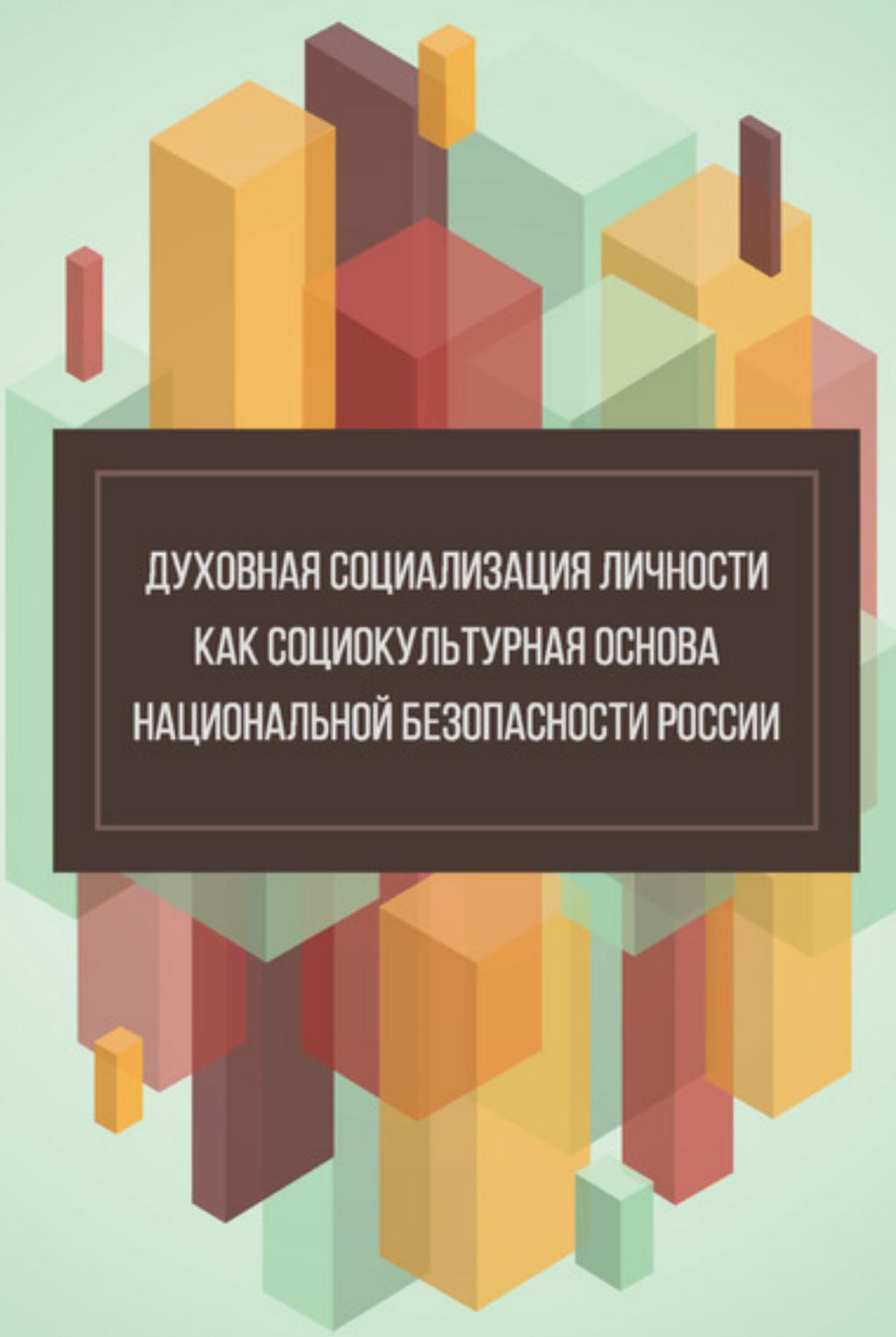


А. И. МАТВЕЕВА



ДУХОВНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ  
КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ОСНОВА  
НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ

МОНОГРАФИЯ

Алла Матвеева

**Духовная социализация  
личности как социокультурная  
основа национальной  
безопасности  
России. Монография**

«Бук»

2017

УДК 316.614  
ББК 88.52

**Матвеева А. И.**

Духовная социализация личности как социокультурная основа национальной безопасности России. Монография / А. И. Матвеева — «Бук», 2017

ISBN 978-5-906954-73-2

В монографии рассматриваются теоретические и методологические аспекты духовной социализации как социокультурной основы национальной безопасности России. Исследуются проблемы аксиологического поля духовной социализации, структура и содержание различных фаз процесса личностной социализации. Описывается морфология оценки духовной социализации личности как основного аспекта социокультурной безопасности России. Концептуальной основой, представленной в монографии, послужили идеи русского идеал-реализма и космизма, в которых духовно-нравственные аспекты бытия нашли свое наиболее глубокое и убедительное обоснование. Монография предназначена для ученых, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных специальностей высших профессиональных учебных заведений.

УДК 316.614

ББК 88.52

ISBN 978-5-906954-73-2

© Матвеева А. И., 2017

© Бук, 2017

## Содержание

Введение	6
Глава 1. Духовная социализация личности в контексте внутреннего мира человека	10
1.1. Духовная социализация личности как социокультурный феномен	10
1.2. Духовная любовь как источник духовной социализации	19
1.3. Соборное начало в духовной социализации личности	33
1.4. Совестьливый акт в духовной социализации личности	47
Конец ознакомительного фрагмента.	50

**Алла Матвеева**  
**Духовная социализация личности как  
социокультурная основа национальной  
безопасности России. Монография**

© А. И. Матвеева, 2017

© Оформление. ООО «Бук», 2017

\* \* \*

## Введение

Духовная социализация личности является одним из наиболее значимых аспектов социокультурной безопасности России. Сохранение нравственности, обеспечение преемственности и защита культурно-исторического наследия, утверждение в обществе патриотизма и гуманизма, развитие многовековых духовных традиций русского народа должны стать приоритетами в духовной сфере жизни современного российского общества, переживающего кризис своей социально-культурной идентичности. Этот кризис ведет к утрате традиций, девальвации идеалов и смыслов, подмене достижений культуры «стандартами» цивилизации, ценностей семьи – идеями сексуальной революции, дружбы и доверия – расчетом и корыстолюбием, верности и чести – толерантностью и прагматизмом.

В данном контексте социально-философское осмысление духовной социализации личности как одного из важных аспектов социокультурной безопасности России приобретает особую мировоззренческую значимость и принимает характер не просто абстрактно-этический, а социальный и вполне конкретный. Обретение личностью нравственности, обращение к духовности, возрождение собственной человеческой сущности в нас самих, использование различных духовных практик и развитие определенных социальных технологий позволяют усовершенствовать систему социального взаимодействия в обществе, укрепить социальный мир и сохранить социальную стабильность. Духовная социализация – это основной вопрос воспроизводства здорового общества и каждой полезной и социально значимой для общества личности.

Проблема духовной социализации человека имеет несколько направлений. Традиционно под социализацией подразумевается процесс усвоения и активного воспроизводства индивидом социокультурного опыта (социальных норм, ценностей, образцов поведения, ролей, установок, обычаев, культурных традиций, коллективных представлений и верований и т. д.). Такое толкование процесса социализации оставляет за скобками научного анализа главное, а именно духовное самоопределение человека по отношению к высшим смыслам и абсолютным ценностям бытия.

Духовная социализация личности как составная и базовая часть социализации требует от человека способности к духовной любви, созерцанию, воли к совершенству, продуктивно-творческого воображения, осуществления «совестливого акта» (И. А. Ильин), развитого чувства социальной справедливости и социальной ответственности, сохранения и расширения духовного пространства во всей его жизнедеятельности. В процессе социального взаимодействия личность неизбежно сталкивается с проблемами формирования духовной культуры, понимания ее национальных особенностей, осмысления конкретных проявлений духовной социализации – социальной ответственности и национального самосознания.

Морфологию духовной социализации личности определяет ее основание, которое формируется в контексте необходимости социального взаимодействия людей. В связи с этим исследование и осмысление механизмов актуализации духовности в социальной практике человека, в системе социального взаимодействия людей становятся важными и с практической точки зрения.

В работе рассмотрены различные теоретико-методологические подходы к анализу систем социального взаимодействия: социальной конкуренции, социальной кооперации, социального партнерства, социального самоуправления. Взаимосвязь проблемы духовной социализации личности и эффективности тех или иных способов и форм социального взаимодействия в современном обществе свидетельствует о значимости и актуальности избранной проблемы исследования.

Диалектическая взаимообусловленность духовного развития человека и качества системы социальных отношений в обществе давно находится в поле внимания исследователей. Однако, проблематика именно духовной социализации как универсального способа совершенствования системы социального взаимодействия – достаточно новая область философского анализа, тем более в контексте социокультурной безопасности России. В современных публикациях само понятие «духовная социализация» встречается достаточно редко, а его смысловые и содержательные характеристики исследователи относят к более широкому понятию «социализация» и растворяют в ней.

Термины «социальная адаптация» и «социализация» заимствованы нашей общественной наукой из западноевропейской социологической науки. Современная теория социализации основывается на работах Г. Тарда и Г. Зиммеля. Следует также отметить значение научных идей современных европейских и американских учёных, в работах которых заложена методологическая основа исследования проблем социализации и социальной адаптации личности: П. Бергера, М. Вебера, Э. Гидденса, Э. Дюркгейма, Д. Дьюи, Ф. Знанецкого, Ч. Кули, Т. Лукмана, Р. Мертона, Д. Мида, Т. Парсонса, Б. Ф. Скиннера, П. Сорокина, У. Томаса и др.

