

МАТВЕЕВА АЛЛА ИВАНОВНА

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



МОНОГРАФИЯ

Алла Матвеева

**Проблема духа, души и
духовности в контексте
природы человека. Монография**

«Бук»

2016

УДК [13+128]:572
ББК 87.21

Матвеева А. И.

Проблема духа, души и духовности в контексте природы человека. Монография / А. И. Матвеева — «Бук», 2016

ISBN 978-5-9908020-2-5

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

УДК [13+128]:572
ББК 87.21

ISBN 978-5-9908020-2-5

© Матвеева А. И., 2016
© Бук, 2016

Содержание

Введение	6
Глава 1. Духовные модусы бытия человека	12
Соборность как потенция духовной социализации личности	26
Конец ознакомительного фрагмента.	31

Алла Матвеева
Проблема духа, души и
духовности в контексте
природы человека. Монография

© Матвеева А. И., 2016

* * *

Введение

И полюбишь, наконец, весь мир, уже всецело, всемирною любовью... лишь в человеческом духовном достоинстве – равенство...
Ф. М. Достоевский

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

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

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

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

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

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

В нашем обществе происходит то же самое. Только с запозданием на полвека. Но это и понятно, Россия всегда «отставала» от Европы. Да и как нам было не отставать от сытой и циничной Европы, если ее, эту самую «старушку-Европу» нашему народу пришлось спасать сначала от монголо-татарских орд, потом самим защищаться от поляков, шведов, французов, немецких фашистов. Сценарий догоняющего развития нам осваивать не в первой. А лозунги «догоним и перегоним гнилой Запад», «в цемент закатаем» и «бетоном зальем» – это лишь небольшие (по сравнению с автором фултоновской речи) вольности наших радикалов. «Свободные радикалы», как оказалось, есть и у нас.

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

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

Ведь все же уже давно прописано в философских работах наших соотечественников – русских философов: духовная любовь, совестливый акт, воля к совершенству, сердечное созерцание, социальная ответственность, взаимная помощь, социальная справедливость, простая человеческая солидарность... Вот законы, по которым надо строить свою жизнь. Чтобы не было социальных отклонений, граничащих с полным идиотизмом. Чтобы не про-

исходила дебилизация в обществе, чтобы не росла маргинализация, чтобы не появлялись новые люмпены, готовые за пару зелененьких продать или сдать в аренду вся и всех...

Современная теория социализации своими истоками восходит к работам Г. Тарда (1843–1904), который одним из первых за рубежом предпринял попытку охарактеризовать процесс усвоения и освоения социальных норм (как процесс *интернализации*) через вычленение и анализ социального взаимодействия. Он считал, что общество возникает и развивается посредством взаимодействия индивидуальных сознаний, через передачу людьми друг другу и усвоение ими убеждений, желаний и верований [251, с. 62, 73, 114–118]. Но вопрос о том, как именно возникают убеждения, которые становятся затем предметом интернализации, Г. Тард ответа не дал.

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

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

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

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

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

или вмененной ему социальной роли, а в совершенствовании человека, в осуществлении им социального творчества.

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

Так, известный исследователь проблематики социализации И. С. Кон связывал социализацию с воспитанием, с приобщением индивида к уже готовым ценностям культуры [229]. При этом, вопрос о «природе» ценностей культуры оставался за скобками его анализа. Больше того, сама роль личности в формировании таких ценностей оказывалась элиминированной тезисом об их «наследовании», восприятии как неких императивов.

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

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

К. В. Рубчевский, характеризуя социализирующую функцию общества, выделил в качестве основных факторов социализирующего влияния государства духовный, культурно-образовательный, социально-экономический и правовой [245]. Однако сам ранг и смысл понятия «*фактор*» остался у автора в целом не проясненным. Его можно было бы при желании толковать и как «детерминанту», и как «предикат», и как «социальный регулятор», и как «условие» социализации. Такое широкое поле для «домысливания» не является случайным, поскольку духовность автор поставил в *один* ряд (как равноценное обстоятельство) с другими «факторами» социализации.

