

А.В. Каменец

ПРОБЛЕМЫ
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ
КУЛЬТУРЫ



монография

Александр Каменец

**Проблемы духовно-
нравственной культуры**

ООО "Квант Медиа"

2014

Каменец А. В.

Проблемы духовно-нравственной культуры /
А. В. Каменец — ООО "Квант Медиа", 2014

Монография представляет собой обобщение результатов исследования автором проблем духовно-нравственной культуры преимущественно на материале русской художественной литературы и отечественной философской мысли. При этом автор соотносит свои изыскания с достижениями мировой этики, с учетом отечественных культурных и духовных традиций. Особый интерес для специалистов в этой сфере могут представлять раскрываемые в монографии авторские подходы к изучению достижений духовно-нравственной культуры с позиций социального взаимодействия и игрового коммуникативного пространства с участием литературных персонажей. Издание рассчитано на широкий круг читателей, включая исследователей и педагогов, организующих процессы формирования и освоения духовно-нравственных ценностей в современном социуме.

Содержание

Введение	6
1. Сущностные характеристики понятий «нравственность» и «мораль» в современной этике. Их различия и взаимосвязь	8
2. Институциональные и внеинституциональные возможности формирования духовно-нравственной культуры. Потенциал их взаимодействия в российском обществе	16
3. Роль литературно-художественных традиций в русской ментальности как предпосылки формирования духовно-нравственной культуры	21
4. Религиозные мотивы в русской художественной литературе и их значение для формирования духовно-нравственной культуры личности	32
5. Концепция социального взаимодействия как основа перспективных стратегий формирования духовно-нравственной культуры	45
Конец ознакомительного фрагмента.	47

А. В. Каменец
**Проблемы духовно-
нравственной культуры**

© Каменец А. В., 2014

© ООО «Квант Медиа», 2016

Введение

Одним из вызовов, перед которым оказалось современное российское общество, является потеря многими гражданами ясных духовно-нравственных ориентиров в собственной жизнедеятельности и во взаимодействии с социумом. Это явление не столько связано с «издержками» переходного постсоветского периода, сколько с нарастающей дегуманизацией всех сфер общественной жизни, имеющей продолжительную историю.

Автор монографии не ставил своей задачей дать развернутую ретроспективу этого процесса. Важнее было осуществить некоторую реконструкцию и актуализацию ценностей и смыслов духовно-нравственной культуры, имеющих непреходящее значение для российского общества с учетом духовно-культурных традиций и национально-культурного менталитета нашего народа.

Отдавая себе отчет в сложности этой задачи, автор пока ограничил свое рассмотрение духовно-нравственной проблематики на материале русской художественной литературы, которая содержит в себе до конца еще не осмысленный и невостребованный огромный потенциал в формировании духовно-нравственной культуры личности и общества.

Такой акцент в раскрытии темы монографии позволил также автору избежать щекотливой ситуации встречаемого прямого сопоставления (или противопоставления?) религиозных и «светских» духовно-нравственных ценностей в современной либерализованной российской действительности.

Русская художественная литература в этой связи может рассматриваться в качестве масштабного проекта возрождения и совершенствования духовно-нравственной культуры личности и общества в соответствии с общенациональными смыслами и культурными кодами. Эта возможность духовно-нравственного совершенствования раскрывается в отечественных произведениях русской классики, как правило, на том глубинном уровне «внутренних готовностей» личности, где формируются базовые представления и установки по отношению к себе и к обществу.

Кроме того, в литературно-художественном пространстве осуществляется своеобразная диагностика наиболее типичных духовных неблагополучий общества, возникающих из разрыва институциональных и внеинституциональных пространств существования духовно-нравственной культуры, «официальной» общественной морали и индивидуального духовно-нравственного опыта. Этот разрыв, к сожалению, является устойчивой тенденцией в духовной истории России и, возможно, одной из основных причин возникновения духовно-нравственных проблем общества.

В качестве одной из желательных образовательно-воспитательных стратегий выхода из этой ситуации автором предлагается использовать культуротворческий и педагогический потенциал русской художественной литературы на основе концепции социального взаимодействия, которой посвящены специальные разделы монографии. Эта концепция является альтернативой сложившейся практике однонаправленного воздействия (вместо взаимодействия) со стороны различных институционализированных организаций, учреждений, субъектов на духовный мир личности, часто лишенной возможности самостоятельного нравственного выбора и опыта творческого освоения духовно-нравственных ценностей (прежде всего в сфере образования и в системе средств массовой информации).

Обращение в монографии к русской художественной литературе как ресурсу формирования духовно-нравственной культуры также позволило автору представить основное проблемное поле в решении задач нравственного становления личности; определить дальнейшие перспективы возрождения духовности в самых различных общественно значимых сферах человеческой деятельности и в общественной жизни; выявить соответствующие

педагогические подходы и исследовательские стратегии в изучении русской художественной литературы как «человековедческого» знания и «жизневедения», имеющих духовно-нравственное значение.

1. Сущностные характеристики понятий «нравственность» и «мораль» в современной этике. Их различия и взаимосвязь

Для рассмотрения этих понятий имеет смысл обратиться вначале к определению этики как науки и практического знания о морали и нравственности. «Термин „этика“ происходит от древнегреческого слова „ethos“. Первоначально под этосом понималось привычное место совместного проживания, дом, человеческое жилище, звериное логово, птичье гнездо. В последующем оно стало по преимуществу обозначать устойчивую природу какого-либо явления, обычай, нрав, характер... Отталкиваясь от слова „этос“ в значении характера, Аристотель образовал прилагательное „этический“ для того, чтобы обозначить особый класс человеческих качеств, названных им этическими добродетелями. Этические добродетели являются свойствами характера, темперамента человека, их также называют душевными качествами. Они отличаются, с одной стороны, от аффектов как свойств тела и, с другой стороны, дианоэтических добродетелей как свойств ума. К примеру, страх – природный аффект, память – свойство ума, а умеренность, мужество, щедрость – свойства характера. Для обозначения совокупности этических добродетелей как особой предметной области знания и для выделения самого знания как особой науки Аристотель ввел термин „этика“» [14, с. 9].

Таким образом, в понимании древних мыслителей этика изучает такие качества человека, которые необходимы ему для его устойчивого существования и устойчивости черт характера. Обратим внимание на то, что изначально при этом предполагалось в качестве «этоса» также выделять место обитания человека, животного, птицы и т. д. И в этом можно обнаружить глубокий смысл – та или иная укорененность человека в социуме, чувство «малой Родины» являются одним из существенных проявлений нравственного начала в человеке. А это именно то, что дается человеку от рождения как социокультурный контекст его существования. Понятие «своего дома» включает в себя не только жилище, но и ближайшее окружение, воплощающее «крышу дома своего». Вспомним знаменитую песню «С чего начинается Родина». Последняя ассоциируется и с «картинкой в букваре», и «с товарищами со двора», и «с песни, что пела нам мать» и т. д.

Отметим также, что «этическое» Аристотель связывает с чертами характера, т. е. с теми личностными качествами, которые отличают одного человека от другого. Не случайно, что человека, редко проявляющего в ситуации социального давления собственные индивидуальные черты, часто называют «бесхарактерным». В этическом контексте последнее становится синонимом безнравственности. Почему именно безнравственности?

Для ответа на этот вопрос уместно обратиться к самому корню слова «нравственность» – «*нрав*», а также производному от этого корня слову «*нравиться*». Если следовать логике этого значения слова, то получается, что нравственный человек – это тот, который делает то, что ему *нравится*, что не всегда совпадает с интересами окружающих (вспомним, известное «купеческое» – «*ндраву моему не препятствуй!*»). Но тогда получается, что любой «махровый эгоист», индивидуалист является более нравственным, чем, например, коллективист, ставящий общественные интересы выше собственных. Но не будем торопиться с выводами.

Для начала обратимся к происхождению другого понятия, которое является также ключевым для этики – «мораль». Это понятие, как известно, ввел Цицерон на латинском языке («*moralis*» т. е. «моральный»), образовав его от слова «*mos*» (*mores* – мн. число), которое стало синонимом понятия «нравственность». До настоящего времени в современной литературе по этике сплошь и рядом можно встретить употребление слов «нравственность» и

«мораль» через запятую как обозначение одного и того же явления. Например, в одном из самых авторитетных учебников по этике встречаем следующее определение: «... под этикой главным образом подразумевается соответствующая ветвь знания, наука, а под моралью (нравственностью) изучаемый ею предмет» [14, с. 10].

И далее: «В рамках учебной дисциплины „этикой“ мы будем называть науку, область знания, интеллектуальную традицию, а „моралью“ или „нравственностью“, употребляя эти слова как синонимы, – то, что изучается этикой, ее предмет» [14, с. 11].

Но, на наш взгляд, не случайно Цицерон ввел понятие морального от понятия «множественное число» (см. выше). Мораль есть порождение сообщества, общества, социальной группы и т. д., и, соответственно, предполагает наличие соответствующих групповых и коллективных моральных норм, которым должен подчиняться член данной общности, группы и т. д.

В конце концов можно было бы и смириться с отождествлением понятий «нравственность» и «мораль», если бы не одно важное обстоятельство. Одной из острейших проблем формирования духовно-нравственной культуры является распространенный разрыв между индивидуальной нравственностью человека и общественной моралью, которая может даже быть господствующей. Так, можно говорить о существовании безнравственной морали, когда подавляется личность, ее индивидуальная совесть и общество становится преступным (например, принуждающий всех к конформизму во имя нацистских идей политический режим). Но можно говорить и об аморальной нравственности (например, нравственность уголовных элементов, живущих не по законам морали и права, но по собственному разумению должного и возможного).

В вышеупомянутом учебнике по этике приводится также значимое для нас различие Гегелем морали и нравственности: «...под моралью понимается субъективный аспект соответствующих поступков, а под нравственностью – сами поступки в их объективно развернутой полноте: мораль – то, какими видятся поступки индивиду в его субъективных оценках, умыслах, переживаниях вины, а нравственность – то, какими на самом деле являются поступки человека в реальном опыте семьи, народа, государства. Можно выделить также культурно-языковую традицию, которая понимает под нравственностью высокие основополагающие принципы, а под моралью – приземленные, исторически изменчивые нормы поведения; в этом случае, например, заповеди Бога именуются нравственными, а наставления школьного учителя – моральными» [14, с. 10].

В приведенных определениях особый интерес для теории и практики формирования духовно-нравственной культуры представляет отнесение нравственности как к устойчивому базису, на котором могут основываться те или иные моральные установления, подверженные той или иной конъюнктуре, изменчивым общественным запросам и т. д.

Важно также отметить, что моральные оценки, по мнению Гегеля, есть результат субъективного отношения, самоанализа или анализа личности «со стороны», где так или иначе присутствует голос «общественного мнения». Сфера же нравственного – это истинная суть человека, проявляющаяся прежде всего в его мыслях и чувствах. В этом различии в опосредованной форме отражается одна из основных проблем духовно-нравственной культуры – сформированность потребности «быть» (устойчивое нравственное начало в человеке), а не «казаться» (показная мораль) в качестве носителя тех или иных нравственных норм.

Вместе с тем, конечно, не следует думать, что мораль это просто внешне красивые и приемлемые для общества проявления личности, иногда прикрывающие ее безнравственные установки. Как истинная мораль не может существовать без истинной нравственности в качестве фундамента моральности личности, так и нравственность также не может полноценно развиваться без ее связи с моралью, которая современными этиками оценивается как своего рода проект, задание по отношению к тому, чем должна стать полноценная лич-

ность. Соответственно, мораль имеет два обличья:...а) как характеристика личности, совокупность моральных качеств, добродетелей, например правдивость, честность, доброта; б) как характеристика отношений между людьми, совокупность моральных норм (требований, заповедей, правил), например «не лги», «не кради», «не убий» [14, с. 12].