Проблема социализации личности нашла свое отражение в разработке теории эмансипирующей социализации В. Орбана и в критической теории социализации Ю. Хабермаса.

В современной зарубежной литературе достаточно распространена трактовка понятия «социализации» как процесса самоактуализации Я-концепции (А. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, Э. Фромм и др.).

Особый интерес представляет разработка проблемы социализации личности в русле философской антропологии. М. Бубер, А. Гелен, М. Шелер, А. Г. Плесснер и другие поставили, в частности, вопрос об особенностях человека как социального и природного существа, о значении духовности в социальной жизни людей.

В отечественной философии проблематика социализации личности давно и прочно вошла в число одной из самых актуальных. Особым этапом в разработке проблемы *духовной* социализации личности стало творчество российских философов: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, И. А. Ильина, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского, В. И. Несмелова, В. В. Розанова, В. С. Соловьева, М. М. Тареева, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, Г. Г. Шпета, В. Ф. Эрнэ. Они подходили к исследованию данной проблемы с теологических позиций и видели смысл духовной социализации в осуществлении совместного поиска людьми абсолютных оснований добра, его накоплении и созидании.

В советский период российской истории проблематика духовной социализации личности оказалась подмененной проблемой формирования коммунистической сознательности с позиций пролетарского интернационализма и классовой борьбы. Тем не менее, немало ученых отдали дань исследованию вопросов духовной социализации личности. Так, А. А. Богданов выступил с известной идеей «собирания человека», ставшей одной из теоретико-методологических основ его всеобщей организационной науки – тектологии. М. И. Туган-Барановский разработал своеобразную теорию социальной кооперации, в основе которой он видел, прежде всего, общность идеалов и единую духовную культуру людей.

Позднее попытки комплексного рассмотрения проблемы социализации личности в контексте духовных координат были предприняты в сочинениях Р. Г. Апресяна, Л. П. Буевой, И. С. Вдовина, Л. С. Выготского, П. С. Гуревича, А. А. Гусейнова, К. С. Долгова и других авторов.

В социальной философии проблема рассматривается с точки зрения влияния на личность всей совокупности общественных отношений, выявления механизма социализации, соотношения объективных условий и субъективных факторов общественной среды. Такой

подход к проблеме представлен в работах М. С. Кагана, Л. Н. Когана, А. В. Мялкина, Б. Д. Парыгина, Г. Н. Филонова, И. Т. Фролова и других.

В исследованиях К. А. Абульхановой-Славской, Н. В. Андреевской, Л. И. Анцыферовой, М. И. Бобневой, Л. П. Буевой, Л. Д. Дёминой, И. С. Кона, В. П. Кузьмина, В. Л. Маркова, А. Т. Москаленко, А. В. Мудрика, А. А. Налчаджяна, В. П. Петрова, Х. Ф. Сабирова и Л. К. Синцовой социализация рассматривается с позиции системного подхода.

В научных работах А. А. Алдашевой, Д. А. Андреевой, Н. В. Андреевской, Ю. А. Барклянской, Л. И. Васехи, А. Н. Величко, С. И. Григорьева, Л. Г. Гусяковой, З. А. Даниловой, Б. А. Ефимова, Е. К. Завьялова, З. И. Калугина, С. В. Кинелева, Л. В. Ковтун, В. А. Колеватова, О. В. Коршуновой, О. В. Краснова, В. С. Немченко, Г. Г. Овчинникова, В. В. Попкова, В. Г. Попова, Ю. Е. Растова, Л. М. Растовой, Е. В. Руденского, А. А. Русалиновой, А. В. Сахно, Н. А. Свиридова и В. А. Ядова выявлены отдельные аспекты социализации. Они отслежены на индивидуальном, групповом и социетальном уровнях.

Однако социализация до сих пор отождествляется с процессом воспитания личности, либо с усвоением и воспроизводством ею накопленного ранее социального и культурного опыта, либо с освоением ею определенных социальных ролей, либо с адаптацией к условиям культурной среды. (А. П. Ветошкин, Б. С. Ерасов, И. С. Кон, Л. И. Маленкова, В. А. Мудриков, В. Д. Семенов, Н. Л. Худякова и др.).

Существует также направление, представители которого изучают процессы социализации в контексте межличностного общения и коммуникации (Б. Г. Ананьев, Г. М. Андреева, П. П. Блонский, А. А. Бодалев, Я. Л. Коломинский, А. А. Леонтьев, В. Н. Мясищев, А. В. Резаев).

Следует также отметить блок исследований, рассматривающих вопросы мотивации социализации личности в целом, и духовной социализации, в частности. Различные концепции иерархии мотивов и потребностей социализируемой личности представлены в работах В. Г. Асеева, В. К. Вилюнаса, Г. А. Глотовой, В. И. Колесова, А. Н. Леонтьева, В. С. Мерлина, П. В. Симонова, П. М. Якобсона и др. При этом приоритет, как правило, отдается первичным (физиологическим) мотивам и потребностям и недооценивается значимость высших (духовных) потребностей.

Основательный анализ отдельных аспектов духовной социализации личности в контексте духовно-нравственного развития человека предпринят в исследованиях А. А. Аверинцева, З. Г. Антошкиной, В. И. Бабушкиной, Г. С. Батищева, К. Я. Вазиной, Р. Н. Васильева, А. П. Ветошкина, С. З. Гончарова, П. С. Гуревича, Л. В. Денисовой, В. М. Князева, Л. М. Марцевой, В. Г. Федотова, В. И. Филатова, Н. М. Чуринова.

В. А. Алексеева, В. П. Большаков, В. И. Копалов, Т. В. Лазутина, Р. Л. Лившиц, Л. М. Марцева, Г. В. Осипов, Д. В. Пивоваров, О. Н. Платонов, Н. С. Рыбаков, В. И. Стрелков, Л. А. Шумихина изучают сам феномен духовности и его влияние на социальное бытие человека.

Важным фактором дальнейшей научной разработки проблематики духовной социализации личности стало развитие междисциплинарных исследований. В работах Л. И. Абалкина, А. И. Ковалева, Н. А. Каратеевой, В. П. Леднева, Э. С. Маркаряна, Н. Ф. Наумовой, А. С. Панарина, В. А. Петровского, В. М. Полтеровича, М. В. Ромма, К. В. Рубчевского, К. П. Стожко, Я. Л. Харাপинского получили свое отражение институциональные аспекты процесса духовной социализации личности. Это позволило более четко сформулировать само понятие духовной социализации личности в качестве самостоятельного предмета социально-философского и историко-культурного исследования, существенно конкретизировать научные представления в области морфологии социализации.

Вопросы формирования ценностного мира личности, онтологических оснований сохранения и трансляции духовной традиции в процессе становления целостной личности

рассматриваются в работах М. М. Бахтина, О. Н. Козловой, В. Т. Лисовского, Н. М. Мамедовой, В. Д. Плахова, Б. Ф. Плотникова, В. А. Панпурина, В. И. Филатова, Н. Л. Худяковой, Л. Н. Шабатуры и Г. В. Щербакова. Это позволило глубже проникнуть в суть самого процесса духовной социализации личности и представить его не просто как приспособление индивида к уже имеющимся готовым ценностным образцам и нормам, но и как процесс солидарной выработки таких норм в контексте определенных систем социального взаимодействия.

Обзор указанной литературы позволяет сделать вывод о том, что проблема духовной социализации (в целостном контексте социализации) остается все еще слабо разработанной в науке. Духовная социализация личности в большинстве случаев представляется авторами как усвоение индивидами уже имеющихся готовых морально-этических норм.

Общее состояние изученности проблематики духовной социализации личности как социокультурной основы социокультурной безопасности России позволяет констатировать, что в контексте современного информационного пространства существует настоятельная необходимость в дальнейшем ее исследовании.

# Глава 1. Духовная социализация личности в контексте внутреннего мира человека

## 1.1. Духовная социализация личности как социокультурный феномен

Проблема духовной социализации личности играет огромную роль в развитии и укреплении социального взаимодействия в обществе. Это обусловлено тем влиянием, которое духовная социализация оказывает на онтогенез личности. И, прежде всего, на формирование ее, личности, внутреннего мира.

Внутренний мир человека включает в свою структуру много пластов, он многослоен. Это и мир целей, и мир ценностей, и мир знаний, и мир желаний и, наконец, мир поступков<sup>1</sup>. От того, каким окажется внутренний мир личности зависит и ее бытие в мире. М. Хайдеггер выделял три основных модуса бытия: «*бытие – в – мире*» (модус прошлого); «*бытие – при внутримировом – сущем*» (модус настоящего); и «*забегание вперед*» (модус будущего). При этом для обозначения конкретного экзистенциального пространства, в котором живет человек, немецкий философ использовал термины *Dasein* (присутствие) и *Sorge* (забота). Если первый термин обозначает наличное бытие, то второй – связь между всеми модусами бытия. Следуя логике М. Хайдеггера, можно сказать, что именно внутренний мир человека соединяет его с настоящим, прошлым и будущим<sup>2</sup>. Этот мир опосредует отношение человека к миру вещей, к другим людям и к абсолюту. Больше того, именно внутренний мир человека опосредует формирование его отношения к самому себе («Я – Я»). А через это и такие уровни социальной онтологии личности, как «Я – Ты», «Я – Мы», «Я – Все». На этих уровнях отношение человека к миру становится в той степени открытым, активным, свободным, творческим, ответственным, в какой личность осуществляет свою духовную социализацию.