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

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

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

Однако, несмотря на определенные успехи в разработке проблематики социализации личности, в общем и целом, большинство из указанных авторов, как представляется, все-таки испытывали в значительной мере влияние западно-европейских исследователей и не смогли выявить *духовную* специфику и содержание социализации в российском обществе. В связи с этим представляются особенно ценными исследования О. Н. Козловой [228], В. Т. Лисовского [233], В. И. Филатова [175], Н. Л. Худяковой [264], Л. Н. Шабатура [191, 269] и некоторых других отечественных авторов, которые были посвящены вопросу о возникновении и развитии ценностного мира личности, его онтологических основаниях. Это обстоятельство позволило глубже «вникнуть» в суть самого процесса социализации личности и представить его не просто как приспособление индивида к уже имеющимся готовым ценностным образцам и нормам, а как процесс солидарной выработки таких норм в процессе социального взаимодействия.

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

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

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

Задачами исследования являлись:

- раскрытие определяющего значения *духовной любви* в развитии и укреплении духовной социализации людей;
- выяснение содержания и механизма осуществления *совестливого акта* как способа духовной социализации личности;
- обоснование *воли к совершенству* как исходного предиката духовной социализации личности;

- раскрытие феномена *социальной ответственности* как универсальной модальности социализации человека;
- выявление внутренней диалектики между *социальной справедливостью* и духовной социализацией личности;
- определение *субъектной* основы духовной социализации личности;
- установление *особенностей* духовной социализации человека в современном российском обществе и уточнение ее правовых аспектов.

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

Глава 1. Духовные модусы бытия человека

*Бог есть любовь.
Евангелие от Матфея*

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

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

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

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

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

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

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

Однако, если вернуться к взглядам Платона и его учению об энтелехии, то в строгом смысле слова, под этим термином он подразумевал душу человека, которая способна «вырабатывать» и «формулировать» образы и идеи. Согласно Платону, идеи — цель и причина всех вещей. Вхождение души в тело человека есть вхождение ее в мир вещей. *Душа* как заложенная в природе человека качественность, как способность рождать и формулировать идеи, внутренне многомерна. По Платону, выделяются три части души: *разум*, *дух* и *вожделения*. Им соответствуют три добродетели: мудрость, мужество и самообладание. Энтелехия отражает разум, но одного интеллекта недостаточно для понимания духовной сущности человека. *Мудрость* — вот сердцевина духовности. Ей соответствует подлинное знание.

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

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

нравится... Духовная любовь тяготеет к качеству, достоинству, совершенству...» [66, с. 117].

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

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

Вслед за античной традицией значение любви в развитии человеческой природы признала и христианская традиция. Это ярко иллюстрируют слова апостола Павла, приведенные в его первом послании к коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – нет мне в том никакой пользы... Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, не превозносится, не гордится. Не бесчинствует, не ищет своего. Не раздражается, не мыслит зла. Не радуется неправде, а сорадуется истине. Все порывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится... Теперь же пребывают сия три: вера, надежда, любовь. Но любовь из них больше» [121, с. 20].

Великие слова о любви – не просто догма религии или символ веры, а отражение понимания сущности и значимости любви как духовной квинтэссенции именно человеческой природы. Ведь третья часть души – страсти (или вожеления по Платону) отражают лишь психофизиологическую или биологическую предметность нашей телесности. Но точно такие же, или схожие, вожеления 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 разобщенно-

сти. 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» [98, с. 15].

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

Современное общество разобщено модусом «иметь», расколото конкуренцией и стяжательством. И в нем личность ограничена в своих поисках собственной духовной целостности и идентичности, возможностей к духовной социализации. Следовательно, для того, чтобы «*быть*», чтобы стать субъектом такой социализации, она должна не только изменять себя, но и социум. Собственно, именно в этом и заключается смысл самой духовной социализации. Тезис «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. 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» [23, с. 195].

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

Это естество подвержено влиянию бессознательного, которое составляет существенный пласт нашего «я». Именно в сфере бессознательного рождаются страсти и вожделения, эмоции и чувства, порывы и инстинкты. Вожделение или страсть (искушение) нуждаются в регулировании. Последнее может быть рассудочно холодным, бесчувственным, нейтральным. Но такое (само) регулирование может быть и «любовным», может быть заботой и тревогой, сочувствием и сопереживанием. Такое (само) регулирование нуждается в 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 рассудочных формах. Тем самым, предмет созерцания хотя и требует концентрации нашего духа (на чем настаивает И. А. Ильин), однако он лишен четких предметно-практических характеристик. В созерцании рождается высокая поэзия или великая музыка, но до сих пор никто не объяснил механизм их возникновения, не создал массовые технологии их производства. Здесь, пользуясь известной формулой К. Маркса, можно было бы сказать, что «можно знать, как устроены ноги, но при этом так и не научиться ходить». Никакой даже самый развитый искусственный интеллект не в состоянии заменить подлинную природу человека, его (ее) триединую и духовно опосредованную (определенную) сущность.