Моральные нормы есть не просто регулятор нравственного развития личности, но и предоставление дополнительных возможностей для такого развития. Именно этот житнетворческий аспект морали недостаточно осмыслен в современной практике формирования духовно-нравственной культуры. Приведем пример. Допустим, ребенок хочет играть на том или ином музыкальном инструменте. Но для того, чтобы приобрести соответствующие исполнительские умения и навыки, мало одного желания («нрава» музыканта), необходимы определенные усилия как проявления соответствующих личностных качеств (воли, усердия, усидчивости, целеустремленности и т. д.) в соответствии с требованиями к ребенку как будущему музыканту. Последнее означает, что эти развиваемые личностные качества должны соответствовать определенным моральным требованиям, главным из которых является стремление доставлять благо своим искусством окружающим людям по законам «добра и красоты». Удовлетворяя этому, казалось бы, внешнему требованию, ребенок становится истинным музыкантом, поскольку его доминирующей мотивацией является не желание сиюминутного успеха, любования собой и т. д., а любовь к самой музыке, что делает его настоящим творцом в сфере искусства. Но если ребенок руководствуется сугубо эгоистическими мотивами (например, прославиться) как главными, то он никогда и не станет настоящим музыкантом (в лучшем случае будет «факиром на час»); музыка не станет частью его образа жизни, жизненным призванием и т. д. Его музыкальные способности будут в значительной мере блокированы себялюбием и самолюбованием. В этой связи нельзя не вспомнить знаменитый завет К. С. Станиславского актерам: «Любите искусство в себе, а не себя в искусстве». Невыполнение этого завета оборачивается актерской фальшью и отсутствием творческого роста. Так моральное требование фактически становится одним из важнейших условий обретения творческой свободы и полноценной самореализации личности в исполнительской деятельности.

В то же время мировая этическая мысль произвела и общее базовое требование к нравственности, которое является главным условием морального развития нравственных качеств личности. Это – «золотое правило нравственности», которое в обобщенном виде звучит так: «Не делай другому того, чего не желаешь, чтобы делали по отношению к тебе». Это правило так или иначе формулировалось уже в самых различных древних культурах – древнекитайской (Конфуций), древнеиндийской (Будда), древнегреческой (семь мудрецов). В позитивной форме оно было дополнено в Нагорной проповеди Иисуса (от Матфея, от Луки), т. е. наряду с отрицанием делания зла ближнему предлагается обязательное делание добра окружающим. В позитивной форме оно выглядит симметричным по отношению к сформулированному ранее «золотому правилу нравственности»: «Делай другому то, чего желаешь, чтобы делали по отношению к тебе».

Почему это добавление является важным и носит универсальный характер? В качестве ответа на этот вопрос приведем житейский пример. Представим себе, что в вашем присутствии совершается насилие по отношению к какому-либо человеку. Если ограничиться отрицательным пониманием «золотого правила нравственности», то вы не должны вмешиваться, чтобы помочь жертве насилия, поскольку ваша совесть чиста – вы ведь не совершаете сами насилия над другим! В качестве дополнительного обоснования этой позиции может быть установка на то, что борьбой с насилием должны заниматься правоохранительные органы, вы не обязаны помогать каждому встречному и т. д. Но эта позиция в конечном счете даже с чисто прагматической позиции оказывается близорукой. Вы тогда не удивляйтесь тому, что, когда вы окажетесь в беде, к вам не придет помощь.

Впрочем, И. Кант, как известно, пошел дальше, создав свой знаменитый категорический императив, в основе которого лежит понятие «доброй воли». Истинно нравственным и, соответственно, моральным философ считал такое отношение к окружающим, когда желание делать добро не связывается с той или иной причиной, а является органичной потребностью делания добра ради добра, как некоторый естественный душевный порыв. Именно так человек, по мнению И. Канта, обретает полную свободу, *добровольность* (добрую волю) в своих действиях и поступках. Это требование мыслителя не потеряло своего значения и для современной духовно-нравственной культуры. Например, распространенное в наше время волонтерство не всегда основывается на идее *добровольчества*, сопровождается сплошь и рядом карьерными соображениями, получением прямых или скрытых выгод, что в значительной мере дискредитирует само это движение.

Таким образом, равнодушие к проблемам и неблагополучиям окружающих становится решающим условием обретения человеком морального сознания. Отметим, что установка на «невмешательство» формирует в человеке равнодушие или, еще точнее, бездушие как норму социального существования.

Примечательно, что создатель этики Аристотель связывал нравственные и моральные качества прежде всего с душевными качествами, т. е. способностью к нравственным чувствам. Именно их, по его мнению, и должна изучать в первую очередь этика. Умственные же способности человека призвана изучать дианетика. Для современной духовно-нравственной культуры формирование соответствующей «культуры чувств», где особая роль принадлежит способности к состраданию, сопереживанию, стремлению к соучастию в решении проблем окружающих, не потеряло своего значения.

Для более глубокого понимания сущности характеристик нравственности и морали, а также их взаимосвязи имеет смысл более подробно рассмотреть некоторые положения Аристотеля как основоположника этики. Свои основные представления об этике мыслитель изложил в труде «Никомахова этика» [1, 492 с].

Уже в самом начале своего сочинения Аристотель связывает обретение добродетели с человеческим счастьем: «Счастье – это определенного качества деятельность души сообразно добродетели... Для счастья же главное – деятельности сообразно добродетели, а противоположные деятельности – для противоположного счастью» [1, 56–57]. При этом, по мнению Аристотеля, если умственные добродетели развиваются через обучение, то душевные (нравственные) добродетели формируются привычкой (этикой). В этом суждении заложена целая программа возможного формирования духовно-нравственной культуры личности. Выражаясь современным языком, основой нравственного развития личности должен быть специально организованный «поведенческий тренинг», формирующий определенные привычные стереотипы поведенческих реакций на социальное окружение. Применительно к сфере образования это означает не просто получение тех или иных знаний о нравственных и моральных нормах; приобретение знаний, умений и навыков в той или иной деятельности, но и создание условий для реализации этих умений, знаний и навыков в деле общественного служения, в повседневной жизнедеятельности во взаимоотношениях с окружающими.

Именно через специально организуемую социально значимую деятельность осуществляется нравственное развитие личности так как, по мнению Аристотеля, «... ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться... к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх, приучай его, подбрасывая вверх хоть тысячу раз...» [1, с. 64]. И далее: «Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению... мы в них совершенствуемся» [1, с. 64].

Свой вклад, по мнению философа, в духовно-нравственное развитие должны вносить и законодатели, способствующие распространению в обществе добродетели. И именно этим

отличается хорошее государственное устройство от плохого. Это суждение Аристотеля является как нельзя актуальным и сейчас, потому что распространенный отрыв законодательной и правовой практики от морали приводит к правовым действиям по известной поговорке «Закон, что дышло – куда повернул, туда и вышло». Упование на правовое государство в отрыве от моральных норм сплошь и рядом приводит к аморальным результатам с помощью законодательства или с использованием «дыр» в этом законодательстве. Примеров тому можно привести множество, начиная от грабительской «узаконенной» приватизации, кончая некоторыми аморальными в своей основе правовыми решениями в сфере образования.

Приобретаемые добродетели Аристотель напрямую связывает с обретением удовольствий, прекрасным, полезным и с избеганием страданий, постыдного, вредного. Для достижения этого результата необходимо частое повторение «правосудных и благоразумных поступков» [1, с. 69].

Основным путем к этому, по мнению Аристотеля, является формирование способности владеть своими страстями, придерживаясь в проявлении чувств, влечений «золотой середины». На первый взгляд, эта позиция философа выглядит чрезмерно рассудочной и схематичной. Например, разве можно избежать определенной страстности в художественном творчестве? На самом деле речь идет о проявляемой некоторыми людьми не только распушенности в повседневных чувствах и эмоциях, которые лишены того или иного нравственного содержания, но и чрезмерно вялом эмоциональном проявлении там, где это необходимо (например, необходимость праведного гнева, не переходящего в истерию и ожесточение).

В этой связи нельзя не отметить важность навыков саморежиссуры, «чувства правды», позитивных мировоззренческих установок как противовес невротическим, натуралистическим проявлениям в повседневной жизнедеятельности в качестве результата разнузданных инстинктивных реакций бессознательного, часто даже животного (например, в современной поп-музыке) характера. Избегать, по мнению Аристотеля, надо не только крайностей в проявлении чувств, но и некоторых страстей, которые всегда (безотносительно к «золотой середине») являются порочными. Этим утверждением Аристотель предвосхитил одно из фундаментальных положений многих религиозных этических систем, в которых порицаются многие стороны эмоциональной жизни человека как изначально деструктивные и безнравственные.

Введенная Аристотелем мера «золотой середины» в проявлении тех или иных личностных качеств представляет интерес и для современной практики формирования духовно-нравственной культуры личности в качестве своеобразного индикатора, фиксирующего зависимость человека от тех или иных страстей, влечений, пороков и дурных привычек. Через «серединность», предложенную философом, можно также оценивать уместность (или неуместность) предлагаемого эмоционального содержания, особенно произведений массовой художественной культуры, часто невротизирующих, психически травмирующих зрителя, слушателя вместо обретения ими душевной гармонии и психической уравновешенности.

Те же, кто категорически настаивает на необходимости отказа от «золотой середины» в своих личностных проявлениях, по мнению Аристотеля, обнаруживает собственные, неуправляемые зависимости от соответствующих страстей: «...чем более мы склонны к чему бы то ни было, тем более это кажется противоположным середине. Например, мы сами от природы более склонны к удовольствиям, и потому мы легче склоняемся к распушенности, нежели к скромности... И конечно, мы считаем более резкой противоположностью середине то, к чему в нас больше приверженность... а потому распушенность, будучи излишеством, резче противопоставляется благоразумию, чем бесчувственность» [1, с. 77–78].

Аристотелем также рассматривается и мера ответственности человека за собственные поступки и проявления чувств. Для этого он вводит признак добровольности (или недобро-

вольности) в личностных проявлениях: «Поскольку [нравственная] добродетель связана со страстями – претерпеваниями и поступками, причем за добровольные страсти и поступки хвалят или осуждают, а недобровольным сочувствуют и иногда даже жалеют за них, то при внимательном исследовании добродетели необходимо, вероятно, разграничить добровольное и недобровольное; это пригодится и законодателям, при назначении наград... и наказаний» [1, с. 81].

Фактически здесь Аристотель ставит одну из актуальнейших проблем, важных и для современного общества – проблему установления вменяемости при совершении того или иного проступка, асоциального действия, преступления. Эту проблему философ предлагает решать следующим образом: «Едва ли правильно считать недобровольным то, что совершается в ярости или по влечению... Во-первых, потому, что тогда ни одно другое живое существо, ни даже ребенок не будет поступать добровольно, а во-вторых, возникает сомнение: то ли ни один поступок по влечению и в ярости не бывает добровольным, то ли прекрасные поступки добровольны, а постыдные – недобровольны. Но разве это не смешно, коль причина у поступка одна? И должно быть, нелепо утверждать, будто недобровольно то, чего следует хотеть, ведь и гневаться на что-то следует и влечение к чему-то испытывать, скажем, к здоровью или знанию. Считается, что недобровольное приносит страдания, а совпадающее с влечением – удовольствия. Какая, наконец, разница с точки зрения недобровольности, по расчету... или в порыве ярости... совершены проступки? Ведь, с одной стороны, следует избегать и тех и других, а с другой – страсти, чуждые рассуждения не менее свойственны человеку, нежели разумный расчет. А значит, поступки в порыве ярости и по влечению свойственны человеку, и потому такие поступки нелепо считать недобровольными» [1, с. 85].

Не вдаваясь в чисто правовые тонкости меры ответственности человека за проступки, совершенные под влиянием тех или иных психических состояний, отметим важность формирования с моральной точки зрения соответствующих «внутренних готовностей» к той или иной активности на индивидуально-личностном уровне. Сам момент зарождения во внутреннем мире человека преступлений, аморальных поступков глубоко раскрывается в религиозной, философской и художественной литературе. Далее мы рассмотрим этот аспект нравственности и морали более подробно. Сейчас же отметим важность для формирования духовно-нравственной культуры личности изучения произведений художественной литературы в этом аспекте.

Интересна и трактовка Аристотелем проблемы влияния на меру правовой ответственности проступков, совершенных по незнанию соответствующих законов. Как известно, в современной правоприменительной практике господствует тезис: «Незнание закона не освобождает совершившего правонарушение от правовой ответственности». Аристотель дает этому тезису моральное толкование: «И за неведение в законах чего-то такого, что знать положено и нетрудно, наказывают, точно так и в других случаях, когда считают, что неведение обусловлено невниманием, так как тут неведение зависит от самих людей, ведь быть внимательным – это в их власти. Но, может быть, человек таков, что не способен проявить внимания. Однако люди сами виноваты, что стали такими от вялой жизни, так же как сами бывают виноваты, что делаются неправосудными или распущенными: одни – делая зло, другие – проводя время в попойках и тому подобных занятиях, ибо деятельности, связанные с определенными вещами, создают людей определенного рода» [1, с. 9].