Обычно при исследовании внутреннего мира человека акцент делается на индивидуализации, на личностной автономии, на персонализме (Н. А. Бердяев, Э. Мунье и т. д.). Однако следует подчеркнуть, что индивидуализация – это проявление общего в единичном, а уж затем только обособленность, целостность, самобытность, неповторимость индивида.

В современной философии (персонализм, экзистенциализм, философская антропология) личность рассматривается в контексте процессов самопроектирования, самоинтеграции, саморефлексии, протекающих в рамках общения «я» с «другим». При этом социальное взаимодействие понимается как субъект – субъектное отношение, включающее переживание, понимание и идентификацию. В философии марксизма присутствуют элементы понимания генезиса личности как самопроективного процесса, однако ее развитие неотделимо от реального изменения социальных отношений и обязательно воплощается в нормативном социальном поведении. В рамках субъектно-объектного подхода используемого, в работе социализация понимается автором как развитие и самоизменение личности путём усвоения ею образцов поведения, ценностей и норм, принятых в обществе, в результате взаимодействия человека со стихийными, относительно направляемыми и целенаправленно создаваемыми условиями жизни и социальной средой на всех возрастных этапах.

Следовательно, социальное взаимодействие можно трактовать двояко: а) как способ духовной социализации личности, в рамках которого она осваивает, усваивает и разви-

---

<sup>1</sup> Моторина Л. Е. Философская антропология. – М.: «Академический Проект», 2009. – С.109.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: «Прогресс», 1993. – С.137.

вает духовные ценности, и в) как способ социального бытия личности, в рамках которого она соотносит и реализует свои объективные интересы и субъективные потребности с интересами и потребностями окружающего ее общества. Существуют конкретные типы социального взаимодействия: социальная конкуренция, социальная кооперация, социальное партнерство, социальное самоуправление и т. д. Иногда выделяют в качестве моделей социального взаимодействия солидарность, субсидиарность, дискриминацию, протекционизм, патернализм, клиентелу и другие формы социальных взаимосвязей, основанных на общих или совместимых для их участников принципах, нормах и правилах. Таким образом, можно отметить диалектическую связь между формой социального взаимодействия и «идеальным» ее наполнением, в качестве которого выступают ценности (ценностные ориентации личности).

Существуют различные подходы к пониманию и классификации ценностей. Одним из первых этим вопросом занимался еще Аристотель, который связывал понятие «ценность» с понятием «благо». Выделяя блага «самодостаточные» и «относительные», Аристотель полагал, что различия в «благах» влияют и на их «ценность»<sup>3</sup>. Обозначив ценность термином «*axia*», Аристотель «уловил», что за обменом благ, обладающих ценностью, стоят именно социальные отношения<sup>4</sup>.

Современная теория ценностей давно уже оперирует с понятиями абсолютных, относительных, производных, функциональных ценностей.

Воспроизведем несколько определений понятия «ценность»:

1. Ценности – это «явления (или стороны, свойства явлений) природы и общества, которые полезны, нужны людям исторически определенного общества или класса в качестве действительности, цели или идеала» (В. П. Тугаринов).

2. «Ценность это форма проявления определенного рода отношений между субъектом и объектом». «Ценность – это понятие, обозначающее, во-первых, положительную или отрицательную значимость какого-либо объекта, в отличие от его экзистенциальных и качественных характеристик (предметные ценности), во-вторых, нормативную, предписательно-оценочную сторону явлений общественного сознания (субъектные ценности)» (О. Г. Дробницкий).

3. «Категория ценности раскрывает один из существенных моментов универсальной взаимозависимости явлений, а именно момент значимости одного явления для бытия другого» (В. А. Василенко).

4. «Ценности – это обобщенные, устойчивые представления о предпочитаемых благах и приемлемых способах их получения, в которых сконцентрирован предшествующий опыт субъекта и на основе которых принимаются решения о его дальнейшем поведении» (В. Саратовский).

5. «Ценность есть стойкое предпочтение личностью или обществом определенного образа поведения или конечного состояния, в противоположность другому типу поведения или состоянию» (М. Рокич).

6. Ценность есть органическое единство существования и смысла, определяющее наше отношение к абсолютной полноте жизни. «Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка». «Ценность не дополнение к существованию и не качество, которым она обладает наряду с другими качествами, но органическое единство существования и смысла» (Н. О. Лосский)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Аристотель. Этика. – М.: «АСТ», 2010. – С. 142–143.

<sup>4</sup> Там же. – С. 311–312.

<sup>5</sup> Худякова Н. Л. Аксиологические основы поведения человека: учеб. пособие. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 2010. – С. 11.

По мнению Н. Л. Худяковой, анализ содержания различных трактовок понятия «ценность» показывает, что этим словом обозначаются различные сферы действительности: и явления природы и общества, и отношения между субъектом и объектом, которые характеризуются через различные качества.

Наиболее просто общие характеристики ценностей выделяются при анализе функций того, что обозначается словом «ценность». На основе этого анализа можно сделать вывод, что ценности – это то, что выполняет функцию «регулятива» в отношениях субъекта с миром или регулятивную функцию. По «регулятивом» подразумевается то, что вносит порядок, плановость во что-то, то, что направляет<sup>6</sup>. В свою очередь В. Н. Финогентов предлагает использовать термин «*социальный регулятор*». Он пишет: «Социальный регулятор – это то, что превращает массу двуногих в человеческое общество. И, наоборот, слом социальных регуляторов превращает социальный космос в социальный хаос. Каждый социальный регулятор – это гениальное изобретение человечества (впрочем, некоторые из них имеют свои природные прототипы). Главные из них образуют основания определенных типов культуры и этапов в развитии человечества. Вычленение основных регуляторов социальной жизни, уяснение их динамики, взаимосвязей и детерминирующей роли по отношению к другим сторонам общественной реальности позволяет построить основы целостного понимания общества и его истории»<sup>7</sup>.

В принципе, в приведенных определениях *регулятора (регулятива)* нет каких-либо противоречий. Если отталкиваться от такого понимания регулирующего характера ценностей, то логичным будет рассматривать и всю систему ценностных ориентаций личности как некий совокупный регулятор ее поведения.

В качестве субъекта *регулятива (регулятора)* логично выделить индивида и общество. В качестве объекта регулятива (регулятора) и для индивида, и для общества могут выступать некие *предпочтения*, то, что воспринимается как полезное, нужное, значимое, как единство смысла и существования. Этот объект в рамках *регулятива (регулятора)* воспринимается человеком как нечто нормативное, как институция и существует в форме идеала, цели. Однако между субъектом и объектом *регулятива (ценностного регулятора)* существует определенная связь, в качестве которой выступает *мыслительная деятельность*, создающая *мыслительный образ*. В связи с этим напрашивается известный принцип «трихотомичности». В схеме «вещи – свойства – отношения» (В. П. Тугаринов, А. И. Уледов и др.) связь в виде мыслительной деятельности (мыслительного образа) может рассматриваться как самостоятельный член в структуре трехчленного деления объектов действительности. Правда, К. Маркс выводил сущность человека из системы общественных отношений, а не непосредственно из его свойств как биологического существа. Но и в этом случае звено «свойства» отражают как самого субъекта указанной диалектической схемы, так и отношения, в которых он оказывается с окружающим его миром.

Структура сознания субъекта, в которой фиксируется определенная связь (отношение) этого субъекта с какими-либо объектами, таким образом, является основанием для функционирования ценностей как таковых. Основу этой связи составляет то, что объект *переживается* субъектом как субъективно и объективно необходимый, значимый для самого субъекта.

Отсюда следует, что ценности – это «мыслительные образы, фиксирующие стремление человека к тому, что предстаёт для него как значимое, как необходимое»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Худякова Н. Л. Аксиологические основы поведения человека: учеб. пособие. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 2010. – С.13.

<sup>7</sup> Финогентов В. Н. Онтологический статус и методологическое значение понятия «социальный регулятор» // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии. Альманах / Под ред. В. И. Кашперского. – Екатеринбург: Изд-во УГТУ-УПИ, 1999. – С.112.

<sup>8</sup> Худякова Н. Л. Аксиологические основы поведения человека: учеб. пособие. – Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 2010. – С.13.

По мнению Н. А. Худяковой, это определение нельзя назвать полным, так как а) предпочтения не исчерпывают объектную характеристику регулятивного характера ценностей. Кроме того, б) в приведенном выше определении ценности нет ответов на следующие вопросы:

- Что именно может выступать для человека предметом стремлений?
- Каким образом человек выделяет что-то как значимое, необходимое и т. п.?
- В чем выражается значимость предмета стремлений?
- Всякое ли значимое становится для человека предметом стремлений?