Разрыв этой единой сущности, ее редукция в рефлексировании ведут к выхолащиванию и обеднению человеческой природы. Разрушается единая конструкция «тело – душа – дух», извращается каждый из ее элементов. Если для орфиков «душа – это бессмертное, доброе начало, частица божества, оказавшаяся в теле, как в темнице», то уже для Сократа «тело – это плоть души», а для эпикурейцев – самотождественность. [104, с. 60]. Здесь-то, при таком 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, интеллектуал – не всегда нравственный, а грамотный – не всегда порядочный. *Дианоэтические* (интеллектуальные) добродетели, о которых когда-то писал Аристотель, оказываются в противоречии с этическими (нравственными) добродетелями в силу отсутствия *акта воли*. Итак, *любовь, воля и интеллект* составляют триединое духовное основание человеческой природы. Включенные в триединую природу самого человека как биологического, социального и духовного существа, они, эти основания, в той мере способствуют духовной социализации людей, в какой в харак-

тере и поведении человека возникает и развивается их *духовная доминанта*. Иначе говоря, наполнение души духом, высшими его проявлениями и силами и характеризует природу.

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

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

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

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

В этом контексте обратимся к важнейшей стороне человеческой духовности — к *духовной любви*. Способность любить духовно, а не телесно и не рассудочно, характеризует некие глубинные онтологические пласты человеческой самости. В самом деле, сущность человека, в общем и целом, сводится к его высшим устремлениям. Таких устремлений не имеют животные, чья жизнь основана на условных и безусловных рефлексх. 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» [50, с. 233].

В любви человек возвышается до божественного, до высших (абсолютных) оснований бытия. Тем самым его природа получает свое наиболее высокое и всеобъемлющее развитие. Из божьей твари, лишенной способности творить добро самому, он становится подлинным творцом добра, созидателем жизни в высшей ее форме – в форме *духотворения*. «Какой дух творите, тот вас и вознесет или низвергнет». Но следует всегда помнить, что духотворение своим основанием имеет *высшую* модальность духовной любви – *всепрощение*. Как поется в известной песне «Мамины глаза», надо «прощать, а не прощаться». Надо любить, а не отвергать любовь. Надо бороться за человека, а не презирать его. Необходимо проявлять *волю, совесть, все* те силы души, которые в ней созидает дух. А скептикам и «отрицателям» духа можно сказать лишь одно: *дух есть созидание*. Без духа само созидание вырождается в вульгарную «*мастурбацию действия*», в фальшивую видимость творчества, в 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» [23, с. 183]. Но такое превращение человека из биологической тварной субстанции в созидателя и творца обусловлено конкретно и именно высшим проявлением духовности – духовной любовью. «Творчество есть обнаружение любви к Богу и божественному», – утверждал Н. А. Бердяев [23, с. 199].

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

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

В связи с этим следует признать, что духовная любовь не просто позволяет человеку «более глубоко открыть реальность» его бытия, но и *создает* эту самую реальность. Смысл жизни, как отражение такой реальности, обретается именно посредством духовной любви.

По мнению С. Л. Франка, «любовь есть такое преодоление нашей корыстной личной жизни, которое именно и дарует нам блаженную полноту *подлинной жизни* и тем осмысляет нашу жизнь. Понятия «объективного» и «субъективного» блага здесь равно не достаточны, чтобы выразить благо любви, оно выше того и другого: оно есть благо *жизни* через преодоление самой противоположности между «моим» и «чужим», субъективным и объективным» [179, с. 51].

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

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

Для объяснения механизма «снятия» конфликта между «моим» и «чужим», в контексте развития духовной социализации личности обратимся к проблематике мотивации личностного поведения. В современной науке достаточно распространенными стали исследования, посвященные мотивационным характеристикам человека. В связи с этим можно отметить большое количество как отечественных (В. Г. Асеев, В. К. Вилюнас, Г. А. Глотова, В. И. Колесов, А. Н. Леонтьев, В. С. Мерлин, П. В. Симонов, П. М. Якобсон и др.), так и зарубежных (Дж. Аткинсон, А. Маслоу, Х. Хекхаузен, Д. Макклеланд и др.) авторов.