Таким образом, та или иная правовая некомпетентность, по мнению философа, связана прежде всего с аморальным в том или ином отношении образом жизни. Такой подход позволяет глубже понять содержание и смысл формирования правовой культуры, в нем наряду с правовым просветительством основное внимание следует уделять формированию образа жизни у воспитуемых, исключаяющих саму возможность совершения преступлений. По мнению Аристотеля, в этом случае возникает известная гарантия адекватных действий даже при

неопределенных правовых ситуациях: «При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению, но при внезапных – по устоям» [1, с. 10]. «Устои» – это и есть, по сути дела, основные *устойчивые* компоненты принятого повседневного образа жизни, которым необходимо уделять особое внимание в формировании духовно-нравственной культуры личности и общества.

Подводя некоторые итоги рассмотрения понятий «нравственность» и «мораль», можно сделать вывод, что уже древние мыслители видели их глубокую взаимосвязь, которую в общем виде можно представить как взаимосвязь индивидуальных нравственных устремлений, присутствующих во внутреннем мире личности и тех или иных социально значимых моральных поведенческих норм в виде соответствующих усредненных стандартов в качестве общепризнанных эталонов взаимодействия людей с окружающим миром. Но здесь неизбежно возникает проблема, которую можно выразить известным вопросом-изречением из комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» – «А судьи – кто?». Другими словами, кто устанавливает общепринятые моральные нормы и кто дал ему это право? Так возникает известный **парадокс моральной оценки**.

Суть его заключается в том, что те люди, которые пытаются давать те или иные моральные оценки кому-либо, не имеют изначально на это опять же морального права, поскольку сами не могут быть абсолютно безупречными в моральном отношении. Если же они уверены в своей абсолютной непогрешимости, то они перестают быть самокритичными и, соответственно, безупречными в нравственном отношении. Характерным в этой связи является высказывание известного гуманиста-этика А. Швейцера: «Чистая совесть – изобретение дьявола». Отмечается также, что «в такой ложной роли чаще всего выступают люди, которые занимают более высокие ступени в социально-иерархических структурах (руководители по отношению к подчиненным, учителя по отношению к ученикам и т. д.). ...*Те, кто мог бы вершить моральный суд, не будут этого делать; тем, кто хотел бы вершить моральный суд, нельзя этого доверять*» [14, с. 37].

Как же быть? Получается, что вообще нельзя никого морально осуждать? Разрешение этого парадокса лежит в плоскости моральной самооценки («Врачу – исцелися сам!»). Это означает память об известной христианской заповеди: «каким судом судите, *таким* и сами будете судимы; и какою мерою мерите, *такою* и вам будут мерить» [Мтф. 7:2]. Более того, чем человек внимательнее к собственным моральным несовершенствам, тем у него больше возможностей помочь другим преодолеть соответствующие моральные несовершенства. В этом плане чрезвычайно плодотворным представляется следование самими воспитателями, формирующими духовно-нравственную культуру, продолжению вышеназванной заповеди, которому не уделяют должного внимания. А звучит это продолжение так: «И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь? Или, скажешь брату твоему: „Дай, я выну сучок из глаза твоего“; а вот, в твоем глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, *как* вынуть сучок из глаза брата твоего» [Мтф. 7:3–5]. Обратим внимание на то, что слово «как» выделено в Евангелии. И в этом видится большой душеспасительный и духовно-нравственный смысл. Только осознав свои несовершенства, ты сможешь найти средства помочь другому.

Соответственно, к людям, которые не проявляют должного отношения к моральным нормам, следует относиться как к людям, терпящим бедствие, а не как к обвиняемым. Эта позиция широко представлена в православной педагогике и учении Отцов Церкви, настаивающих на том, что ненавидеть надо не носителя греха, а сам грех в человеке. В этом случае тот, кто берет на себя миссию «исправления нравов», должен скорее занять позицию врача, который любит всех своих пациентов, борясь с их болезнями. В этой связи становится понятным, на первый взгляд, странное завещание одного из персонажей в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевского, призывающего относиться ко всем людям и к самим

себе как к «больным» (т. е. так или иначе поврежденным грехом). В парадоксе моральной оценки содержится также требование избегать постоянного восхваления кого-либо в назидание другим, чем грешат многие педагоги и родители, потому что тогда заведомо возникает неоправданное разделение людей на «овец» и «козлиц» без какой-либо надежды исправиться морально несовершенным людям.

Но в практическом делании добра, стремлении помочь людям в преодолении их слабостей, трудностей, зависимостей, несовершенств заложен еще один «подводный камень», который обозначается известным выражением «Благими намерениями дорога в ад вымощена». Возникает еще один парадокс, названный **«парадоксом морального поведения»**. Суть этого парадокса заключается в иллюзии, что намерения могут быть добрыми, а поступки в результате этого намерения оказаться злыми. Приведем некоторые примеры, иллюстрирующие этот парадокс. Один человек делает своему другу много добра и в результате получает неблагодарность. На этом основании многие делают вывод, ставший достаточно расхожим суждением: «Не делай добра – не получишь зла». Другой пример – любящая мать воспитывает своего ребенка, проявляет образец жертвенной родительской любви. В результате получает бессердечного, холодного эгоиста, не оценившего эту любовь. В чем же тут дело?

Здесь имеет смысл вернуться к рассмотренному нами выше различению понятий «нравственность» и «мораль». Если с позиций общепринятой морали, т. е. внешних поведенческих норм, человек может действовать безупречно, то внутренние его нравственные установки (не всегда даже осознаваемые) могут оказаться далеко не безупречными. В приведенных нами выше примерах можно предположительно выявить определенную «нравственную слепоту» в дружбе и родительской любви, которая проявляется в том, что добрые намерения любящих на поверку оказываются злыми. Здесь добро проявляется без учета индивидуальных особенностей адресатов этого добра. Делатели добра действуют по собственному усмотрению, не проявляя должного внимания к реальным проблемам тех, кому они оказывают благодеяние. Тем самым они только усугубляют эти проблемы вместо того, чтобы их разрешить.

Рассмотренный парадокс морального поведения позволяет сделать чрезвычайно важный вывод для практики формирования духовно-нравственной культуры. Как это ни звучит тривиально, достаточно вдуматься в само словосочетание «духовно-нравственное». Истинная мораль и моральность формируется на основе нравственного развития личности в сочетании с духовным самосовершенствованием, что предполагает наличие основного акцента в формировании духовно-нравственной культуры на внутреннем мире личности (ее мыслях, чувствах, влечениях, намерениях), но не на дрессуре «правильного поведения». Последнее должно быть вторичным, производным по отношению к влиянию на мировоззрение и мироощущение объектов духовно-нравственного воздействия. Это не означает недооценки соответствующего «поведенческого практикума». Специально организуемая поведенческая активность должна проявляться в той мере, в какой она способствует совершенствованию внутренних личностных качеств, без которых теряет всякий духовно-нравственный смысл овладение теми или иными «внешними навыками» (поведенческими, исполнительскими, коммуникативными и т. д.).

2. Институциональные и внеинституциональные возможности формирования духовно-нравственной культуры. Потенциал их взаимодействия в российском обществе

Рассмотренные выше основные характеристики духовно-нравственной культуры позволяют сформулировать ряд требований к ее формированию с использованием институциональных и внеинституциональных возможностей. К первым относятся в основном учреждения культуры и образования, а также семья как пространство духовно-нравственного воспитания личности. Рассмотрим эти возможности подробнее.

Необходимо возродить принцип воспитывающего обучения, который в последнее время сплошь и рядом подменяется задачей социализации личности, в значительной мере заимствованной из западноевропейской педагогической традиции. Под социализацией личности в современной педагогической практике преимущественно понимается процесс адаптации к окружающей социальной среде. Это означает овладение умениями и навыками, необходимыми для освоения социальных ролей, требуемых обществом. Для полноценного развития личности и даже ее адаптированности в обществе этого недостаточно. Так, актуальной остается задача развития творческого потенциала личности, способной не только приспосабливаться (как это свойственно законченным конформистам) к окружающей среде, но и преобразовывать последнюю «по законам добра и красоты».

Сложившийся в образовательной практике крен в сторону овладения образовательными стандартами и усредненными навыками воспроизводства тех или иных культурных образцов привел к тому, что оказалась «потерянной» сама личность учащегося, ее внутренний мир, переживания, индивидуальные интересы безотносительно к той или иной социально значимой деятельности.

Из педагогических программ и учебных курсов исчезли такие задачи, как формирование мировоззрения, духовно-нравственное развитие личности, воспитание тех или иных личностных качеств. Вместо этого везде, где можно, вводятся понятия «компетенции», «умения и навыки», «знания», касающиеся будущей профессии, исполнительской деятельности, развития специальных способностей и т. д. Мы не склонны противопоставлять процесс обучения процессам воспитания. Важнее отметить необходимость первичности воспитательных задач, которым должны подчиняться обучающие задачи.

Эта проблема выходит далеко за рамки педагогики. За этой сменой акцентов стоит вполне определенный взгляд на человека. Вместо доминирования исходной установки на идеал личности (как личности «действующей», «успешной», «предприимчивой») как главный, необходимо реанимировать идеал личности «мыслящей», «рефлексирующей», «чувствующей», где соответствующая поведенческая активность является производной. Это предполагает отказ от чрезмерного увлечения педагогическими технологиями, методиками, превращающими человека в нерассуждающего исполнителя, вписанного в те или иные социальные стандарты, где в лучшем случае развивается инструментальное (читай: прагматическое, но не отвлеченное) мышление и профессиональные навыки в той или иной деятельности без смысловых ориентиров. Результат – сформированный конформный, безликий, нетворческий, эмоционально неразвитый индивид с низким уровнем духовно-нравственной культуры.

Одним из важнейших социальных институтов, призванных осуществлять духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения, является также семья. Имеет смысл

остановиться на этом институте более подробно. Встречаемая неэффективность воспитательного воздействия семьи на детей, подростков и молодежь вызвана чаще всего неблагополучием внутрисемейных взаимоотношений.

Именно низкая культура таких взаимоотношений часто является основной причиной распада семей, внутрисемейных конфликтов, социального неблагополучия многих семей. В основе многих супружеских и родительских проблем лежит противостояние различных отношений у каждого из супругов, родителей к одним и тем же событиям, фактам, иногда достигающего уровня взаимного острого неприятия друг друга как самоценных личностей. Проблемы между супругами могут принимать форму открытой или скрытой агрессии. В обоих случаях их действие может оказаться достаточно разрушительным для благополучия ребенка в семье.

Проблема супружеской жизни обычно связана с той или иной сложной психологической проблемой. В период становления молодой семьи такие проблемы переживаются особенно тяжело.

Среди наиболее распространенных причин возникновения проблем в браке между супругами можно выделить завышенные притязания супругов на брак как главное условие жизненного благополучия. В последнее время все чаще встречаются такие источники супружеских проблем, как супружеская неверность, пьянство одного из супругов, грубость и различия в духовных интересах и потребностях.

Определение характера проблем зависит от того, способствуют ли они сохранению и развитию супружеских отношений. По этому основанию все имеющиеся проблемы в семье рассматриваются как конструктивные (они желательны и даже иногда необходимы для развития положительных взаимоотношений в браке) или как деструктивные (препятствующие адаптационным процессам). Следствием деструктивных проблем является сохранение на длительное время напряженности между супругами после ссоры. Оба партнера в семьях с преобладанием деструктивных проблем считают реальной угрозой развода. Конструктивные проблемы предполагают снятие напряженности в отношениях партнеров. Хотя после ссоры и остается тяжелый осадок, но супруги начинают бережнее относиться друг к другу, стремятся лучше понимать друг друга. Впоследствии такая ссора воспринимается как случайность, недоразумение.

Специалистами отмечается, что наиболее общие кризисные моменты первых лет супружества весьма похожи у большинства молодых пар, хотя и существенно различаются у мужчин и женщин. Мужчины в целом, несмотря на традиционное отнесение их к сильному полу, более чувствительны к материально-бытовым неудобствам и трудностям физической адаптации. Женщины же проявляют наибольшую обеспокоенность недостаточностью (с их точки зрения) проявления со стороны своих супругов чувства любви и уважения, потерей романтического тона добрых ухаживаний. Новый, весьма сложный образ жизни, груз семейных обязанностей, неустроенность быта и прочие связанные с началом совместной жизни вещи оказываются для многих супружеских пар неожиданной, неприятной, а порой и неподъемной ношей. К числу основных причин супружеских проблем и разводов в семьях относят установку на брак как на нечто «легкое». Проявляется эта установка в следующих четырех вариантах:

- неподготовленность молодых людей к резкому изменению образа жизни;
- сложность отношений между поколениями (в первую очередь с собственными детьми);
- гедонистическое отношение к браку (когда от него ждут одних только приятных неожиданностей);
- отсутствие подготовки к выполнению всего комплекса функций, необходимых в браке.