В связи с этим можно вспомнить, что еще в XIX в. Ф. Бастиа предлагал использовать понятие «*социальный побудитель*», которое несло помимо сугубо социальной нагрузки еще и этическую (морально-нравственную) нагрузку. Он писал: «Однако одного лишь предпочтения человеком добра перед злом мало, и требуется еще, чтобы он умел отличать первое от второго. Поэтому-то Господь дал человеку сложный и чудесный аппарат, именуемый мозгом. Сосредотачивать внимание, понимать, судить, рассуждать, увязывать причины со следствиями, помнить и предвидеть – таковы, так сказать, колеса и части этого целого аппарата. Импульсивная сила, заложенная в каждом из нас, приводится в действие нашим умом. Но наш ум несовершенен. Он может допускать ошибки. Да, мы сравниваем, судим и соответственно действуем, но мы можем ошибаться, делать неверный выбор, тянуться ко злу, принимая его за добро, и отвергать добро, принимая его за зло. Таков первый источник социальных диссонансов»<sup>9</sup>.

Таким образом, встает вопрос о том, является ли труд, создающий зло вместо добра, источником стоимости (ценности)? Или он – источник ее разрушения и утраты? Перевод социально-экономического анализа в плоскость социально-философского, а затем и этического анализа становится неизбежным всякий раз, когда мы задумываемся над тем, что такое «благо» и что такое «труд». И то и другое, в отличие от зла – ценность. Однако, ценности, как известно, бывают разные.

Здесь следует особо отметить систематизацию ценностей, предложенную В. И. Плотниковым, который выделил следующие группы:

1. теории аксиологического нормативизма (ранний В. Дильтей, М. Вебер, О. Шпенглер, Т. Парсонс, В. Дробницкий, В. Тугаринов, М. Каган и др.), в соответствии с которыми источник возникновения ценностей – общество, общественные отношения;

2. теории аксиологического психологизма (В. Вунд, Ф. Brentano, А. Мейнонг, Д. Дьюи, Р. Б. Перри, В. Васильев и др.), в соответствии с которыми источник возникновения ценностей – индивид, его психика;

3. теории аксиологического онтологизма (Н. Гартман, М. Шелер, поздний В. Дильтей, поздний Г. Риккерт, Б. Вышеславцев, В. И. Плотников, А. Б. Невелев, Н. Л. Худякова и др.), в соответствии с которыми источник возникновения ценностей – сознание человека, воспринимающее мир как целостность<sup>10</sup>.

На наш взгляд, различные философские концепции ценностей, сгруппированные в три названные выше группы, имеют одно общее свойство: они играют *регулирующую* роль, хотя, как следует из принятого В. И. Плотниковым критерия, в различных сферах: в социальной практике (первая группа), в социальной психике (вторая группа), в общественном и личном сознании (третья группа).

Здесь следует подчеркнуть, что в системе важнейших ценностей для человека выступает труд, выражающий родовую сущность человека (Ф. Энгельс). Именно труд является

<sup>9</sup> Бастиа Ф. Экономические гармонии. Избранное.: пер. с фр. – М.: «ЭКСМО-Пресс», 2007. – С.406.

<sup>10</sup> См.: Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Двенадцать лекций по философии. – Екатеринбург: Изд-во Уральского государственной юридической академии, 1996. – С. 193–224.

основой и источником для формирования ценностного мировоззрения, духовной и материальной культуры людей. Особое место в структуре труда принадлежит духовному труду, «духовному деланию» (И. А. Ильин), «работе со смыслами» (В. С. Соловьёв). Духовный труд как ценность регулирует деятельность человека в том смысле, что субъект деятельности формирует свой внутренний мир. Он ставит перед собой цели, определяет свои желания и поступки на основе ценностного выбора. Здесь можно обратиться к известному термину К. Маркса – к «идеальному», «абстрактному» труду, который он рассматривал как источник ценности (стоимости). Однако К. Маркс не раскрыл качественный аспект такого труда, сосредоточив свое внимание на характеристике материальной стороны труда. В связи с этим понятие «стоимость» впоследствии оказалось необоснованно оторванным от понятия «ценность» и стало нести сугубо количественную смысловую нагрузку в ущерб качественной своей определенности.

Поэтому остается актуальным вопрос о том, каковы же универсальные характеристики такого «идеального», «абстрактного» труда, создающего ценность (стоимость) и выступающего основой духовной социализации людей?

*Первой* его характеристикой является умножение и возвышение сущностных сил человека. Это предполагает не только количественный рост труда, но и качественное его развитие.

*Второй* универсальной характеристикой «идеального», «абстрактного» труда является опережающее развитие тех способностей субъектов трудовой деятельности, которые непосредственно служат условием роста общественного богатства, и, прежде всего, духовной культуры самого человека.

*Третьей* характеристикой «идеального», «абстрактного» труда является его историческая «развернутость» в диахронии. Это означает, что «абстрактный» труд создает ценности (стоимости) в процессе своего исторического развития. Но при этом отдельные ценности имеют для личности исторически преходящий, меняющийся характер (относительные ценности), а другие – абсолютный характер.

*Четвертой* характеристикой «идеального», «абстрактного» труда является его генерирующий характер. Это означает, что труд развивается от «простого» к «сложному» труду. При этом наиболее «сложный» труд – это духовный труд, который включает в себя и «простой» (репродуктивный) труд как свою составную часть.

*Пятой* характеристикой «идеального», «абстрактного» труда является его всеобщий (общественный) характер. Солидарный труд людей – это и есть условие их духовной социализации. Включенность индивидуального труда в общий процесс общественного труда и его обусловленность общими (универсальными) свойствами «абстрактного» труда превращает индивидуальный труд во всеобщий (общественный).

Перечисленные признаки «идеального», «абстрактного» труда как труда, прежде всего, *духовного* и делают его, на наш взгляд, источником формирования системы ценностей, развития процесса духовной социализации людей и условием социальной гармонии.

«Социальный мир богат гармониями, полностью познать которые человеческий ум может, лишь возвысившись до всего комплекса причин, чтобы в них найти объяснение, и снизойдя к комплексу следствий, чтобы знать о судьбах и предназначениях всех и всяких феноменов»<sup>11</sup>.

Духовная социализация потому является социокультурным феноменом, что в ее рамках осуществляется культуротворение, т. е. культивируется выработка ценностных приори-

---

<sup>11</sup> Бастиа Ф. Экономические гармонии. Избранное.: Пер. с фр. – М.: «ЭКМО-Пресс», 2007. – С.420.

тетов, ориентаций личности. Тем самым формируется базовая трехкомпонентная структура мировоззрения личности: ее идеалы, принципы и убеждения<sup>12</sup>.

На современном этапе в российском обществе выстраивается система социального партнерства, которое трактуется как специфический тип общественных отношений, присущих цивилизованному обществу с рыночной экономикой. Еще более узко данная модель социального взаимодействия трактуется в Трудовом кодексе РФ. В нем сказано, что социальное партнерство есть «система взаимоотношений между работниками (представителями работников), работодателями (представителями работодателей), органами государственной власти, органами местного самоуправления, направленная на обеспечение согласования интересов работников и работодателей по вопросам регулирования трудовых отношений и иных непосредственно связанных с ними отношений»<sup>13</sup>. Однако в этом определении отсутствует ответ на вопрос о том, на каких мировоззренческих принципах, на каких ценностях следует формировать и развивать данную систему социального взаимодействия. Иначе говоря, требует своего дальнейшего глубокого осмысления вопрос о духовной основе социализации.

В силу узкого (экономического) характера понимания указанной модели социального взаимодействия встает проблема понимания социального взаимодействия в целом как особого вида связи между разными субъектами системы социальных отношений. И здесь без духовного единства социума, без объединяющей всех участников системы социальных отношений духовной культуры, а значит и без решения проблемы духовной социализации обойтись нельзя. *Духовная социализация есть процесс совместной выработки людьми духовных ценностей, их солидарного освоения и творческого развития в социальной практике человека.*

В силу отсутствия или недостаточности духовной социализации в мире нарастает социальное отчуждение. Ценности культуры подменяются ценностями «цивилизации». В обществе нарушается баланс между материальным и духовным, правами и свободами человека. Наиболее полное обоснование необходимости неукоснительного соблюдения этого баланса дал П. А. Флоренский, который ввел в философский лексикон термины «*конкретный идеализм*» (духовное и социальное взаимодействие между людьми, основанное на культе общих для всех и каждого образов и идеалов) и «*сизигия*» (духовная гармония).

В рамках диалектического метода необходимо дать а) структурное, в) функциональное и с) генетическое определение предмета нашего исследования – духовной социализации личности. Это можно сделать лишь через систему парных понятий, каковыми являются «социализация» и «отчуждение». *Структурное* определение духовной социализации личности предполагает конкретную классификацию ценностных оснований такой социализации. В этом вопросе мы отталкиваемся от учения Н. О. Лосского о ценностях и его понимания ценности как некоего отношения «индивидуального бытия» к «идеальному бытию»<sup>14</sup>. Их типологическое многообразие и сложная иерархия позволяют сделать вывод о том, что структурное определение духовной социализации может быть полиморфным. В качестве духовной социализации могут выступать самые разные духовные практики, начиная от подвижничества, служения, правдоискательства, и заканчивая научной и, в целом, интеллектуальной работой.

*Функциональное определение духовной социализации личности* обусловлено воспроизводственным ее характером, благодаря которому личность воспроизводит саму себя в про-

---

<sup>12</sup> Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. – С.5.

