широкограда, В. Т. Рязанова. СПб.: С-Петербург. ун-т, 1994.

243. Реали Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. М., 1997.

244. Резаев А. В. Парадигмы общения. Взгляд с позиций социальной философии. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1993.

245. Рубчевский К. В. Социализация в современных условиях (социально-философский анализ): автореф. дис. ... докт. филос. наук. Красноярск, 2003.

246. Сергейчик С. И. Факторы гражданской социализации учащейся молодежи // Социологические исследования. 2002. № 5.

247. Смелзнер Н. Социология / пер. с англ. М., 1994.

248. Сорокин П. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М.: Наука, 1994.

249. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / пер. с англ. М.: Астрель, 2006.

250. Социальное государство: Проблемы формирования и функционирования. Екатеринбург: АМБ, 2011.

251. Тард Г. Законы подражания / пер. с франц. Пг., 1918.

252. Турен А. Сможем ли мы жить вместе? // Вопросы философии. 1998. № 2.

253. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / пер. с англ. М., 1990.

254. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. М., 1955.

255. Формирование инновационного потенциала вузов в условиях Болонского процесса: Материалы Международной научно-методической конференции. Тюмень: ТюмГУ, 2007.

256. Фрейд З. Будущность одной иллюзии / пер. с нем. М.; Л., 1930.

257. Фрейд З. Я и Оно / пер. с нем. М., 1924.

258. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию / пер. с англ. М.: АСТ, 2004.

259. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность / пер. с англ. М., 1995.

260. Хант М. История психологии / пер. с англ. М.: АСТ, 2009.

261. Хеккхаузен Х. Психология мотивации достижения. СПб.: ИД «Речь». 2001.

262. Хесле В. Кризис коллективной и индивидуальной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10.

263. Хотинец В. Ю. О содержании и соотношении понятий «этническая самоидентификация» и «этническое самосознание» // Социс. 1999. № 9.

264. Худякова Н. Л. Онтологическое основание возникновения и развития ценностного мира человека: автореф. дисс. ... докт. филос. наук. Омск, 2004.
265. Хьел Л., Зингер Д. Теории личности / пер. с англ. М.; Харьков-Минск, 1997.
266. Целищев Н. Н. Этнополитология. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2008.
267. Целищев Н. Н. Этнонациональные отношения в России и мире. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2009.
268. Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. 3-е изд. Новосибирск: СО РАН, 2006.
269. Шабатура Л. Н. Социогенез традиции. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2003.
270. Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. М.: Мысль, 1979.
271. Экономика предприятия / под ред. Ф. Беа, Э. Дихтла, М. Швайцера / пер. с нем. М.: Инфра-М, 1999.
272. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1973.
273. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20.
274. Эрн В. Ф. Социализм и проблема свободы. М., 1908.

*Литература на иностранных языках:*

275. Adorno T. The Authoritarian Personality. N.-Y. 1950.
276. Mahoney S. P. Spirituality of nation its relevance to management // Soc. Areconomy. Budapest. 2003. Vol 25. № 2.
277. Baudrillard J. Simulacres et simulation. Paris. 1981.
278. Lind W. Turn Off. Turn Out. Drop Out. A Cultural Conservative's Strategy in 21 st. Century. Washington D. C. 1988.
279. North D. A Conceptual Framework for Interpreting Human History. Working paper. December 2006 — <http://www.nber.org/papers/w127954>
280. Polanyi K. The livelihood of man. New York: Acad. Press, 1977.
281. Putterman L. The Firm as Association versus the Firms as Commodity: Efficiency, Rights and Ownership // Economics and Philosophy. Vol.4; n 2. pp 244–267.

281. Shils E. The Calling of Sociology // Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory. N.-Y. 1961.

282. Totalitarianism. Proceeding of Conference Held of the American Academy of Arts and Science. March 1953. — Cambridge (Mass), 1954.

*Интернет-источники:*

283. <http://www.rusdoctrina.ru /pa-ge95510.html>].
284. <http://news.kremlin.ru /transcripts /6074>.
285. <http://gov.ru/>
286. [http://news.bbc.co.uk /hi/russian/russia/newsid\\_6714000/6714389.stm](http://news.bbc.co.uk /hi/russian/russia/newsid_6714000/6714389.stm)
- 287.
288. <http://www.kp.ru/ daily/ 23852.3/63129>
- 289.
290. <http://www.patriarchia.ru /db/text/141422.html>
291. <http://www.rian.ru /science>
292. <http://archive.diary.ru/~yidemVless/?>
293. <http://ev.spb.ru/art.php3? newsid=28062>
294. <http://itnews.com.ua/28720.html>
295. <http://krim-dom.ru/koktebel.html>
296. <http://ru.wikipedia.org/wiki/%>
297. <http://sondergeschoss.livejournal.com/5793.html>
298. <http://www.comunist.ru/root/archive/uu.ok>
299. <http://www.compress.ru>
300. <http://www.crimea-kvn.ru/cities/koktebel.html>
301. <http://www.kp.ru/daily/23567.4/43679/print/>
302. <http://www.lenta.ru/news/2006/11/17/billion/>
303. <http://www.magister.msk.ru/library/trotsky/trotl219.htm>
304. <http://www.minatom.ru/News/Main/view?id=17814>
305. [http://www.mwin.ru/2003/co\\_separatizm.htm](http://www.mwin.ru/2003/co_separatizm.htm)
306. <http://www.polit.ru/research/2005/03/30/demoscope195.html> и др.
307. <http://www.rel.org.ru>
308. <http://www.sench.vstu.edu.ru>

# ОГЛАВЛЕНИЕ

|                |   |
|----------------|---|
| Введение ..... | 3 |
|----------------|---|

## Глава 1

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| ДУХОВНЫЕ МОДУСЫ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА ..... | 13 |
|--------------------------------------|----|

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| Соборность как потенция духовной<br>социализации личности ..... | 38 |
|-----------------------------------------------------------------|----|

|                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------|----|
| Совестливый акт как способ духовной<br>социализации личности ..... | 63 |
|--------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| Воля к совершенству как предикат духовной<br>социализации личности ..... | 79 |
|--------------------------------------------------------------------------|----|

## Глава 2

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| СОЦИАЛЬНО-ВОЛЕВЫЕ ОСНОВАНИЯ ДУХОВНОЙ<br>СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ..... | 103 |
|--------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| Социальная справедливость<br>и духовная социализации личности ..... | 138 |
|---------------------------------------------------------------------|-----|

|                  |     |
|------------------|-----|
| Заключение ..... | 156 |
|------------------|-----|

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| Библиографический список..... | 162 |
|-------------------------------|-----|

*Научное издание*

Матвеева Алла Ивановна

**ПРОБЛЕМА ДУХА,  
ДУШИ И ДУХОВНОСТИ  
В КОНТЕКСТЕ  
ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА**

*Монография*

Подписано в печать 28.04.2016. Формат 60х84/16.

Гарнитура Charter. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,4. Тираж 500 экз.

Отпечатано в типография издательства «Бук»  
420029, г. Казань, ул. Академика Кирпичникова, д. 25