Все эти проблемы могут быть в значительной мере решены в процессе формирования духовно-нравственной культуры. Это – семейные клубы выходного дня; организация семейных праздников в учреждениях культуры и образования; разнообразные зрелищно-игровые программы, способствующие укреплению семейных взаимоотношений, повышению культуры семейного досуга, общению родителей с собственными детьми.

Наиболее распространенной причиной и мотивом расторжения брака, по данным исследований, является несовместимость характеров и соответствующее пренебрежение к личностным особенностям друг друга.

Около 25 % семей распадаются из-за супружеской неверности и примерно столько же из-за утраты чувства любви.

Мотив развода «несходство характеров» является трудно определяемым. Чаще всего он скрывает за собой неприятие каких-то личностных черт супруга, не сводимых в своей совокупности к характеру отвергаемого. Соответственно, разнообразный опыт семейного досуга (например, в семейных клубах) позволяет супругам лучше узнать друг друга, выработать разумные компромиссы в решении семейных конфликтов, найти больше общих интересов, минимизирующих личностные различия членов семьи, отрицательно влияющих на личность ребенка в семье.

Особенно обострены проблемы в период первичной брачной адаптации, когда формируются общие представления о браке и семье. Как правило, это происходит в результате столкновения взглядов мужа и жены на семейную жизнь. Наиболее устойчивой проблемой в браке является резкое несовпадение у супругов представлений о супружеской жизни, в чем-то противоречащих друг другу. Очевидно, что необходима разнообразная информационно-просветительная работа среди детей и подростков, позволяющая им своевременно выработать общие цивилизованные представления о нормах семейной жизни, расширить свои представления о супружеских обязанностях. Достаточно сослаться на пример массового клубного движения в США «Юные домохозяйки Америки», представляющего собой систему клубов девочек, начиная с младшего школьного, кончая старшим школьным возрастом. Здесь будущие жены и матери обучаются основам домоводства, умению одеваться, общаться, различным досуговым занятиям, искусствам и т. д., так или иначе формирующих образ будущей хранительницы очага.

Не менее важно создание программ формирования духовно-нравственной культуры, способствующих сохранению романтических отношений между мальчиками и девочками и способствующих в дальнейшем складыванию прочных семейных союзов. Особая роль здесь принадлежит литературе и искусству, празднично-игровым программам, организуемым в учреждениях культуры и образования.

Детскими психологами отмечается, что подавляющее число проблем детей и подростков связано с неотлаженными взаимоотношениями родителей. В свою очередь, супружеские конфликты – это противоборство между членами семьи на основе столкновения противоположно направленных мотивов и взглядов. Супружеские конфликты имеют свои особенности, учет которых необходим при предупреждении и разрешении таких конфликтов.

Выделяемые специалистами наиболее типичные супружеские конфликты могут рассматриваться одновременно и как направления соответствующей практики формирования духовно-нравственной культуры, содействующей разрешению этих конфликтов. Среди этих конфликтов можно выделить следующие:

- ограничение свободы активности, действий, самовыражения супругов – соответственно актуальна организация программ, способствующая реализации творческого потенциала супругов, начиная от различных хобби, кончая семейной самодеятельностью. Именно в таких семьях дети и подростки получают наглядные образцы творческого, значимого в духовно-нравственном отношении социально-конструктивного поведения.

- отклоняющееся поведение одного или обоих супругов (алкоголизм, наркомания и т. д.) – соответственно, необходимо общее повышение культуры досуга семей, включая культуру праздничного застолья, празднования различных дат, Дни рождения детей, именины, другие детские праздники;

- наличие противоположных интересов, устремлений, ограниченность возможностей для удовлетворения потребностей одного из супругов – соответственно, возможна психологическая и педагогическая помощь, консультирование супругов, проведение игровых тренингов для родителей, способствующих их лучшему взаимопониманию;

- авторитарный, жесткий тип взаимоотношений, сложившихся в браке в целом – «разомкнуть» эту авторитарность лучше всего через организацию общения между собой различных семей (например, через семейные клубы), чтобы появилась возможность коррекции той или иной авторитарности в сравнении с другим семейным опытом;

- наличие трудноразрешимых материальных проблем – расширение социальных связей между семьями через клубное общение, межсемейный досуг повышает шансы взаимопомощи семей, в том числе и для решения воспитательных проблем (как это распространено, например, в религиозных общинах).

Первый кризисный период в развитии супружества наблюдается в первый год супружеской жизни. В этот период происходит адаптация супругов друг к другу. Вероятность разводов в этот период составляет до 30 % от общего числа браков.

Второй кризисный период связан с появлением детей. Рождение ребенка для многих семей является серьезным испытанием. У супругов появляются новые нелегкие обязанности по уходу за ребенком, его воспитанию. В связи с этим у них существенно ограничиваются возможности для профессионального роста, для реализации своих интересов. Возможны столкновения взглядов супругов и их родителей по вопросам воспитания ребенка. В этот период усталость жены, связанная с уходом за ребенком, может привести к временной дисгармонии сексуальных отношений.

Третий период кризиса супружества совпадает со средним супружеским возрастом (10–15 лет совместной жизни), который характеризуется пресыщенностью друг другом, появлением дефицита чувств. А это как раз подростковый возраст их ребенка.

Очевидно, что неудачные браки, таким образом, связаны в значительной мере с **низкой духовно-нравственной культурой внутрисемейных взаимоотношений**, что отрицательно сказывается на воспитании детей и подростков.

Можно сделать вывод о том, что большинство проблем родителей, негативно влияющих на личность детей и подростков, связано не с внешними факторами, а с личностными характеристиками супругов, которые в значительной мере могут формироваться через разнообразный опыт формирования духовно-нравственной культуры с участием самих семей.

Среди неинституциональных возможностей формирования духовно-нравственной культуры личности в первую очередь следует выделить те или иные неформальные общности и группы, оказывающие влияние на внутренний мир личности. Здесь особое место занимают детско-подростковые и молодежные неформальные объединения, которые являются для их участников не только зоной ближайшего развития, «пробованием» себя в различных обстоятельствах, но и формой социальной защиты от казенного педагогического насилия официальных организаций, «мира взрослых». Этой цели служит и своеобразное демонстративное поведение многих детей и подростков в таких группах с элементами «масочной», театрализованной активности, часто скрывающей их социальную незащищенность и духовно-нравственное неблагополучие. Именно эту социально-психологическую особенность можно использовать в формировании духовно-нравственной культуры на основе огромного потенциала игровой и театральной деятельности.

«Неформалы», так или иначе, отрицают современное состояние общества. Причем духовно-нравственный идеал они ищут или в «золотом веке», а также в придуманной кем-то литературно-художественной реальности (вспомним, например, «толкиенистов», поклонников Гарри Поттера, «готов») или в далеком будущем (популярность, например, жанра фэнтези). Такое «ментальное путешествие» имеет глубокий жизнестроительный смысл, связанный с необходимостью преемственности культурных традиций и общественных духовно-нравственных идеалов. В зависимости от принятых тем или иным сообществом духовно-нравственных установок мы имеем дело с нереализованной в полной мере потребностью в обретении подрастающим поколением смысла жизни.

Очевидно, что вовлечение разнообразных неформальных общностей в сферу деятельности учреждений образования и культуры для обеспечения неформалов полноценным духовно-нравственным и культурным контекстом является одной из важнейших социальных задач.

3. Роль литературно-художественных традиций в русской ментальности как предпосылки формирования духовно-нравственной культуры

Одной из отличительных особенностей русской ментальности является ее взаимосвязь с художественным осмыслением духовных ценностей. Соответствующая духовная практика в лучших своих образцах не только отражает наиболее насущные духовные проблемы общества и человека, но и сама ориентирована на духовное познание и самопознание, значимое для отечественной культуры и существования русского суперэтноса.

Среди духовно-художественных традиций в русской ментальности особое место принадлежит русской художественной литературе, ставшей по праву одним из достижений человеческой культуры мирового значения. В контексте культурологического и общегуманитарного знания в этой связи выделяют такие ее характеристики, как антропологичность и антропоцентричность. Некоторый парадокс заключается в том, что культурология как наука, представленная за рубежом преимущественно в качестве социальной и культурной антропологии, недостаточно использует уже накопленные мировым литературным творчеством знания о человеке и обществе, где одно из ведущих мест принадлежит русской художественной литературе. Соответственно, одной из первоочередных исследовательских задач является включение в исследовательский массив культурологической науки этой литературы, содержащей глубокое и разнообразное знание о внутреннем мире человека, его духовных и нравственных проблемах, имеющих наиболее близкое отношение к ментальным структурам личности и общества.

В качестве доминанты основного содержания произведений русской художественной литературы можно выделить идею сохранения и становления человека, служащего своему отечеству, людям, ближним. Необходимо при этом отметить, что идея служения, по мнению многих русских писателей, должна пронизывать не только публичную, гражданскую жизнь человека, но и частную, приватную, включая любовные и дружеские взаимоотношения. На этой идее основан внутренний пафос большинства литературных произведений русской художественной классики. Именно это свойство национального русского характера и отличает его от представителей многих других этносов, культур, цивилизаций.

Альтруистические мотивы социального поведения достаточно часто рассматриваются русскими писателями как условие личного человеческого счастья, которое в этом случае достижимо в результате не только любви к ближнему, к людям, вплоть до самопожертвования, но и в результате ответного соответствующего отношения со стороны окружающих.

Русская художественная литература изобилует персонажами, эпизодами, в которых прямо или косвенно содержится призыв к современному обществу, к каждому человеку проявлять готовность к состраданию, сочувствию, уважению друг к другу, начиная от гоголевской «Шинели», кончая творчеством Л. Толстого и Ф. Достоевского.

Ментальность русского человека всегда связана так или иначе с ориентацией на значимость «другого» как предмет заботы. Эту внутреннюю устремленность, готовность к гуманистическому самопроявлению в сжатом виде сформулировал Ф. М. Достоевский:

«Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормального человека. Но тут есть один волосок, один самый тоненький волосок, но который если попадет под машину, то все разом треснет и разрушится. Именно: беда иметь при

этом случае хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды» [16, с. 429]. Но и само общество (у Достоевского именуемое «братством») имеет по отношению к такой личности встречные обязательства: «А братство, напротив, должно сказать: „Ты слишком много даешь нам. То, что ты даешь нам, мы не вправе не принять от тебя, ибо ты сам говоришь, что в этом все твое счастье; но что же делать, когда у нас беспрестанно болит сердце и за твое счастье. Возьми же все и от нас. Мы всеми силами будем стараться поминутно, чтоб у тебя было как можно больше самопроявления. Никаких врагов, ни людей, ни природы теперь не бойся. Мы все за тебя, мы все гарантируем тебе безопасность, мы неусыпно о тебе стараемся, потому что мы братья, мы все твои братья, а нас много и мы сильны; будь же вполне спокоен и бодр, ничего не бойся и надейся на нас“. После этого, разумеется, уж нечего делиться, тут уж все само собою разделится. Любите друг друга, и все сие вам приложится» [там же, с. 429–430].

В приведенной цитате глубоко симптоматично название окружающей человека социальной среды «братством». Такие «родственные» отношения, складывающиеся у человека с окружающими людьми (пусть даже не всегда позитивной социальной направленности), позволяют говорить о специфической социальности русского человека, традиционно отличающей ее от социальности людей западноевропейской культуры. Можно утверждать, что взаимоотношения представителей русского суперэтноса с социумом чаще всего складываются на шкале между полюсами «формальное» – «неформальное».

В произведениях русской литературы переход от одного полюса к другому составляет характерную особенность многих сюжетов, поведения персонажей. Это движение составляет одну из своеобразных черт поэтики литературного творчества лучших русских писателей, испытывающих на «прочность» сложившиеся социальные нормы, правила, взаимоотношения в обществе с позиций человечности, гуманизма, сострадания, а также «внутренних готовностей» персонажей к преодолению собственных страстей, пороков, влечений, препятствующих их «очеловечению» и духовному развитию.

Характерной в этой связи является устойчивая ориентация в произведениях русской классической драматургии на «срывание» масок со своих персонажей для обнажения их внутренней сущности чаще всего с позиций христианской морали. «Маски» и роли в русском театре часто показываются как аналог тех социальных ролей, которые человек играет в обществе («формальное»). Они вступают сплошь и рядом в антагонистическое противоречие с внутренним миром театральных героев (с «неформальным»).