Так, Д. Макклеланд выделил четыре мотивационные системы: мотивацию власти, аффилиации, достижения и избегания. Первые три системы отражают развитие социальных мотивов человека, тогда как четвертая система является отражением потребности в безопасности и влияет на первые три. Система аффилиации проявляется как стремление человека к общению, к эмоциональным контактам, к взаимодействию, к дружбе, любви, к стремлению быть в обществе других людей [95, с. 672]. Тем самым, признается, что стремление и желание любить и быть любимым – это свойство человеческой психики. Существуют два основных подхода к выявлению мотивации: *нотетический* и *идеографический*. Первый основан на тестировании психики индивида, второй – на использовании проективных методик. Однако, оба подхода не дают ответа на вопрос о том, как именно *возникает* стремление человека к любви. То обстоятельство, что любовь изначально возникает неосознанно, – тривиальный факт. «Сознание – предмет чрезвычайно своеобразный. Это явление дискретно по своей природе. Одна пятая или одна третья, возможно, даже одна вторая часть нашей жизни протекает в бессознательном состоянии» [205, с. 13]. Поэтому представляется более перспективным с научной точки зрения обратиться к сфере подозна-

тельного (бессознательного) и учению К. Юнга об архетипах. В своей работе «Архетип и символ» К. Юнг писал: «Психика настолько выходит за пределы сознания, что его легко можно сравнить с островом в океане. Остров невелик, узок, океан безмерно широк и глубок» [206, с. 186]. Наше «я» рождается из «тьмы и молчания бессознательного». При этом К. Юнг выделял два типа бессознательного: коллективное и личностное. По мысли К. Юнга, именно коллективное бессознательное «образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Имея дело с его содержанием, мы сталкиваемся с древнейшими, всеобщими, изначальными типами» [206, с. 98]. Архетип, по К. Юнгу, это форма, в которой существует бессознательное. Коллективный архетип, следовательно, это исторически сложившаяся и развивающаяся форма существования такого бессознательного, в котором стремление к любви, потребность в любви является априорной характеристикой человека. В качестве образа такого архетипа К. Юнг упоминает «лабиринт». И в самом деле, любовь подобна лабиринту: войдя в него, не знаешь, «где найдешь, где потеряешь». Однако необходимо пережить, прочувствовать эту любовь, которая лишь кажется сначала «лабиринтом», но в действительности является «вечным потоком жизни» (другой образ архетипа К. Юнга). Такое *переживание* наделяет человека *нуминозным* опытом, т. е. непосредственно, а не опосредованно полученным опытом самой жизни. В этом опыте человек обретает самого себя, свое подлинное существование, и становится из объекта – субъектом «вечного потока жизни».

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

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

выше, отражает (по Платону) третью часть души – *вожделение*. Но такая любовь чаще всего бывает у юных, для зрелых людей – она, скорее, является исключением. «Седина – в бороду, бес – в ребро» – это аномалия.

Развитие любви от вожделения до высших своих модальностей предполагает включение в ее орбиту другой части души – рассудка. На этой почве возникает «*любовь – прагма*». Она представляет собой спокойное, благоразумное чувство, в котором разум преобладает, а сама чувственность подчинена ему. «*Прагматик*» не любит того, кто, по его мнению, не достоин его любви. Он сердечно относится к близким людям, делает добро, облегчает жизнь другим. Но внутренне он крайне сдержан, скован разумом, не проявляет открыто своей влюбленности. По сути, «*любовь – прагма*» – это скорее глубокая симпатия, даже привязанность, чем телесная необходимость. Духовное начало в такой любви представлено доброжелательностью, добросердечностью, заботливостью, великодушием. И духовное 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» [144, с. 191].

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

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

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

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

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

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

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

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

Однако, в истории философской мысли «любовь – долг» признавалась далеко не всеми и не всегда. И. Кант, например, утверждал: «Любовь – это благожелательность, проистекающая из склонности... Долг же – это всегда принуждение... Любовь из чувства долга (как и вообще всякий долг) притворна, так как человек в данном случае всегда задумывается над тем, обязан ли он делать это» [74, с. 305, 310]. Ну что же, ошибаются и *великие*, полагая, что долг сводится к *обязанности*, к *принуждению*, а любовь – это всего лишь «продукт» наших *склонностей*. Несчастный Лир мог бы объяснить несостоятельность этих умозаключений немецкому философу, что называется, на собственном примере.