<sup>13</sup> Трудовой кодекс Российской Федерации» от 30.12.2001 N 197-ФЗ (ред. от 22.11.2011, с изм. от 15.12.2011). Раздел 2. Социальное партнерство в сфере труда. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.consultant.ru/search/?q>

<sup>14</sup> См.: Лосский Н. О. Бог и мировое зло / Сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев, А. А. Яковлев. – М.: Республика, 1994. – С. 267–306.

цессе своего онтогенеза. Конкретными задачами, которые решаются в процессе духовной социализации личности, являются задачи, связанные с формированием ее субъектных способностей. Способности – ведущий фактор в структуре личности. С ними связан выбор призвания, исполнение долга, обретение смысла жизни. Но, что самое важное, духовная социализация личности помогает преодолеть «товарную» (согласно религиозным представлениям) сущность человека и превратить его в подлинного творца, создателя. Личность, осуществившая собственную духовную социализацию, обретает способность к духовному и социальному творчеству. По своей степени развития, творческие способности личности не одинаковы. Различают а) продуктивно-репродуктивные, б) генеративные, в) конструктивно – инновативные творческие способности<sup>15</sup>. Тем не менее, главное функциональное направление духовной социализации личности состоит в превращении ее из объекта (для внешнего манипулирования) в субъект социального творчества.

Наконец, *генетическое* определение духовной социализации мы связываем с преодолением отчуждения, духовного и социального одиночества. Отчуждение и духовное отщепенство – антипод духовной социализации. Проблема отчуждения рассматривается в философии как процесс разрушения единой связи между субъектом деятельности и результатами деятельности, а также между самими субъектами деятельности (например, трудовой). Особенно остро проблема отчуждения касалась труда. Как ценности и продукта (результата) труда. Она оказалась актуальной в связи с тем, что формально свободный наемный работник был изначально «отчужден» в условиях капиталистического рыночного хозяйства от средств производства, т. е. от результатов «прошлого» труда. А затем уже и от результатов своего «живого» труда – созданного им продукта. Мотив отчуждения можно обнаружить в философских концепциях Т. Гоббса, Ж. Ж. Руссо, Г. В. Ф. Гегеля. В работах последнего, в частности, проблема отчуждения рассматривалась именно в контексте более широкого понятия – деятельности личности. Отчуждение фактически выступало у Гегеля как отчуждение сущности самого человека, т. е. по существу как его духовная десоциализация. Феномен «отчуждения» он рассматривал в трех аспектах: онтологическом, гносеологическом и социальном.

В *онтологическом* аспекте речь шла у философа о переходе логической идеи бытия человека в ее инобытие, т. е. в бытие реальной и социальной природы. Опредеичивание природы философ рассматривал как отчуждение замысла (идеи), как реализацию некоего проекта, как ее, природы, «овнешнение» (*entäußerung*).

Суть *гносеологического* аспекта состояла в том, что отчуждение и его преодоление философ связывал с переходом от истины к заблуждению и наоборот.

Третий аспект отчуждения – социальный, изложен в «Феноменологии духа»<sup>16</sup>. В этой работе Гегель предпринял попытку философского анализа всей системы социальных отношений. Он, в частности, рассуждал об «*опредмечивании*» труда (его результатов) и его «*отчуждении*» (*entfremdung*).

В свою очередь, Л. Фейербах также пользовался понятием «отчуждение», вкладывая в него религиозно-мистический смысл. Под отчуждением он подразумевал утрату человеком своей собственной божественной сути (сущности). Противопоставление человека Богу само по себе свидетельствовало, по его мнению, о возникновении внутреннего отчуждения в самом человеке, расщеплении его сущности<sup>17</sup>.

Психологическими последствиями отчуждения выступает разрушение психики и психического здоровья человека, рост численности психических расстройств и заболеваний и т. д.

---

<sup>15</sup> Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. – С. 52–53.

<sup>16</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Г. В. Ф. Гегель. Сочинения. В 14 т. Т.4. – М.: Соцэкгиз, 1959. – 488 с.

<sup>17</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2-х т. – М., 1955., Т.1. – С.190.

Социальными последствиями отчуждения являются дестабилизация системы социальных отношений в обществе, в частности неэффективность системы социального взаимодействия (партнерства) между различными социальными группами.

Поскольку отчуждение труда – это духовная деградация личности, постольку эксплуатируемый труд есть «утрата работником самого себя»<sup>18</sup>.

Следует особо подчеркнуть, что духовная социализация может выступать в *формальной* и *реальной* модальностях. Материальный труд определяет формальный характер духовной социализации, когда все участники труда формально принимают и соблюдают некие морально-нравственные установки и правила. Однако реальная духовная социализация осуществляется посредством особого вида труда – духовного труда. Духовный труд выступает в разных формах (интеллектуального, творческого, умственного труда). Но, не смотря на различие форм, в целом он объединяет людей в совместном поиске ценностных оснований своего бытия, поиске смысла своей жизни. Он объединяет людей, прежде всего, духовно, морально, нравственно. В процессе такого объединения формируются трудовые идеалы, трудовая мораль, трудовая дисциплина, культура труда и т. д. Эти «трудовые» ценности соотносятся с высшими ценностями человеческого бытия – Любви, Истины, Добра, Красоты и т. д. ... Тем самым духовный труд – подлинная основа духовной социализации личности.

В процессе духовной социализации формируется духовность личности. Духовность – это форма существования духа, а дух – «идеальный ген социальности» (С. З. Гончаров). Это также свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными интересами (С. И. Ожегов). *Духовная социализация – это духовное единение людей, предполагающее наличие общих ценностей.* Следовательно, можно представить себе логику возникновения и развития духовной социализации человека в следующей форме: дух → духовность → духовная культура → духовная социализация. Из этой логики видно, что между духом и духовностью с одной стороны и духовной социализацией с другой стороны лежит аксиологическое поле духовной культуры, в котором формируется и оформляется духовный генотип, духовный код развития, духовная идентичность личности и общества.

Иногда социализацию рассматривают как процесс постоянного порождения и перерождения личности, как «ресоциализацию» (П. Кард). При этом остается без ответа вопрос о том, с каким знаком – плюсом и минусом она осуществляется. Если в основе социализации как общего процесса заложена духовная социализация человека, то и общий процесс личностной социализации не может быть «минусовым», не может быть деградацией личности (десоциализацией), не может быть ее негативным перерождением (отчуждением) по определению.

*Духовная социализация* играет ключевую роль в общем процессе социализации личности. С нашей точки зрения, духовная социализация личности в обществе – это не только

- а) принятие;
- б) освоение (первичное знакомство);
- в) усвоение (признание) ею высших норм и абсолютных ценностей бытия.

Действительно, высшие (абсолютные) ценности находят свое отражение в духовной любви, соборности, воле к совершенству, совестливом акте, чувстве социальной справедливости. Формами их проявления являются духовный труд, духовная культура, национальный характер, социальная ответственность.

Важно, однако, и то обстоятельство, что духовная социализация осуществляется и через относительные ценности, к которым относятся свобода, равенство, безопасность, вза-

---

<sup>18</sup> Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года // Сочинения. 2-е изд. Т.42. – М., 1962. – С. 91.

имное признание, понимание и доверие. На почве этих ценностей в процессе духовной социализации личности появляются такие ее модальности как

- 1) солидарность;
- 2) верность;
- 3) служение.

Через них и в обществе в целом ощущается роль духовной социализации человека, поскольку формируется гражданский мир, социальное согласие, общественное сознание, единая психология и мораль. Поэтому необходимо помнить о том, что самое глубокое единение людей возникает из их духовной однородности, из сходного душевно-духовного уклада, из сходной любви к единому и общему, из единой судьбы, языка, веры (И. А. Ильин).

Личность в процессе своей духовной социализации проходит три фазы обретения такого духовного единства: фазы адаптации, интериоризации и социального творчества. В разных конкретно-исторических условиях и социально-культурных средах эти фазы могут «наслаиваться» друг на друга или хронологически даже совпадать, либо наоборот оказываться «разнесенными» в диахронии и проявлять себя дискретно. Анализ характера этих фаз в рамках процесса духовной социализации личности до настоящего времени практически не изучен, равно как слабо осмыслена сама духовная практика, на почве которой развивается духовная социализация личности. В связи с чем, далее мы особое внимание уделяем именно этим вопросам.

\* \* \*

1. Духовная социализация есть процесс совместной выработки людьми духовных ценностей, их солидарного освоения и творческого развития в социальной практике человека. Основой духовной социализации личности выступает духовный труд, который является источником создания духовных ценностей, детерминирующих социальную жизнь человека.

2. Диалектический анализ феномена духовной социализации личности предполагает использование парных категорий, в связи с чем, духовная социализация может рассматриваться в контексте изучения понятия «отчуждения». Последнее предполагает разрыв между субъектами трудовой деятельности и между субъектом труда и результатом труда. Практическим проявлением духовного отчуждения является духовно отщепенство, нигилизм и отказ от признания, освоения, усвоения и творческого развития системы ценностей, свойственной конкретному социуму-этносу, к которому принадлежит индивид.

3. *Духовная социализация* – это духовное единение людей, предполагающее наличие общих духовных ценностей. В связи с этим встает вопрос о том, каким образом формируются такие общие духовные ценности. Процесс возникновения и развития духовной социализации человека может быть представлен в следующей форме: дух → духовность → духовная культура → духовная социализация.