При этом в своих социальных взаимодействиях они сплошь и рядом переходят органично от одного полюса к другому. Используя современную терминологию, можно сделать вывод, что в традиции русской культуры находится стремление непринужденно переходить от формальных к неформальным взаимодействиям и наоборот на основе милосердия, сострадания, сочувствия, симпатии, любви и т. д. Эти переходы осуществляются на сугубо эмоциональной основе, лишенной обязательной прагматики и меркантилизма.

Ф. М. Достоевский, оценивая путь, который проделала русская художественная литература, в свое время произнес известное суждение о том, что его поколение писателей вышло из гоголевской «Шинели». Это суждение можно считать «знаковым», поскольку именно в этом произведении впервые с небывалой ранее пронзительностью и человечностью была поднята проблема, являющаяся одной из главных забот в русской ментальности – проблема сострадания и сочувствия к человеку независимо от его заслуг, социального положения, способностей и т. д. Ключевым эпизодом в этом плане является эпизод в «Шинели» Н. В. Гоголя, показывающий неожиданную реакцию одного из молодых чиновников на ставшие уже привычными издевательства над мелким служащим, главным героем произведения Акакием Акакиевичем, жалобно вопрошающим своих мучителей:

«„Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?“ И что-то странное заключалось в словах и в голосе, с каким они были произнесены. В нем слышалось что-то такое преклоняющее на жалость, что один молодой человек, недавно определившийся, который, по примеру других, позволил было себе посмеяться над ним, вдруг остановился, как будто пронзенный, и с тех пор как будто все переменилось перед ним и показалось в другом виде. Какая-то неестественная сила оттолкнула его от товарищей, с которыми он познакомился, приняв их за приличных, светских людей. И долго потом, среди самых веселых минут, представлялся ему низенький чиновник с лысинкою на лбу, с своими проникающими словами: „Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?“ – и в этих проникающих словах звенели другие слова: „Я брат твой“. И закрывал себя рукою бедный молодой человек, и много раз содрогался он потом на веку своем, видя, как много в человеке бесчеловечья, как много скрыто свирепой грубости в утонченной, образованной светскости, и, боже! даже в том человеке, которого свет признает благородным и честным...» [9, с. 143–144].

Именно неизбыточное стремление русского человека к «очеловечению» разнообразных социальных связей, отображенное в русской литературе, позволило выявить такую черту его социального поведения, как соборность. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (впоследствии ставший патриархом) так разъясняет это явление:

«Соборность не равнозначна парламентаризму, потому что последний является только технологией принятия решений в условиях демократии. Она не сводится к коллективизму, потому что коллективизм описывает только поверхностные проявления межличностных отношений. Соборность не является специфически религиозным явлением, но охватывает и социальную и политическую жизнь» [33, с. 16]. И далее: «...приближение к идеалу соборности преимущественно зависит от духовного состояния как отдельного человека, так и общества в целом. Как только в обществе побеждают эгоизм, стремление к самообогащению, зависть, вражда или другие пороки, то сразу рушатся авторитет соборов, братские отношения между людьми, общественный порядок» [там же, 21–22].

Причем если «неформальное» в ментальности русского человека может оцениваться как положительно, так и отрицательно, то в европейской культурной традиции неформальность как жизненная ориентация в основном оценивается негативно, оценивается в качестве потенциальной угрозы общественному порядку, устойчивости социальной системы и т. д. Достаточно сослаться на соответствующие социологические модели Т. Парсонса. Даже в феноменологической западной социологии и микросоциологии акцент делается на необходимости формирования «личины» (роли) как главного признака социализированности. Остальное – непри-лично («не при личине»).

Если же внимательно изучать тексты литературных произведений русской классики, то можно заметить в этой связи такую особенность, как частое стремление русских писателей разоблачить под «приличной» личиной, маской, внутреннее безнравственное лицо негодяя, несостоятельной личности и т. д. (пример – «маска» Н. Ставрогина в «Бесах» Ф. Достоевского, о которой пишет в своем «Иконостасе» П. Флоренский). «Быть, а не казаться» – этот жизненный принцип можно рассматривать как устойчивую характеристику русского менталитета, часто отражаемую в произведениях русской художественной литературы. Вспомним знаменитые слова Городничего в финале комедии Н. В. Гоголя «Ревизор»: «Вижу какие-то свиные рыла вместо лиц, а больше ничего...» Отметим, кстати, что «свиные рыла», «свиные хари» в библейской и русской народной традиции достаточно часто связывались с «нечистой силой».

Сама же процедура разоблачительства в русской литературе имеет в конечном счете гуманистический смысл, так как с одной стороны она направлена на разоблачение бездушных социальных отношений, уничтожающих саму возможность искренних *человеческих*

взаимоотношений, с другой стороны, она предоставляет своим персонажам, литературным героям определенный шанс «найти себя», обрести *свое* лицо.

В качестве некоторой версии «загадки» широты русской души, русского характера многими исследователями отмечается сочетание противоположностей, оцениваемых или как асоциальные, или как социально приемлемые. На самом деле, мы имеем дело в данном случае с необыкновенной пластичностью и гибкостью реагирования русского человека на ту или иную социальную ситуацию с позиций поиска органичности «лица» и «личины» в жизни каждого человека как соответствия «внешней формы» и «внутреннего содержания». В одних случаях для обретения этой органичности необходима соответствующая «личина», в других обретение «лица» ценой отказа от внешних усредненных «приличий», чтобы сохранить в себе признаки человечности и индивидуальности. Фактически при отражении этой проблемы (как и многих других) русская литература показывает не столько достижения, сколько проблемы в виде разрывов между «лицом» и «личиною» или реальные возможности их преодоления.

Мучительный поиск такой органичности составляет одно из глубинных стремлений в русском национальном характере. В этом отношении традиционную русскую ментальность отличает особое социально-экологическое мироощущение и мировосприятие, озабоченное сохранением в человеке «естественного», «живого» (внемасочного) отношения к окружающей действительности в любых жизненных обстоятельствах. В русской литературе выстроилась целая галерея соответствующих типов «лишних людей», не сумевших вписаться в формально-ролевые требования лицемерного окружающего социума (Онегин, Печорин, Бельтов, Протасов и т. д.). Даже если этим персонажам удавалось каким-то образом адаптироваться к окружающей среде, они в конечном счете оставались глубоко несчастными и одинокими людьми, так и не нашедшими смысла в собственном существовании. Характерно, что многие русские писатели сталкивались с этой же проблемой, «сублимируя» в собственном творчестве свои влечения к преодолению собственной неприкаянности и маргинальности.

Особенности движения в русской литературе по оси «формальное» – «неформальное» кратко иллюстрируется известной русской поговоркой «По одежке встречают – по уму провожают». «Одежка» («формальное», «внешняя форма» и т. д.) – это то, что предназначено для «встречи» ее носителя другими. Это означает желательную внутреннюю диалогичность формального, «внешнего» поведения субъектов, внимание к тому, как ты изначально будешь воспринят другими, каким ожиданиям окружающих ты будешь соответствовать. В этом проявляется изначально определенное уважение к окружающим, важность социальной значимости в социуме. Характерна в этой связи замеченная многими исследователями внутренняя диалогичность многих произведений русских писателей, выражающаяся в их явной или неявной обращенности к читателям, а также демонстрационность, известная театральность даже в описываемом повседневном социальном существовании многих литературных персонажей. Это присутствует не только в героях драматических произведений. Демонстрируемый «дендизм» Онегина, вид оборванца Плюшкина, внешне выраженная сострадательность князя Мышкина и т. д. подтверждают эту характеристику социального поведения русского человека.

В пословице «одежка» символизирует возможность устраивающей ее носителя обстановки, передышки, доброжелательной встречи и т. д. Тем самым уже в «формальном» (внешнем виде, «личине») присутствует притязание на неформальность, теплоту приема другими, получение определенного психологического комфорта и т. д.

Отметим, что изначальная терпимость, доброжелательность даже к незнакомой, чужой «одежке», представленной нормами, обычаями, традициями других этносов, национальностей, также говорит о неизбывном стремлении русского человека по-своему «очеловечить»

контакты с «другими», проявить положительные чувства к представителям не только своей, но и чужой культуры. Вот одно из соответствующих наблюдений М. Ю. Лермонтова о характере русского человека (в данном случае Максима Максимыча в «Герое нашего времени»): «Меня невольно поразила способность русского человека применяться к обычаям тех народов, среди которых ему случается жить; не знаю, достойно порицания или похвалы это свойство ума, только оно доказывает неимоверную его гибкость и присутствие этого ясного здравого смысла, который прощает зло везде, где видит его необходимость или невозможность его уничтожения» [22, с. 201–202].

В приведенной выше пословице важной также является ее вторая часть – «по уму провожают». Содержание в конечном счете оказывается для русского человека важнее формы. Именно то, как будет воспринято внутреннее содержание личности, наряду с внешними ее проявлениями, будут зависеть и «проводы» этой личности в дальнейший жизненный путь («по уму провожают»), успешность дальнейшего движения человека к следующим встречам с людьми, новыми жизненными обстоятельствами.

Можно предложить следующую типологию несоответствия содержания и формы, «формального» и «неформального», представленную в русской художественной литературе:

1. *«Формальное» разрушается «неформальным»* (содержание важнее формы). Такая социальная установка может носить деструктивный, разрушающий характер как по отношению к другим (Ноздрев в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя), так и по отношению к себе (Раневская в «Вишневом саде» А. П. Чехова). При этом чаще всего эта установка так или иначе оправдывается писателями, потому что имеет и свои позитивные функции. Хулиган Ноздрев в конечном счете выступает главным разоблачителем Чичикова; Раневская в «Вишневом саде» несмотря на чеховскую иронию, предстает как хранительница умирающей романтически окрашенной дворянской культуры.

В подавляющем большинстве случаев русские писатели считают превалирование неформального начала над формально-ролевым меньшим злом, чем нарушение «общественных приличий», что и является по их наблюдениям свойственным русскому человеку, ценящим прежде всего искренность и теплоту в межличностных отношениях. Более того, такой перекося достаточно часто является определенной гарантией сохранения «живого» начала, человечности в повседневном существовании.

2. Следующая проблемная ситуация, представленная в русской литературе в интересующем нас аспекте, заключается в *подавлении или разрушении «неформального» «формальным»*. В русской литературе это ситуация, когда мир чувств, человеческих привязанностей приносится в жертву формальным условностям и требованиям окружающего социума. Характерно, что никакими «интересами дела» или внешними приличиями чаще всего не оправдывается русскими писателями такая жертва, начиная от «Обыкновенной истории» И. А. Гончарова (Адуевы), кончая героями А. В. Сухова-Кобылина. Здесь в русской художественной литературе «схватывается» такая особенность русского менталитета, как психологическая незащищенность русского человека перед миром бездушного лицемерия и рациональности, подавляющей эмоционально-чувственную жизнь личности.

3. *Ситуация разделения, размежевания сфер неформального и формально-ролевого социального опыта*. Эта ситуация оказывается для русского человека, если опираться на художественные исследования в русской литературе, неразрешимой. Здесь разрушается чаще всего как неформальная, так и формально-ролевая сферы (примеры: знаменитый рассказ Л. Толстого «После бала», Иудушка Головлев, Каренин из «Анны Карениной» Л. Толстого и т. д.). Эта неразрешимость косвенно свидетельствует о такой особенности русской ментальности, как стремление к целостному восприятию мира, который должен быть един, строиться на общих основаниях во всех сферах жизнедеятельности, как неумение «делиться» в угоду разным социальным правилам без потери человеческого лица.

Рассмотренная выше оппозиция «формальное» – «неформальное» дополняется еще одной особенностью русской ментальности – поиском гармонии между «телесностью» и «духовностью». Эта проблематика оценивается русскими писателями не только в христианском контексте.

Оценка произведений русской художественной литературы как некоторой иллюстрации христианских заповедей, распространенная во многих культурологических, литературоведческих, искусствоведческих и других исследованиях, выглядит часто некорректно и не позволяет более всесторонне рассмотреть духовное содержание русской литературы. Специальные исследования показывают, что произведений русской художественной литературы, непосредственно интерпретирующих содержание Библии, евангельских текстов в качестве главного творческого задания, не так уж и много [3]. Это в первую очередь некоторые поэтические тексты М. В. Ломоносова, знаменитая ода «Бог» и ода «Христос» Г. Р. Державина, «Пророк» А. С. Пушкина, некоторые стихотворения А. С. Хомякова, отдельные фрагменты в романах Ф. М. Достоевского, довольно спорные интерпретации Евангелия в творчестве Л. Н. Толстого, поэма А. К. Толстого «Грешница», некоторые поэтические произведения Владимира Соловьева.