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

Русский философ искренне верил в то, что «исторический процесс совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне-индивидуалистические) и вместе с тем все более и более приближаясь не только к объединению всего человечества, как солидарного целого, но и к установлению истинного сизигического образа этого всечеловеческого единства» [148, с. 799]. К сожалению, объективная реальность пока не дает оснований для подобного оптимизма. Глобализация и интернационализация отнюдь не способствуют сизигийному единству и всеобщей любви. Но вот другой тезис В. С. Соловьева не может вызвать никаких возражений: «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [148, с. 757].

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

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

Однако, *любовь-сизигия* как высшее проявление духовной любви уже представляет собой определенный результат духовного объединения людей. Такое объединение осуществляется в русле общей идеи, общего идеала. Вот что об этом писал В. С. Соловьев: «Обыкновенно народ, желая похвалить свою нацию, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него лучше всего, чего он более всего желает. Так, француз

говорит о прекрасной Франции и о французской славе, англичанин с любовью говорит: старая Англия; немец поднимается выше и, придавая этический характер 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» [150, с. 8]. Русская идея – это идея «святой Руси». И ее действительно не надо «изобретать», «выискивать», «придумывать», но и нельзя относиться к ней, как некоей «забаве». Ее необходимо хранить в своей душе для того, чтобы оставаться самому человеком, а со всеми – народом.

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

Если подвести предварительный итог предыдущих рассуждений, то следует признать, что любовь (безотносительно ее форм и видов) вырастает из коллективного бессознательного и формируется, актуализируется в *переживании* человеком предмета своей любви. Далее, в процессе индивидуализации человек может трансцендировать узкие границы личного бессознательного посредством коллективного бессознательного и соединяться с высшим «я», соразмерным всему человечеству. Тем самым, подлинная духовность (духовная любовь) возникает в сфере метафизического бытия как некая трансценденция, выступает как один из аспектов коллективного бессознательного, который, по большому счету, не зависит ни от воспитания, ни от социальной или политической, классовой или корпоративной подготовленности индивида. Подлинная 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 сверхъестественного и в актуализации этой интенции, ее *интериоризации*, осознанном (осмысленном) включении ее во внутренний мир человека в качестве высшей, абсолютной ценности бытия. Актуализация любви есть не что иное, как поступок, конкретное действие. «Любовь выражает свою сущность не только словами, но и поступками. Одни слова не обладают действием. Чтобы доказать их силу, любовь должна иметь предмет, средство и повод» [1, с. 28].

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

в себе сил добра» (С. Л. Франк). В этом, собственно говоря, и проявляется *высший* смысл духовной социализации личности – во взаимном признании друг за другом *безусловного* значения на почве высших идеалов и ценностей бытия.

* * *

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

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

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

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

Соборность как потенция духовной социализации личности

Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество

В. С. Соловьев

Бойся человека, бог которого живет на небе

Б. Шоу

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

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

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

Вот как рассматривается соборность в контексте хозяйственной деятельности в современной литературе: «Соборность экономического сознания предстает не просто как коллективизм экономического сознания и даже не столько как его народность, патриотичность или державность, сколько как духовная его наполненность, 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?» [158, с. 287].

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

Современное общественное и личностное развитие происходит на базе двух основных *проектов* человеческой мысли. Один из них – западный проект, по своей сути софистский, следующий принципу свободы воли индивида. Он отталкивается от идей протестантской

этики М. Вебера, концепции конкуренции как невидимой руки Божественного Провидения А. Смита и рассуждений об экономическом эгоизме В. Зомбарта. Другой проект – коллективистский, основанный на понимании личности как составной части целого – общества. Он исходит из представлений Аристотеля о совершенстве и целостности личности и следует требованиям высшего нравственного закона, сформулированного И. Кантом. Но только в России этот коллективистский проект обрел черты соборности, превратился в 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. Некая расколотость всегда присутствовала в нашем обществе и в самом русском человеке. Эта же расколотость сознания и души характеризует и другие социумы – этносы на разных этапах их исторического пути. Вероятно, данный феномен отражает те самые парадигмы (термин Т. Куна) в таком развитии, когда существенным образом меняется весь жизненный уклад, вся иерархия душевного 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, согласием между верой и знанием» [66, с. 707].