4. Детализация определения духовной социализации личности может быть осуществлена посредством а) структурного, в) функционального и с) генетического ее определения. *Структурное* определение духовной социализации личности предполагает конкретную классификацию ценностных оснований такой социализации. *Функциональное* определение духовной социализации личности обусловлено воспроизводственным ее характером, благодаря которому личность воспроизводит саму себя в процессе своего онтогенеза. *Генетическое* определение духовной социализации связано с преодолением отчуждения, духовного и социального одиночества.

## 1.2. Духовная любовь как источник духовной социализации

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. Если объяснять социализацию как процесс формирования социальных систем только 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 ценностях, соблюдение которых является для личности ее социальной обязанностью по отношению к себе и к другим – ее *долгом*.

Одним из первых философский лексикон понятие *долга* ввел Демокрит, употребив данный термин в его специфически *этическом* смысле<sup>19</sup>. 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. Хорошими людьми становятся больше от упражнения, чем от природы – делал вывод греческий философ<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Демокрит. В его фрагментах и свидетельствах древности. Под ред. и с комм. Г. К. Баммеля. – М.: ОГИЗ. Государственное социально-экономическое издательство, 1935. – С.234.

<sup>20</sup> Демокрит. В его фрагментах и свидетельствах древности. Под ред. и с комм. Г. К. Баммеля. – М.: ОГИЗ. Государ-

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.

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.<sup>21</sup> 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 причина всех вещей. Вхождение души в тело человека есть вхождение ее в мир вещей. *Душа* как присущая человеческой природе качественность, обладающая способностью рождать и посредством сознания формулировать идеи, внутренне многомерна. По Платону, выделяются три части души: *разум, дух и вожделения*<sup>22</sup>. 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

ственный социально-экономическое издательство, 1935. – С.235.

<sup>21</sup> См.: Махлуп Ф. Производство и распространение знаний в США: Пер. с англ. М.: «Прогресс», 1966. 465 с.; См так же: Мизес Л. фон. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории: Пер. с нем. – Челябинск: «Социум», 2005. – 878 с.; Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ. Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М.: Прогресс, 1990. 718 с.

<sup>22</sup> См.: Платон. Пир // Философия любви. В 2-х т. Т.2. Антология любви. – М., 1990. – 628 с.

когда-то Ф. Шлегель, «только через любовь и сознание человек становится человеком. Кто познает природу не через любовь, тот никогда не познает ее»<sup>23</sup>.

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, что данному человеку *субъективно нравится* (...) Духовная любовь тяготеет к *качеству, достоинству, совершенству*»<sup>24</sup>.

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 истину, 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»<sup>25</sup>. И далее: «Первым и глубочайшим источником духовного опыта является духовная любовь (...) Человеку доступна двоякая любовь: *любовь инстинкта* и *любовь духа*»<sup>26</sup>. 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<sup>27</sup>.

Именно поэтому, попытки научного познания природы человека, в том числе и ее социальной качественности, вне координат духовной любви тщетно. Ведь духовная социализация как духовное сближение и объединение людей на общих ценностных основаниях вне духовной любви и тем более вопреки оной неосуществимо. Характерно в этой связи 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»<sup>28</sup>.

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 порадуется истине. Все порывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя

<sup>23</sup> Шлегель Фридрих. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. / Вступ. статья, пер. с нем. Ю. Н. Попова; Примеч. Ал. В. Михайлова и Ю. Н. Попова. – М.: Искусство, 1983. – С. 360.

<sup>24</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности: Сочинения. – М.: «ЭКСМО-Пресс», 1998. – С. 117.

<sup>25</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности: Сочинения. – М.: «ЭКСМО-Пресс», 1998. – С. 17.

<sup>26</sup> Там же. – С.114.

<sup>27</sup> Там же. – С.119.

<sup>28</sup> Платон. Пир // Философия любви. В 2-х т. Т.2. Антология любви. – М., 1990. – С.9.

и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится (...) Теперь же пребывают сия три: вера, надежда, любовь. Но любовь из них больше»<sup>29</sup>.

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 становится всецело объективным. И отчужденный субъект поглощается формой отчужденного бытия»<sup>30</sup>.

Одномерность современного общества иллюстрирует фетишизация вещных форм богатства, психология потребления 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 к собственности к своему имуществу. Это такое отношение, когда я хочу всех и вся, в том числе и самого себя, сделать своей собственностью»<sup>31</sup>. 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 идеологий 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»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Антология любви. Т.2. // Философия любви. В 2-х т. / Сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С.20.

<sup>30</sup> Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества: Пер. с англ. – М.: «Reef – book», 1994. – С.15.

<sup>31</sup> Фрейд З. Психология бессознательного/Пер. с нем. – М., 1990. – С.41.

<sup>32</sup> Фрейд З. Психология бессознательного/Пер. с нем. – М., 1990. – 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 «возлюби 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. По мнению Н. А. Бердяева, 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 преображения. 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»<sup>33</sup>.

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 самообладании (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 рас-

---

<sup>33</sup> Бердяев Н. А. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Русская философия. Конец XIX – начало XX века. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1993. – С.195.

судочных 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 строены 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 – самождественность.<sup>34</sup> Здесь-то, при таком постепенном 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, интеллигент – 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 триединное 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 человека как человека, а не как млекопитающего.

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 рефлексках. 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, совестлив 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 этого 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»<sup>35</sup>.

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, создателем жизни в высшей ее форме – в форме *духотворения*.

---

<sup>34</sup> Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Академический проект, 2010. – С. 60.

<sup>35</sup> Губин В. Д. Любовь, творчество и мысль сердца // Философия любви. В 2-х т. Т.1. – М., 1990. – С. 233.

«Какой дух творите, тот вас и вознесет или низвергнет». Но следует всегда помнить, что духотворения 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 пустопорожний «*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»<sup>36</sup>. 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<sup>37</sup>.

Если отступить от религиозной фразеологии и обратиться к духовности как таковой, то обнаруживается, что духовность отнюдь не сводится к религиозным формам проявления. 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»<sup>38</sup>. П. А. Флоренский рассматривал любовь как человеколюбие, как человеческую гармонию (сизигию)<sup>39</sup>. Н. А. Бердяев связывал любовь и творчество: «Любят ни за что, любовь есть благодатная излучающая энергия (...) Всякое творчество есть любовь»<sup>40</sup>.

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»<sup>41</sup>. И именно поэтому любовь не только конституирует человека как личность, но и является средством более глубокого (а потому и более точного) открытия реальности.

<sup>36</sup> Бердяев Н. А. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Русская философия. Конец XIX – начало XX века. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1993. – С. 183.

<sup>37</sup> Там же. – С.199.

<sup>38</sup> Толстой Л. Н. О жизни // Собр. соч. В 22 т. Т.17. – С.88.

<sup>39</sup> См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной традиции в двенадцати письмах. – М.: «Путь», 1914. – С. 240.

<sup>40</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – Париж :Изд. – во: Современные записки, 1931. – С. 146.

<sup>41</sup> Соловьев В. С. Спор о справедливости. Смысл любви. – М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – С.494.

В этой связи 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»<sup>42</sup>.

Не смотря на религиозную интерпретацию сущности любви, С. Л. Франк оказался прав в понимании того, 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)»<sup>43</sup>.

Однако, вопрос о том, как именно духовная любовь «снимает» конфликт между «моим» и «чужим», – этот вопрос 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 современной науке достаточно распространенными стали исследования, посвященные мотивационным характеристикам человека. В этой связи 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<sup>44</sup>. 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

---

<sup>42</sup> Франк С. Л. С нами Бог. – М.: «АСТ», 2003. – С.51.

<sup>43</sup> Федоров Н. Философия общего дела. – М.: «Знание», 1982. – С.613.

<sup>44</sup> Макклеланд Д. Мотивация человека. /Пер. с англ. – СПб.: Питер, 2007. – С.672.

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»<sup>45</sup>. Поэтому более перспективным с научной точки зрения будет 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 глубока»<sup>46</sup>. 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»<sup>47</sup>. 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»<sup>48</sup>. 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.

---

<sup>45</sup> Юнг К. Архетип и символ: Пер. с нем. – СПб., 2001. – С.13.

<sup>46</sup> Там же. – С. 186.

<sup>47</sup> Там же. – С.98.

<sup>48</sup> Характероанализ: техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков / В. Райх. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб: Республика, 1999. – С.161.

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, 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 – вождление. 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 вождления 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 начало 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»<sup>49</sup>.

Если «прагматик» полагает достойным своей любви конкретный ее предмет, он способен на жертву, а значит, он уже есть существо духовное. Согласно А. Смит, «человек, отказывающийся от своих притязаний потому, что считает другого более способным (...) подвергает себя опасности не из человеколюбия, а вследствие того, что глубже чувствуют интересы других, чем свои»<sup>50</sup>.

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 – «любви – сторгэ». Это – любовь – понимание, любовь – дружба. «*Сторгэ*» – это любовь без лихорадки, без безумств и безрассудства. 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»<sup>51</sup>.

Однако, есть еще одна модальность любви. Она обусловлена душевными переживаниями и даже деструкциями. Это «любовь – мания», которая представляет собой смятение и

---

<sup>49</sup> Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997. – С.191.

<sup>50</sup> Там же. – С. 191.

<sup>51</sup> Лупандин В. И., Стрижова Е. Н. Психометрический анализ теста ТСЛ // Психологический вестник Уральского государственного университета. Вып.8. – Екатеринбург, 2009. – С.183.