Зато дух христианского мировоззрения и мирочувствования явился в значительной мере определяющим в содержании русской художественной литературы, посвященном духовной проблематике. Так или иначе, проблематика «телесного» и «духовного» осмысливается в произведениях русской художественной литературы как возможность их движения навстречу друг другу, которая может и не совершиться (например, в поведении многих гоголевских героев представляющих мир пошлости и «вещизма»).

Положительным же примером в этом отношении (встречного движения «телесного» и «духовного») могут служить два замечательных художественных образа в «Войне и мире» Л. Толстого – княжны Марьи и Наташи Ростовой. Княжна Марья на протяжении романа двигается от замкнутой духовности в сторону земной человеческой любви, сохраняя в себе трепетное христианское отношение к близким. Иной путь у Наташи Ростовской – пройдя через различные искушения, страсти, увлечения, она обретает гармоничное существование в семейной жизни через духовную близость с любимым человеком.

Именно в теме любви, отражаемой в русской художественной литературе, особенно ярко проявляется такая особенность русской ментальности, как стремление к органичности «духа» и «плоти» через соответствующие возвышенные душевные состояния («душевность» как характерная черта русского характера).

Даже в творчестве «материалиста» Н. Г. Чернышевского речь идет о любви, основанной на готовности жертвовать во имя близких людей, любви, в которой даже ее телесные проявления пронизаны заботой о благополучии любимого человека. Характерна в этой связи древняя русская народная традиция синонимичности в обозначении любви глаголов «люблю» и «жалею». При этом речь идет не об унижающей жалости, а ее сочетании с уважительным и бережным отношением людей друг к другу.

Не случайна в этой связи распространенность в русской художественной литературе проблематики, связанной с сохранением семейных устоев, гармоничных семейных отношений, испытывающих человека на прочность гармонии в нем телесных и духовных сторон взаимоотношений с близкими. В традиционной русской ментальности ориентация на семейственность в повседневном существовании занимает одно из центральных мест.

Необходимо отметить, что «телесное» исследуется русскими писателями прежде всего не в физиологической или биологической плоскости, а как особые психологические установки, которые могут включать в себя не только сферу любовных отношений, но и различные пороки, противостоящие духовной культуре личности: чревоугодие, пьянство, алчность, «вещизм» и т. д. как *психологические зависимости*. Другими словами, «телесные»

влечения в русской классической литературе раскрываются преимущественно как проявление внутреннего, душевного неблагополучия, представляя собой своеобразную психолого-художественную диагностику соответствующей «болезни» духа, иногда даже на ранних ее стадиях.

Погружаясь в этой связи в сферу «бессознательного», русские писатели исследуют зависимости личности от «телесного» в самых причудливых сочетаниях и на самых различных стадиях развития. Многие произведения русской художественной литературы в этом отношении превосходят известные научные психологические исследования личности.

Приведем в этой связи примечательное высказывание видного исследователя истории русской художественной литературы Д. Святополка-Мирского о Л. Толстом: «Толстой был предшественником Фрейда, но поразительная разница между художником и ученым в том, что художник несравненно более прозаичен и уравновешен, чем ученый. По сравнению с Толстым Фрейд – поэт и сказочник. Хваленая толстовская фамильярность в обращении с подсознательным – это фамильярность завоевателя в завоеванной стране, фамильярность охотника с дичью» [34, с. 403].

Внимание к «телесной» жизни в русской художественной литературе является проявлением русской ментальности, имеющей особую чувствительность к разнообразию чувственных впечатлений, разнообразному эмоциональному опыту, склонности к известной восхищенности богатством и разнообразием предметно-чувственного и природного мира. «Психосоматическая одаренность» многих представителей русского суперэтнуса может проявляться как позитивно, ведя их к высотам одухотворения этих восприятий и переживаний, так и негативно, вплоть до погружения в бездны порока и стихию необузданных влечений.

Чаще всего погружение в «телесную» жизнь «по-русски» так или иначе связано с мучительным поиском эмоциональной насыщенности и живого творческого отношения к жизни.

В конечном счете эмоциональная щедрость, склонность к широте самопроявления и становится часто залогом обретения русскими людьми полноты жизни, «благоговения перед жизнью» (А. Швейцер) для преодоления мертвящей механистичности «официального» социума и ханжеской морали, убивающей естественные самопроявления человека.

За счет чего все же многим русским людям удастся преодолеть собственную необузданную природу, двигаясь к верхнему «полюсу духовности» без потери традиционной для русского человека человечности и душевности?

Для ответа на этот вопрос имеет смысл обратиться к известной работе Д. С. Лихачева, А. М. Панченко «Смеховой мир» Древней Руси [24], в которой рассматривается феномен русского юродства. Расцвет данного феномена, как показали эти исследователи, приходится на XV – первую половину XVII столетия. В то же время вся история русской культуры, включая историю русской художественной литературы, развивается и далее под сильным воздействием юродствующего мировосприятия и мироощущения, в значительной мере определяя до настоящего времени русскую ментальность, проявляющуюся в различных сферах жизнедеятельности.

В чем состоит социально-культурная сущность русского юродства? В житиях древнерусских юродивых, оставшихся письменных текстах, отражающих их поведение и отношение к окружающему миру, отмечается такая особенность, как их «самопроизвольное безумие», которое далеко не всегда было проявлением психической болезни, а чаще добровольным подвигом на путях поиска «высшей истины». Юродивыми становились в том числе и некоторые исихасты, что свидетельствует об их особой духовной миссии.

Юродивые, как правило, демонстрировали свой уход из культуры, включая официальную церковную культуру. Но этот уход осуществлялся не для разрушения культуры, а для ее обновления, развития на основе подлинных религиозных ценностей. Пассивная часть юрод-

ства, как отмечают Д. С. Лихачев и А. М. Панченко, была направлена на аскетизм, самоуничтожение, оскорбление и умерщвление плоти в соответствии с некоторыми положениями Нового Завета. Активная часть была направлена на нравственное обличение пороков окружающего мира без учета общественных приличий («ругаться миру»). Эти две стороны (активная и пассивная) уравнивают друг друга, своеобразно легитимизируя обличения юродивыми реальной социальной действительности. Юродивый собственными лишениями, самоистязаниями плоти получает право говорить любую правду, какой бы горькой она ни была.

Одной из предпосылок возникновения русского юродства авторы данной монографии называют старинную традицию античного кинизма в части отрицания общепринятой красоты во имя истины (вспомним Базарова из «Отцов и детей», призывающего своего приятеля Аркадия Кирсанова не говорить «красиво»). Юродивые создали собственную «эстетику безобразного» (без образов), чтобы за красивой оболочкой выявлять уродливые в нравственном отношении сущности, а также человеческие пороки.

Характерной одеждой юродивых являлись «нагота» и «изнанка» (вывороченные наизнанку тулупы, шапки и т. д.). Эта одежда символизировала их стремление говорить «голую правду», показывать «изнанку» внешне благопристойного мира. Подчеркнутая нагота, телесное обнажение юродивых также означали полное пренебрежение к плотскому миру во имя мира «невидимого», духовного. Соответственно, в этой наготе никто не видел непристойности и соблазна.

Д. С. Лихачев и А. М. Панченко особо выделяют театральность и зрелищность юродства. Соответствующие представления юродивых заключались в основном в их диалогах с толпой, содержание которых составляли взаимные оскорбления, насмешки, агрессивные жесты, носящие игровой характер. В результате возникал своеобразный эффект самоочищения и самоосуждения увидеть в демонстрируемом обличительном смехе «невидимые миру слезы». Юродивые, по признанию авторов монографии, создали свой «трагический вариант смехового мира». «Рыдать над смешным» – вот тот основной результат, которого пытались достичь юродивые.

Возбуждая зрителей «зрелищем странным и чудным», юродивый преследует воспитательные и дидактические цели. Отмечается также, что юродивый не избегает, не смягчает ответных действий созерцающих его лицедейство толпы («биения и пхания»). Он сносит побои, унижения толпы добровольно и с благодарностью.

Важно отметить, что юродивые, как правило, обладали привилегией говорить правду, обличать любого человека независимо от его социального статуса, включая царей. Это было связано с превалирующим отношением к юродивым как «божьим людям», в которых воплощается высшее духовное начало. Посягнуть на юродивого означало подвергнуть себя божьему гневу, наказанию. В реальности не все «сильные мира сего» выдерживали это испытание их совести и наказывали юродивых.

Немотствование и часто малопонятный язык юродивых подчеркивали их особое отношение к человеческим поступкам, деяниям, прикрываемым часто красивыми словами, внешним словесным этикетом. Отчасти этим объясняется известная лаконичность сюжетов в русской художественной литературе при подробном рассмотрении отдельных поступков, проступков, преступлений, способных коренным образом изменить человека и его окружение.

Юродивые своим существованием демонстрировали социальный протест против существующей действительности. Живя фактически на улице, в убогих хижинах, питаясь чем попало, не заботясь об укрытии от непогоды, холода, зноя, жары и т. д., юродивые отторгали мир внешнего благополучия, часто приобретенного ценой лжи, жестокости, пре-

ступлениями и пороками. В этом протесте был прежде всего укор отпадшим от норм и заповедей христианской морали.

Как и нищие, юродивый живет на паперти. «Паперть – это нулевое пространство, пограничная полоса между миром светским и миром церковным. Парадокс здесь состоит в том, что для юродивого людная паперть – тоже символ одиночества, бездомности и отверженности» [24, с. 154]. Пространство юродивого – это также мир кабаков, пьянства, бродяжничества, всего того, что порицается официальным социумом с позиций стабильности и общественного порядка. Институт юродства был фактически уничтожен ориентированным на Европу Петром Первым. Но само юродствующее сознание осталось в русской ментальности.

Юродствующее сознание как самих авторов литературных художественных произведений, так и многих литературных персонажей в русской литературе является проявлением такой глубинной характеристики русского национального характера, как тяготение к саморефлексии и рефлексии по поводу окружающего мира в поисках глубинных смыслов человеческого бытия на духовных основах.

Именно этому феномену обязана в первую очередь русская художественная литература, развивающая и формирующая культуру юродства как перехода от «грешности» к «святости», от «телесности» к «духовности». Как пространство скрытой душевности и «плача» над несовершенствами человеческой природы во имя обретения подлинной духовности.

В качестве подтверждения этого тезиса дадим краткую характеристику некоторых произведений и персонажей русской художественной литературы как воплощения юродствующего мировоззрения, иногда даже неосознаваемого авторами этих произведений.

Образ Митрофанушки в «Недоросле» Фонвизина, помимо всего прочего, выполняет функцию «занижения» значимости псевдообразования на французский манер. Глупость этого персонажа противостоит лжеучености («чужебесию», по выражению самого Фонвизина), прикрывающей пороки мира Простаковых и Скотининых. Есть что-то нравственно оправданное в виде реакции Митрофанушки на такое образование известным «дурацким» утверждением: «Не хочу учиться – хочу жениться» (мир плотско-брачных отношений служит отрицанию мнимой образованности).

«Горе от ума» А. С. Грибоедова. Чацкий по-своему «ругается миру», отказываясь от служебной карьеры, социального приспособленчества, занимая позицию резонера, отторгнутого обществом Фамусовых, Скалозубов и Молчалиных. Прямота суждений Чацкого, восстанавливающая против него всех окружающих, граничит с социальной патологией с позиций общепринятых мнений о приличиях и благонадежности.

«Ревизор» Н. В. Гоголя. Хлестаков доводит до гротеска, идиотизма мир Городничего своим неумеренным хвастовством, протейным социальным поведением. Подыгрывая до уровня гротеска окружающему его обществу провинциального города, Хлестаков выполняет роль своеобразного увеличительного стекла, выявляющего все скрытые пороки этого общества (характерен эпиграф Н. В. Гоголя к его комедии в виде пословицы «На зеркало неча пенять, коли рожа крива»). В финале комедии уже сам Городничий выполняет в определенной мере функцию обличительного юродства, реализуя данную пословицу уже по отношению к другим персонажам, зрителям: «Чему смеетесь? – Над собою смеетесь!..» (элемент представления юродивых перед толпой).