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

В своей книге «Введение в философию истории» А. А. Ивин попытается дать анализ «коллективистического» и «индивидуалистического» общества, полагая при этом, что эти два типа человеческого общества являются главными. Но следует подчеркнуть, что хотя в книге более глубоко проанализирован именно коллективистический тип общества, автор так и не отразил роль соборности в развитии этого типа общественного устройства. Само представление автора о коллективизме сугубо сциентистское и даже несколько выхолощенное. Оказывается, коллективизм для него – это всего лишь форма, а не способ социальной организации. Но такая форма оказывается пустой и бессодержательной, если она лишена смысла и содержания. А при отказе от соборного начала именно так и происходит. При этом автор остается на весьма вульгарном уровне трактовки самого коллективизма как некоего принудительно-репрессивного социального явления, обращая внимание на такие, якобы важнейшие его проявления, как пристрастие коллективистов к ругательствам, негативному отношению к сексу, эротике, моде. Конечно, все это не имеет никакого отношения к научной типологии общества и процессов социализации.

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

Кстати, для коллективизма отнюдь не характерно «абсолютное главенство» кого-то или чего-то, хотя коллективы могут существовать и при таком доминировании. Но подлинный (органичный) коллектив представляет собой союз равноправных, хотя и неравноценных индивидов, объединенных общим интересом. И в этом смысле социализация как способ формирования коллективности есть именно социальное взаимодействие, а не социальное

воздействие одного субъекта на другого субъекта, который при таком положении дел превращается в объект влияния. Этого-то А. А. Ивин и не хочет признавать.

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

Социализацию А. А. Ивин связывает с разными изменениями. Так, для традиционного общества характерно то, что в нем впервые появляется теоретическое, абстрактное мышление, но явное противопоставление реального и умозрительного, вымышленного мира пока отсутствует. В аграрном обществе возникает государство, письменность и слой грамотных людей. Почти все граждане такого 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. Ивин считает, что «в аграрном обществе нет почвы для национализма: индивиды преданы своему строю, который заинтересован в отмежевании от тех, кто внизу, а не в объединении по национальному признаку. В этом обществе все противится приведению политических границ в соответствие с культурными границами».

В средневековом (аграрно-промышленном) обществе наблюдается постоянный рост слоя ремесленников, концентрирующихся в городах. В этот исторический период усиленно развивается торговля, возникают централизованные государства, монотеистические религии, появляются представления о низшем, земном и небесном уровне жизни. В аграрно-промышленных обществах сокращается срок стабильности. Если в аграрном обществе они измерялись тысячелетиями, то в аграрно-промышленном – только столетиями. Идет и усложняется процесс разделения труда, правящий слой все дальше 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 возобладавать над индивидуальными ценностями.

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

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

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

Переход к индустриальному обществу завершился, по мнению автора, в XVIII веке. Для индустриального общества характерны резкий рост промышленного и сельскохозяйственного производства, бурное развитие науки, техники, средств массовой коммуникации, газет, телевидения, резкий рост населения и продолжительности его жизни. К признакам индустриального общества А. А. Ивин также относит заметное повышение уровня жизни людей и их мобильности, сложное разделение труда внутри стран и между странами, цен-

трализация государств, «сглаживание» деления общества на касты, сословия, классы и усиление тенденций деления общества на нации, миры, регионы.

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

По его мнению, «цель коллективистского общества можно определить как приведение «низа» жесткой структуры, то есть реально существующего общества, в максимальное соответствие с ее верхом, переустройство земного нынешнего мира в соответствии с представлениями о небесном или будущем мире» [63, с. 76]. Он определяет «коллективистское» общество как самое радикальное, как утопическое, недостижимое. Но каких-то серьезных аргументов для доказательства столь сурового вывода у него нет. Он лишь аргументирует свою точку зрения ссылками на Платона, Ф. А. Хайека, Дж. Оруэлла, О. Шпенглера, М. Фуко, П. М. Бицилли, хотя они, как известно, очень поверхностно представляли себе сущность практического коллективизма. Поскольку никогда при оном и не жили. А. А. Ивин постоянно допускает смешение исторических эпох, необоснованные параллели и обобщения совершенно различных явлений и процессов, а это с исторической точки зрения просто недопустимо. Мышление «по аналогии» представляет собой форму обыденного, а не специализированного (научного) мышления. Когда чья-нибудь жена на вопрос «почему она добавляет в засолку хрен?» отвечает, что «так делала еще ее бабушка», она мыслит и рассуждает по аналогии, а вовсе не в рамках причинно-следственных каузальных зависимостей.

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

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

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

науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы к созданию таких теорий другими» [63, с. 104].

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.