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 не душе в целом. Эти невротические проявления отражают, на наш взгляд, невозможность одухотворения любви, ее сепсис, обусловленный сферой вождения и отчуждением 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?

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, по истине, уникальным созданием.

Современная типология любви достаточно многообразна<sup>52</sup>. Однако в ней удивительным образом отсутствуют еще два типа любви. Первый из них – это «любовь – долг». Феномен долга – это сугубо духовное образование, определяющее не только наше поведение, но даже и наши чувства. Героиня поэмы А. С. Пушкина «Евгений Онегин» Татьяна Ларина определила свою любовь так: «Но я другому отдана, и буду век ему верна». А другая 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 символика любви – долга. 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 глубоко 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 особый тип любви.

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»<sup>53</sup>. 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.

<sup>52</sup> Древнекитайская философия: Собр. текстов в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С.140.

<sup>53</sup> См. Кант И. Из лекций по этике (1780–1782 гг.) // Этическая мысль: Научно – публицистические чтения, 1988. – М., 1988. – С. 305–310.

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 также 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»<sup>54</sup>. Он уточнял: «Я принужден ввести это новое выражение (от греч. *сизигия* – сочетание), не находя в существующей терминологии другого, лучшего»<sup>55</sup>.

В. С. Соловьев верил в то, что «исторический процесс совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (...), приближаясь не только к объединению всего человечества, как солидарного целого, но и к установлению истинного сизигического образа этого всечеловеческого единства»<sup>56</sup>. 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»<sup>57</sup>.

Анализируя идеи, сформулированные В. С. Соловьевым в сочинении «Смысле 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»<sup>58</sup>.

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»<sup>59</sup>. 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.

---

<sup>54</sup> См.: Соловьёв Вл. Спор о справедливости: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во «Фолио», 1999. – С. 708–799.

<sup>55</sup> Там же. – С. 798.

<sup>56</sup> Соловьёв Вл. Спор о справедливости: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во «Фолио», 1999. – С. 799.

<sup>57</sup> Там же. – С. 757.

<sup>58</sup> Семенова С. Г. «Любовь – это стремление к бессмертию...» // Философия любви. – М., 1990. – Вып. 1. – С. 194–195.

<sup>59</sup> Соловьёв Вл. Спор о справедливости: Сочинения. – С. 791.

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 своему 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»<sup>60</sup>. 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 (и должна) быть предметом глубокого и всестороннего социально-философского анализа.

Таким образом, 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. Подлинная духовность возникает в сфере метафизического бытия человека как некая трансценденция. Духовная любовь как *интенция*, как некий изначальный проект человека, как замысел, как определенный *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 сверх таинственного 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»<sup>61</sup>.

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»<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Моторина Л. Е. Философская антропология. – М.: «Академический Проект», 2009. – С.8.

<sup>61</sup> Абдул-Баха. Розы любви // Философия любви. В 2-х т. Т.2. – М., 1990. – С.28.

<sup>62</sup> Соловьёв Вл. Оправдание добра. Нравственная философия. С. Соч. В 2 т. Изд-во «Директмедиа Пабблишинг», 2002. – 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 энергетике, 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<sup>63</sup>. 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 личного 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.

---

<sup>63</sup> Соловьёв Вл. Спор о справедливости: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во «Фолио», 1999. – С.791.

### 1.3. Соборное начало в духовной социализации личности

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»<sup>64</sup>.

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 сакрального-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, цельность 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?»<sup>65</sup>.

Для русского народа исторически была характерна именно соборность. Вне соборности русский народ не смог 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. 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»<sup>66</sup>.

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

---

<sup>64</sup> См.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том 7. Первое и Второе послания Апостола Павла к Коринфянам / Под ред. Ю. Вазорина. . . Изд.: Герменевтика. /Евангелие от Матфея, глава 18. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.agapebiblia.org/biblia01/nz01/Matfei18.htm> (дата обращения: 24.09.2010).

<sup>65</sup> Стожко К. П. Экономическое сознание. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2002. – С.287.

<sup>66</sup> Тростников В. П. Православная цивилизация. Исторические корни и отличительные черты / В. Тростников. – М.: ИД Никиты Михалкова «Сибирский цирюльник», 2004. – С.223.

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 высший и совершенный образ подлинной человеческой солидарности. Это, конечно, не означает, что соборность в нашем обществе всегда являлась духовной и социальной доминантой развития человека или, что она имеет тотальный характер. Определенная «расколотость» и двойственность сознания всегда присутствовала в нашем обществе и в самом русском человеке. Эта же «дихотомия» коллективистского и индивидуалистского сознания 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 настроения 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, согласиём между верой и знанием»<sup>67</sup>.

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

В современной литературе часто противопоставляются «коллективистический» и «индивидуалистский» типы общества. Под «коллективизмом» порой понимается «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»<sup>68</sup>. Противопоставляя два типа социальной организации, А. А. Ирвин, например, демонизирует коллективизм и наоборот фетишизирует индивидуализм. Конечно, это – аберрация понятий.

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.

Социализация и общественное развитие рассматриваются А. А. Ирвиным «в зависимости от характерных для них (людей) стиля мышления, строя чувств и своеобразных коллективных действий»<sup>69</sup>. Однако, что собой представляют такие «философские» понятия как «строй чувств» или «своеобразные коллективные действия» автор не раскрывает.

Социализацию А. А. Ирвин 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 грамот-

---

<sup>67</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности: Сочинения. – М.: «ЭКСМО-Пресс», 1998. – С.707.

<sup>68</sup> Ирвин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С.8.

<sup>69</sup> Ирвин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С.39.

ных людей. Почти все граждане такого аграрного 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. Ирвин 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 монотеистические религии, возникает представление о низшем, земном и небесном уровне жизни, возникают централизованные государства. 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 отдалается 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»<sup>70</sup>. А. А. Ирвин 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. Ирвин 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. Ирвин 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»<sup>71</sup>. Они могут видоизменяться, прини-

---

<sup>70</sup> Ирвин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С.44.

<sup>71</sup> Ирвин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С.49.

мать разные формы, но суть их всегда остается коллективистская или индивидуалистическая.

По его мнению «цель коллективистического 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»<sup>72</sup>. 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. Ирвин постоянно допускает смешение исторических эпох, необоснованные параллели и обобщения принципиально различных явлений и процессов, а это с исторической точки зрения просто недопустимо. Мышление «по аналогии» представляет собой форму «обыденного» мышления. Оно не имеет от ношения к «специализированному» (научному), мышлению.

Вульгарным представляется суждение А. А. Ирвина о том, будто «коллективистическое общество без врага – как внешнего, так и внутреннего – невозможно»<sup>73</sup>. При этом аргументация его не идет далее литературных ссылок на «авторитеты». Но если проанализировать историю индивидуалистических обществ, в основе которых лежат протестантская этика и дух капитализма, то и там обнаруживаешь предостаточно внутренних и внешних врагов. Для таких сообществ, порой, врагами объявляются либо целые «империи зла» (термин Р. Рейгана), либо анонимный международный терроризм, либо еще кто-то. В основе такого подхода лежит известная теория заговора, когда мифологизированное мышление создает образы врага там, где их нет в действительности. Соборность в коллективистском обществе – это призыв людей к единению, солидарности. Опровергнуть это автор не может, поэтому он попросту игнорирует его.

А. А. Ирвин 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. Ирвин 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. Ирвин 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»<sup>74</sup>. 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»<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Там же. – С.76.

<sup>73</sup> Ирвин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С.87.

<sup>74</sup> Там же. – С.98.

<sup>75</sup> Ирвин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С.104.

А. А. Ирвин обвиняет коллективизм в догматизме и в 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 легковерие, разного рода грехи и проступки, аскетизм, утилитарный подход к культуре и науке.

Главный недостаток концепции противопоставления коллективизма и индивидуализма А. А. Ирвина 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 микро сообществ, 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 и радикалом-революционером, чем монархист или революционер – демократом. Вполне демократические страны, такие как Великобритания, Дания, Швеция, 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 «индивидуалистического» общества, изложенная в работе А. А. Ирвина, осуществлена некорректно. Ведь в одном случае духовная социализация людей ведет именно к индивидуалистическому 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»<sup>76</sup>, 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 общественных отношений, их гармо-

---

<sup>76</sup> См.: Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006. – 712 с.

ничности, продиктованные заветом добродетели и любви к своему ближнему; во-вторых, как характеристики всеобщей связи общественных явлений (впоследствии диалектика будет определена как наука)»<sup>77</sup>.

Не менее интересным пластом исследований автора является соотношение духовной и материальной жизни, государства и общества, власти и личности. Он пишет: «Предметом особого интереса предстанут 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»<sup>78</sup>.

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»<sup>79</sup>. И далее: «Итак, в настоящее время существуют две основные системы философского теоретизирования: философия свободы и философия совершенства. У каждой из них имеются свои стандарты»<sup>80</sup>. Как видно из этих слов, в книге Н. М. Чуринова, в отличие от анализировавшегося выше исследования А. А. Ирвина, 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 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.»<sup>81</sup>.

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,

---

<sup>77</sup> Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: СО РАН, 2006. – С.5.

<sup>78</sup> Там же. – С.6.

<sup>79</sup> Там же. – С.9.