«Мертвые души» Н. В. Гоголя (еще одно симптоматичное, с двойным смыслом название). Сам Н. В. Гоголь с юродством изображает своих персонажей, а некоторые из них усиливают гоголевский смех, доводя до абсурда и самоотрицания мир человеческих взаимоотношений героев (например, Ноздрев, «дамы приятные во всех отношениях», Собакевич, Манилов и т. д.).

Галерея «лишних людей» в русской художественной литературе (Онегин, Печорин, Бельтов, Обломов и т. д.) по сути своей есть воплощение «озорства» юродивых, «оставляющих в дураках» мир благополучия, карьеры, предсказуемого социального поведения, замешанного на человеческих пороках и слабостях. Любовные похождения этих героев с последующей неудачей на этом поприще демонстрируют примитивность и несостоятельность придуманных романов, пошлости в любовных отношениях, иллюзорного жизненного успеха, достигнутого путем имитации реальных человеческих чувств и привязанностей.

В творчестве А. Н. Островского юродствующие персонажи также занимают одно из центральных мест: слабоумный Бальзаминов, утрирующий бессмысленность и бездуховность существующего общества; «юродствующая» Катерина из «Грозы», теряющая свое место в обществе и погибающая в стремлении воспарить над удушьем купеческого домостроя и лжерелигиозности во имя любви и искренних чувств («Почему люди не летают?»); Несчастливцев в «Лесе» – бродячий актер, превращающий в трагикомедию мир безжалостных Гурмыжских и т. д.

В произведениях «юродствующего во Христе» Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского тема юродства занимает центральное место, начиная от тотальной критики современной им цивилизации, кончая христианским максимализмом в поведении отдельных персонажей.

Этот перечень можно продолжать и продолжать, включая советский и постсоветский период русской художественной литературы в творчестве В. Маяковского, А. Платонова, М. Булгакова, В. М. Шукшина, В. Высоцкого, А. Вампилова, З. Прилепина и т. д.

В начале «перестройки» на первый план вышли молодежные рок-группы, демонстрирующие юродствующее поведение и соответствующие тексты (например, группа «АВИА», «Звуки Му» и т. д.). Эта линия в молодежном музыкальном творчестве представлена в соответствующих текстах рок-музыкантов и в настоящее время достаточно широко.

Чем объяснить устойчивость феномена юродства в русской ментальности, чутко отражаемого русской художественной литературой? В качестве некоторой гипотезы можно предложить следующее объяснение.

Традиционная близость к природе, наличие огромного природного пространства, органично сочетающееся с любовью ко всему живому при отсутствии развитой системы социальной взаимозависимости, сформировали такую особенность русской ментальности, как открытость, и особую душевность во взаимоотношениях с окружающими.

С одной стороны, этим можно объяснить некоторую наивность, неискушенность, иногда переходящую в глупость в решении многих социальных и других проблем в поведении русского человека, но, с другой стороны, эта же черта является обратной стороной такого достоинства, как непосредственный взгляд на окружающий мир, близкий к целостности, чувству справедливости, и доверие к миру, свойственное детскому сознанию («будьте как дети и войдете в царство небесное»). Часто ошибаясь в «мелочах», русский человек способен увидеть главное на основе здравого смысла, незамутненного учеными благоглупостями и неизбывного стремления к правде, добру и красоте духовного существования.

Особый душевный ум и умная душа позволяют носителям русской ментальности часто увидеть самую суть вещей, явлений, принимая внешне позицию глупости, близкой к юродствующему сознанию, но трезво оценивая при этом ту или иную ситуацию, людей с позиций «высшего» разума, «со стороны» внешне часто внесоциального пространства.

Можно привести много соответствующих примеров такой «высшей» мудрости и гуманизма из произведений русской художественной литературы. Например, восприятие военного совета в Филях маленькой крестьянской девочкой в романе Л. Толстого «Война и мир», детским чутьем безошибочно оценив мудрость и доброту «дедушки» М. И. Кутузова в сравнении с напыщенными глупыми и злыми немецкими генералами, ему противостоящими в качестве полководцев русской армии.

Именно русская незлобивость, в значительной мере основанная на смирении и признании неизбежности греховности и слабости человеческой природы в сравнении с божественной природой Творца, и позволяет русскому человеку выходить из самых трудных ситуаций противостояния с горделивыми носителями «западноевропейского» интеллекта и расчетливости.

Как говорил один из героев рассказа Н. С. Лескова «Железная воля», сравнивая русский ум с «немецким» (немцы – «не мы»):

«...какая беда, что они умно рассчитывают, а мы им такую глупость подведем, что они и рта разинуть не успеют, чтобы понять ее». Верой в высшую, «нецивилизованную» мудрость и человечность русского человека пронизаны лучшие произведения русской художественной литературы.

Характеристики русской ментальности, в первую очередь отображенные в произведениях русской художественной литературы, могут быть проиллюстрированы следующим высказыванием русского философа С. Л. Франка:

«Мы, русские, отчасти по своей натуре, отчасти, вероятно, по неустроенности и ненастроенности нашей внешней, гражданской, бытовой и общественной жизни, и в прежние, „благополучные“ времена отличались от западных европейцев тем, что больше мучились вопросом о смысле жизни или, точнее, более открыто мучились им, более признавались в своих мучениях» [43, с. 262].

Рассмотрение духовно-художественных традиций в русской ментальности на примере отечественной художественной литературы позволяет сделать вывод о том, что основное содержание духовности представителей русского суперэтнуса заключается в стремлении преодолеть внешние и внутренние зависимости в качестве препятствий на пути гуманизации личности и общества. На операциональном уровне такая духовность проявляется в качестве поиска внутренней свободы, основанной на самостоятельном нравственном выборе личности, в котором саморефлексия сочетается с трезвой оценкой окружающего общества как возможности гармонизации норм христианской морали с социальными нормами и образцами.

4. Религиозные мотивы в русской художественной литературе и их значение для формирования духовно-нравственной культуры личности

Связь христианской этики с русской художественной литературой прослеживается на протяжении всей истории отечественного литературного творчества. При этом исследователями отмечается, что, возникнув в XI веке, русская литература вплоть до XVII века практически не соприкасалась с латинским христианским миром [34].

Первые этапы становления русской литературы в контексте христианской этики далее будут рассмотрены на основе выдающегося труда Д. Святополка-Мирского «История русской литературы с древнейших времен по 1925 год» [34] и лекции А. Меня «Библия и литература» [26].

В конце X века, испытав влияние Византии, русская литература стала формироваться на основе греко-православной и святоотеческой традиции. Этому способствовали переводы на церковно-славянский язык Библии и богослужебных текстов.

Особо следует выделить Киевский период развития древнерусской литературы, когда зарождалась ее письменная традиция. Появляется жанр русской агиографии, где особо следует выделить первого выдающегося агиографа-летописца монаха Нестора, написавшего жития князей-великомучеников Бориса и Глеба и житие св. Феодосия. Следующее сочинение, явившееся знаменательной вехой в становлении русского христианского самосознания, было «Поучение к детям Владимира Мономаха», в котором автор демонстрирует не только чувство гражданского долга, но и образцы христианского смирения, глубокую набожность, не затронутые гордыней княжеской власти. Значительным памятником является также «Моление Даниила Заточника», написанное в жанре обращения к князю, в котором присутствует множество цитат из Библии.

Самыми знаменательными памятниками древнерусской литературы, безусловно, считаются летописи, в которых содержатся исторические сведения о принятии христианства князем Владимиром, о провиденциализме в русской истории, о необходимости прекращения междоусобных войн и др. Указывается, что представленную в летописях историю «по прямоте и всепонимающей человечности... можно было бы сравнить даже с рассказами из книги Бытия» [34, с. 41].

Во всемирно известном «Слове о полку Игореве» сочетаются идеи патриотизма с их христианским обоснованием.

По мнению А. Меня, «когда мы переходим к другим библейским темам, то находим, что почти все крупные писатели и поэты XVIII в. в России так или иначе отзывались на эти темы» [26, с. 99].

Например, такой крупный писатель этого периода, как В. К. Тредиаковский, написал парафраз Песни Моисея из Второзакония. Библейский текст послужил для него поводом к осмыслению будущего и прошлого России с позиций суровой правды, а не казенного оптимизма.

Великий русский ученый XVIII века М. В. Ломоносов оставил о себе память не только как выдающийся ученый и исследователь, чье мировоззрение включало в себя веру в божественный промысел и высшую разумность мироздания (идеи предустановленной гармонии), но и как создатель замечательных литературных произведений, прославляющих волю, замысел Творца. Это – его стихи «Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния», «Утреннее размышление о Божием величестве», ода «Выбранное из Иова». Как отмечает А. Мень, «для него самого зрелище природы как откровение Божией

мудрости очищало душу, возвышало, и человек на лоне природы, перед звездным небом и пред чудесами мироздания, забывал о своем горе, о своем малом горе земном» [26, с. 110].

Выдающимся мыслителем и автором литературных произведений этого периода, в которых отражается христианская проблематика, является Г. С. Сковорода. Среди его сочинений – «Начальная дверь к христианскому добронравию», «Икона алкивиадская», «Книжечка о чтении Священного Писания, нареченная Жена Лотова». В них мыслитель уделяет особое внимание важности искренней веры, пусть даже не всегда подтверждаемой внешним исполнением религиозных обрядов, постижению сокровенного смысла Священного Писания при несущественности многих второстепенных подробностей.

Рубеж XVIII – начало XIX века ознаменовался появлением гигантской фигуры в русской литературе, в значительной мере определившей ее развитие и своеобразие – Г. Р. Державиным. Его знаменитая ода «Бог» по своей мощи и масштабности иногда даже сравнивается с «Божественной комедией» Данте. Бог в понимании поэта это та непостижимость, которая позволяет человеку достичь смирения в осмыслении себя в мире и ощутить свою связь с Творцом всего сущего:

«О Ты, пространством бесконечный,
Живый в движенъи вещества,
Теченьем времени превечный,
Без лиц, в Трех Лицах Божества!
Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины.
Кого никто постичь не мог,
Кто все Собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет,
Кого мы называем – Бог».

В завершении своей оды Г. Р. Державин предлагает и соответствующую христианскую антропологию, размышляя об истинном предназначении человека:

«Твое созданье я, Создатель!
Твоей премудрости я тварь,
Источник жизни, благ Податель,
Душа души моей и Царь!
Твоей то правде нужно было,
Чтоб смертну бездну преходило
Мое бессмертно бытие;
Чтоб дух мой в смертность облачился
И чтоб чрез смерть я возвратился,
Отец! – в бессмертие Твое!»

К концу жизни уже одой «Христос» поэт подводил итоги своего земного существования, размышлял о перипетиях человеческого существования на основе христианской этики.

Оценивая дальнейшее развитие русской художественной литературы в аспекте присутствия в ней христианских мотивов, можно отметить такую главную особенность творчества русских писателей, как стремление соотнести общественные и социальные проблемы с проблемами духовного самосовершенствования, связанного с необходимостью служения людям, обществу. Среди качеств личности, необходимых для такого служения, в лучших произведениях русской художественной литературы на первый план выносятся такие каче-

ства, как способность к сострадательности, отзывчивость на человеческие невзгоды и несчастья тех, кто оказывается социально незащищенным перед социальной несправедливостью, стремление к реальному участию в решении социальных проблем и неблагополучий «униженных и оскорбленных». Именно в соответствии с этими ценностными установками русские писатели создавали свои произведения и их персонажей.

Так, один из основателей «натуральной школы» писатель-драматург Д. И. Фонвизин в своих произведениях так или иначе отразил дух христианской этики, несмотря на то что в текстах его пьес нет прямого указания на Христа, прямой связи с христианской проблематикой. В своей критике рабского подражания многими русскими помещиками культуре Запада («чужебесие», по выражению Д. И. Фонвизина) и жестокого обращения с крепостными людьми и слугами писатель предвосхитил многие нравственные и религиозные искания русских писателей XIX века. Великого драматурга интересовали в первую очередь нравственные качества своих соотечественников. Под этим углом зрения русский писатель осуществлял в своих произведениях актуальную и для нашего времени критику системы образования, оторванной от традиционных духовно-нравственных основ.