<sup>80</sup> Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: СО РАН, 2006. – С.21.

<sup>81</sup> Там же. – С. 45.

система научного знания, наука имеют в своих истоках и в своей основе теоретический базис софистики»<sup>82</sup>.

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»<sup>83</sup>.

Следовательно, для того, чтобы любое общество было дееспособным, оно должно быть рационально организовано. Ссылаясь на известное изречение Жюльена Ламетри о том, что «организация является главным преимуществом человека»<sup>84</sup>, 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»<sup>85</sup>.

Согласно мнению автора, «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»<sup>86</sup>. 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 утверждает: «За эти годы (годы реформ – авт.) родилась новая Россия, хотя мы заплатили за это непомерно дорогую цену. Далеко не все разворовывали бюджет. Брошенные на произвол судьбы миллионы людей показали чудеса предприимчивости и энергии. «Челноки»

---

<sup>82</sup> Там же. – С. 65.

<sup>83</sup> Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: СО РАН, 2006. – С. 71.

<sup>84</sup> Там же. – С. 101.

<sup>85</sup> Там же. – С. 139–140.

<sup>86</sup> Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: СО РАН, 2006. – С. 235.

за кратчайший срок создали целый сектор экономики (...) Мелкий бизнес, задавливаемый государством и рэкетом, – подлинная школа свободы и рынка»<sup>87</sup>.

Перед нами предстает картина формирования «нового человека». Но если следовать терминологии (присутствующей 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»<sup>88</sup>.

Как свидетельствует исторический опыт борьбы западников и почвенников в нашей истории, выбор в пользу «коллективистского» общества осуществлялся все-таки чаще. В этой связи 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 также средств к жизни, и которые, будучи обусловлены определенными природными и социальными факторами, обеспечивают воспроизводство общества как целого развивающегося социального организма...»<sup>89</sup>.

И далее: «Способ материального производства – это сердцевина способа производства общественной жизни, но общественная жизнь отнюдь не сводится к материальному производству»<sup>90</sup>.

Исходя из этого диалектического единства, Н. М. Чуринов обращается к рассуждениям А. А. Ирвина и делает следующее справедливое замечание: «Поскольку на таком (по А. А. Ирвину, 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»<sup>91</sup>.

Особо следует отметить продуцируемую в науке идею о возможности замены одного типа общества другим. А. А. Ирвин по этому поводу пишет: «В ряде европейских стран индивидуалистические общества в XX веке были заменены на довольно длительный период

---

<sup>87</sup> Дискин И. Е. Утопия и реальность // Общественные науки и современность, 2001. – № 1. – С. 37.

<sup>88</sup> Лившиц Р. Л. *Homo postsoveticus*: упования и реальность // Мировоззрение и культура. Сб. ст. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2002. – С. 117.

<sup>89</sup> Ковалев А. М. Диалектика способа производства общественной жизни. – М.: Мысль, 1982. – С. 40–41.

<sup>90</sup> Там же. – С. 53.

<sup>91</sup> Ирвин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С. 405.

коллективистическими»<sup>92</sup>. Но, по всей видимости, А. А. Ирвин перепутал смену типа власти с типами общества. А власть и общество – это далеко не одно и то же. Поэтому 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 реформой, а объективными причинами»<sup>93</sup>. 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<sup>94</sup>.

После справедливой критики идеи А. А. Ирвина 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...»<sup>95</sup>.

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 немедленности – это «слишком упрощенный тезис» и проведение реальной политики с опорой

---

<sup>92</sup> Там же. – С.3.

<sup>93</sup> Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: СО РАН, 2006. – С.407.

<sup>94</sup> Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: СО РАН, 2006. – С.407.

<sup>95</sup> Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. – Новосибирск: СО РАН, 2006. – С.408.

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» – не соответствует действительности.

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»<sup>96</sup> 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 привлечение к содержательным общественно-политическим консультациям все новых общественных групп, одновременно изолируя и устраняя теневые центры силы».

Сведение сути вопроса о 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.

Аморфные представления о сущности «сильного» государства связаны у авторов доклада с двумя основными позициями: 1) «сильное государство в любом случае остается

---

<sup>96</sup> См.: Дискин И. Е. Утопия и реальность // *Общественные науки и современность*, 2001. – № 1. – С. 34–38.

главным, доминирующим субъектом общественно-политической системы», оно активно присутствует 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. Ирвина. Сейчас обратим внимание на другое обстоятельство. Если «эффективная демократия» определяет силу государства, то, как же можно волноваться по поводу «немедленной демократизации»? А если это 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?

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? Отталкиваясь от известной теории катастроф, авторы доклада пришли к удивительному выводу о том, что наша экономика может дать более или менее достойную жизнь только 30 миллионам человек, остальные – лишние. С такими оценками согласиться нельзя. Как и с тезисом о том, что «экономика России не обладает достаточной мощностью, чтобы решать новые политические задачи. Необходим переход к политике *развития производительных сил*». Развитие производительных сил вне духовной социализации оказывается безуспешным, этому учит история. Кроме того, производительные силы – это еще 110 миллионов наших сограждан, которых представители Института социального проектирования посчитали «*лишними*».

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 Единой России 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 % не возможна». 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. Не понятно, почему авторы рассматривают демократию как оппозицию государству и угрозу государственности? Почему они игнорируют проблему социализации? А такой вывод напрашивается сам собой. Не понятно, 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 подавляю-

щей 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»<sup>97</sup>. Если не развивать демократию, если пытаться управлять ею в интересах государственного чиновничества, если не провести немедленную и срочную деюрократизацию 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 новая кондратьевская волна «накроет» 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 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 сложившихся в единство на почве *духовной культуры и правосознания*»<sup>98</sup>.

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 про-

---

<sup>97</sup> Расков Н. В. Новые технологии и социально-экономический кризис в России // Экономическое наследие Н. Д. Кондратьева. Межвуз. сб. / Под ред. Л. Д. Широкограда – СПб: Изд-во С-Петербург. ун-та, 1994. – С. 68.

<sup>98</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности: Сочинения. – М.: «ЭКСМО-Пресс», 1998. – С.273.

шлого и драгоценных приобретений живущих и грядущих поколений, будет создана – Великая Россия»<sup>99</sup>.

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 И. В. Киреевским, но и его нравственность, его шкала ценностей, его жизненные установки»<sup>100</sup>. 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»<sup>101</sup>.

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»<sup>102</sup>. Религиозная соборность представляет собой всеединство, а церковное единение – кафолическую (вселенскую) церковь. Но необходимо признать, что и вне церковной организации существует соборность – духовное единение людей. Будет ли такое внецерковное единение эффективным или оно

<sup>99</sup> Струве П. Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм* / Сост. В. Н. Жукова, Полякова А. П. М.: «Республика», 1997. – С.63.

<sup>100</sup> Каратеева Н. А. *Духовная основа становления личности*. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ин-та бизнеса, 2007. – С.9.

<sup>101</sup> См.: Алексий II, Патриарх Москвы и Всея Руси. *Православие и духовное возрождение России*. М.:ИД «Пирогов», 2003. – С. 109.

<sup>102</sup> Там же. – С.110.

потребуется 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»<sup>103</sup>.

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.

---

<sup>103</sup> Алексий II, Патриарх Москвы и Всея Руси. Православие и духовное возрождение России. М.:ИД «Пироговъ», 2003. – С.111.

## 1.4. Совестьливый акт в духовной социализации личности

Суть вопроса о совести российский писатель С. С. Аверинцев как-то объяснил следующим образом: «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, превратить их в «темы» – что может быть страшнее?»<sup>104</sup>. 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»<sup>105</sup>.

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 непременные 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»<sup>106</sup>. 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 этой связи «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»<sup>107</sup>.

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*. Свободнорожденные жили иначе. Ведь это так понятно: целомудрие – культура воли, школа собственного достоинства, школа самоуважения»<sup>108</sup>. И тут же он приводит слова другого нашего писателя Вяч. Иванова: «Личности хранитель – стыд».

---

<sup>104</sup> Аверинцев С. С. Интервью // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. – М., 1988. — С.370.

<sup>105</sup> Там же. – С.371.

<sup>106</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности: Сочинения /И. А. Ильин – М.: «ЭКСМО-Пресс», 1998. – С.152.

<sup>107</sup> Спиркин А. Г. Философия. Учебник. – М.: Гардарики, 2005. – С.666.

<sup>108</sup> Аверинцев С. С. Интервью // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. – М., 1988. – С. 371.

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»<sup>109</sup>.

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 «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*»<sup>110</sup>. 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 неутоленной любви?

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»<sup>111</sup>. В этом определении вызывает серьезные возражения попытка философа И. А. Ильина оттолкнуться в понимании совести от сугубо психологической ее интерпретации. Психика не есть сознание – это аксиома. А *совесть* – продукт нашей

---

<sup>109</sup> См.: Платонов А. П. Гвардейцы человечества: рассказы. – М.: Современник, 1985. – С. 85–87.

<sup>110</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности: Сочинения /И. А. Ильин. – М.: «ЭКСМО-Пресс», 1998. – С.175.

<sup>111</sup> Там же. – С.174.

духовности, свойство нашей души, атрибут нашего сознания. 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 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<sup>112</sup>. 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*»<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности: Сочинения /И. А. Ильин. – М.: «ЭКСМО-Пресс», 1998. – С.174.

<sup>113</sup> Там же. – С.177.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.