Критический и обличительный пафос в привлечении внимания общества к нравственным проблемам достиг обобщений огромной силы в знаменитой комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума». В этом произведении драматург показал одно из личностных противоречий, которое стало в дальнейшем важной темой русской художественной литературы. Это противоречие между необходимостью жить «по совести», в соответствии со стремлением приносить пользу обществу и навязываемой ролью карьеристов, приспособленцев, циников, ставящих свои эгоистические интересы выше общественных интересов. Все персонажи пьесы выбирают последнее за исключением главного героя Чацкого, обладающего повышенной чуткостью и обостренной критичностью по отношению к лицемерию и аморальности современного ему светского общества. Характерно, что и сам этот герой в известной мере вынужден играть по правилам этого общества, оставаясь заложником своей любви к героине пьесы Софье. Примечательно, что одиночество Чацкого в обществе и бегство от него, по сути дела, открывает галерею «лишних людей» в русской литературе (Онегин, Печорин, Бельтов и т. д.), являющихся в значительной мере жертвой общества, живущего не по христианским заповедям. Почему именно христианским?

Все эти герои, так или иначе, испытывают дефицит любви и внимания к ним в окружающей социальной среде, существующей как бездушный механизм взаимодействия личин и масок вместо лиц и живых людей. Этот дефицит «лишние люди» пытаются восполнить за счет имитаций искренней любви, человеческих привязанностей, постепенно теряя саму способность любить и тем более жертвовать чем-либо для своих близких. Отражение этого процесса русскими писателями показывается как жестокий урок для тех, кто пытается жить, нарушая прежде всего христианскую заповедь любви к ближнему с последующим неизбежным нарушением других заповедей как следствие этого нарушения (нарушение заповедей «Не прелюбодействуй», «Не желай жены ближнего своего...»).

Наряду с персонажами, так или иначе «отпадшими» от Христа, в русской художественной литературе было создано много образов, утверждающих торжество христианской морали и соответствующих устремлений персонажей, в том числе и в произведениях, показывающих «лишних людей». В произведении А. С. Пушкина «Евгений Онегин» таким персонажем оказывается Татьяна Ларина (характерно, что поэт даже вначале думал назвать свой роман ее именем). Христианский характер этой героини отметил в своей знаменитой речи о А. С. Пушкине великий писатель Ф. М. Достоевский, комментируя ее отповедь Онегину в конце романа:

«Но я другому отдана

И буду век ему верна».

Ф. М. Достоевский комментирует ее поступок в сугубо христианском духе: «Да, верна этому генералу, ее мужу, честному человеку, ее любящему, ее уважающему и ею гордящемуся. Пусть ее „молила мать“, но ведь она, а не кто другой, дала согласие, она ведь, она сама поклялась ему быть честной женой его. Пусть она вышла за него с отчаяния, но теперь он ее муж, и измена покроет его позором, стыдом и убьет его. А разве может человек основать свое счастье на несчастье другого? Счастье не в одних только наслаждениях любви, а и в высшей гармонии духа. Чем успокоить дух, если назади стоит нечестный, безжалостный, бесчеловечный поступок?» [18, с. 101].

Христианская тематика пронизывает основные мотивы и темы в лирике поэта, принесшей ему мировую славу. Это прежде всего тема призвания поэта нести миру христианские истины, милосердие, сострадание и свободу («Во глубине сибирских руд...», «Пророк», «Памятник» и т. д.).

Огромная глубина философских обобщений христианской направленности отличает трагедии А. С. Пушкина. В драме «Борис Годунов» это христианская истина о неправомерности достижения власти, даже с благими целями ценой человеческих жертв. Монолог Бориса Годунова, являющийся центральным, свидетельствует о муках совести – «мальчишках кровавых в глазах», которые обесценивают, по признанию самого царя, его заслуги и успехи на государственном поприще.

Трагедия А. С. Пушкина «Каменный гость» является вариацией сюжета, широко представленного в мировой литературе – историй о Дон Жуане, получившего известность в качестве обольстителя женщин. В этом произведении поэт уходит от прямой назидательности по поводу нарушения христианской заповеди «Не прелюбодействуй». Он показывает, что романтизм чувств и артистизм в выражении любви к женщине не может уберечь главного героя от провала в Преисподнюю, поскольку поиск любовных приключений без каких-либо моральных ограничений неизбежно превращает Дон-Жуанов в святотатцев, чье место в аду.

Глубоко христианским по духу является трагедия А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери», посвященная нарушению христианской заповеди «Не убий». В центр этого произведения поэт ставит проблему возможности или невозможности совмещения гения и злодейства. Поэт решает эту проблему достаточно однозначно – истинная гениальность не может иметь ничего общего со злодейством, потому что является божьим даром.

В трагедии «Скупой рыцарь» развернута тема ростовщичества, уничтожающая в человеке, занимающимся этим ремеслом, все человеческое, способность к состраданию и сочувствию проблемам окружающих. А. С. Пушкин здесь раскрывает одну из глубочайших идей христианства – страшны не сами деньги, а внутренняя зависимость от них, заменяющая основные человеческие привязанности, даже любовь к собственным детям. Впрочем, и само ростовщичество, как известно, традиционно порицается в христианской этике.

Своеобразным манифестом христианского мировоззрения А. С. Пушкина явилась его повесть «Капитанская дочка». По сути дела, это произведение является художественной иллюстрацией провозглашаемой православием неизбежности получения награды или наказания в зависимости от своих деяний человеком уже здесь, в земном мире. Именно сам человек способен превратить свою жизнь в ад или в рай до того, как уйдет в мир иной. Христианские мотивы широко представлены и в других произведениях А. С. Пушкина – пагубные нравственные последствия страсти к игре («Пиковая дама»); отрыв государственной власти от целей гуманизма и защиты от своих граждан («Медный всадник») и т. д.

Фактически великий поэт развернул широкую тематику и проблематику, так или иначе связанную с христианской этикой, осуществив своеобразное «творческое задание» последующим поколениям русских писателей, исповедующим православное мировоззрение.

Христианские мотивы также составили основу произведений великого русского писателя Н. В. Гоголя. Даже в такой, казалось бы, далекой от христианской проблематики комедии, как «Ревизор», можно видеть скрытый особый глубокий духовно-религиозный смысл, заключающийся в показе разрушительных последствий имитации добропорядочного поведения, прикрывающего стяжательство и аморализм.

Христианским духом пронизано, пожалуй, главное произведение Н. В. Гоголя – «Мертвые души». Известен замысел автора-создать трилогию по аналогии с произведением Данте, включающую в себя соответствующие части: «Ад», «Чистилище», «Рай». Первый том «Мертвых душ» представлял собой первую часть; так и не созданные в конечном счете второй и третий том должны были завершить трилогию о христианском преображении главного героя. Уже в вышедшем в свет первом томе произведения можно видеть воплощение главной идеи автора – «душевной смерти» героев в результате торжества пошлости, привязанности к мирской суете, материальным земным благам.

Наряду с этим авторским заданием в произведении представлена тема человечности, сострадания, без которых общество превращается в бездушных марионеток чиновничьей «машины» («Капитан Копейкин»), в черствых неблагодарных обывателей (школьные годы Чичикова), в скряг, потерявших человеческий облик (Плюшкин).

Христианская этика так или иначе присутствует во всех произведениях Н. В. Гоголя, начиная от «Старосветских помещиков» (тема супружеской верности и заботы о ближнем), кончая «Тарасом Бульбой» (тема противостояния православной доблести иноземным захватчикам с чуждой верой). Если в первых произведениях («Вечера на хуторе близ Диканьки», «Сорочинская ярмарка») «нечистая сила» описывается Н. В. Гоголем юмористически, то позже она изображается в драматических и трагических тонах (например, тема «продажи души» дьяволу в «Портрете»).

В этой связи логичным выглядит издание к концу жизни Н. В. Гоголем «Выбранных мест из переписки с друзьями» и «Размышлений о божественной литургии», которые в отличие от распространенного мнения о потемнении рассудка великого писателя свидетельствуют о его переходе на новую ступень религиозной духовности.

Христианскими мотивами в значительной мере пронизано творчество великого русского поэта М. Ю. Лермонтова. Это можно отнести как к его стихотворным, так и к прозаическим произведениям. Например, даже в стихотворении «Бородино», посвященном героизму русских солдат, примечателен финал:

«Когда б на то не божья воля,
Не отдали б Москвы!»

Характерны соответствующие строки и из многих других произведений поэта: «праведная кровь» («Смерть поэта»); «в небесах я вижу бога!» («Когда волнуется желтеющая нива...»); «тучки небесные, вечные странники» («Тучи»); «Ночь тиха. Пустыня внемлет богу» («Выхожу один я на дорогу...») и многие другие строки выражают его религиозное мировосприятие, в значительной мере определяя его поэтику. Это можно отнести не только к его многим стихотворениям, но и к поэмам: «Демону» (опять тема «нечистой силы»), «Мцыри» («предсмертная исповедь мятежного юноши своему духовному отцу» [34, с. 223]. Критика бездушного лицемерного светского общества и главного героя, так и не открывшего своего сердца для настоящей жертвенной любви, присутствует в драме М. Ю. Лермонтова «Маскарад» (характерное название). Это произведение приобрело силу огромной художественной выразительности благодаря глубокому христианскому взгляду поэта на взаимоотношения между близкими людьми.

Связь христианской этики с творчеством М. Ю. Лермонтова присутствует и в его прозе, где самым знаменитым произведением поэта считается «Герой нашего времени». Открытая поэтом «болезнь Печорина» есть по сути проявление состояния неприкаянности, возникающее от чрезмерной гордыни человека, отвергающего дар христианской любви. Именно эту идею раскрывает М. Ю. Лермонтов, в первую очередь показывая, как неспособность любить подменяется в главном герое своеобразным «духовным вампиризмом», уничтожающим вокруг себя любые проявления живого чувства. Вот как сам главный герой дает характеристику собственной «богооставленности»:

«...ведь есть необъятное наслаждение в обладании молодой, едва распустившейся души! Она как цветок, которого лучший аромат испаряется навстречу первому лучу солнца; его надо сорвать в эту минуту и, подышав им досыта, бросить на дороге: авось кто-нибудь поднимет! Я чувствую в себе эту ненасытную жадность, поглощающую все, что встречается на пути; я смотрю на страдания и радости других только в отношении к себе, как на пищу, поддерживающую мои душевные силы. Сам я больше не способен безумствовать под влиянием страсти; честолюбие у меня подавлено обстоятельствами, но оно проявилось в другом виде, ибо честолюбие есть не что иное, как жажда власти, а первое мое удовольствие – подчинять моей воле все, что меня окружает; возбуждать к себе чувство любви, преданности и страха – не есть ли первый признак и величайшее торжество власти? Быть для кого-нибудь причиною страданий и радостей, не имея на то никакого положительного права, – не самая ли это сладкая пища нашей гордости? А что такое счастье? Насыщенная гордость».

Сам лермонтовский пессимизм в отношении современного ему общества и поколения («Дума»), доминирующий в его творчестве, явился глубокой рефлексией на ужас бездуховного и безрелигиозного состояния человека, лишённого каких-либо светлых надежд и веры в будущее.

Тема трагизма потери христианской любви является одной из главных и в творчестве И. А. Гончарова. Современными исследователями установлен факт глубокой религиозности писателя, сформированной у него с раннего детства. Сам писатель в своих произведениях почти не поднимает открыто проблемы христианской этики, но она составляет основное содержание его произведений. Характерны имена многих его персонажей, отражающих религиозное мировоззрение писателя: Адуевы, Райский, **Вера** и т. д.

В романе «Обыкновенная история» поднимается распространенная проблема столкновения провинциального идеализма, мечтательности с реальной суровой действительностью. У главного героя этого произведения есть свой «учитель жизни» – его дядя, который отрезвляет восторженного юношу своим демонстративным «реализмом».

Многие диалоги этого романа воспринимаются как сегодняшние. Юный провинциал Александр Адуев приезжает «завоевывать» Петербург. Он видит себя будущим литературным гением, завоевателем высоких должностных мест, победителем. У него много иллюзий, наивной веры в реальность «вечной дружбы», «любви до гроба», всеобщего братства людей. Но его идеальные устремления разбиваются о жесткую реальность «нового века» столичной жизни, где все решает в конечном счете деловая хватка, волевой напор, холодный практицизм. Носителем новой морали «деловых людей» является его дядя Петр Иванович Адуев, который дает своему племяннику жестокие уроки жизни, дополняющие негативный опыт общения и взаимодействия юного героя со столичными жителями.

И. А. Гончаров показывает на примере Адуевых сложность совмещения личных и общественных интересов в бездуховном существовании.

Главный вывод произведения – нельзя в качестве обязательного условия для достижения любой цели жертвовать миром чувств и человечностью. Жизнь мстит тем, кто пытается подогнать ее даже под самую разумную схему. Реальная же жизнь состоит из многообразия чувствований, переживаний, эмоций. Адуев младший и Адуев старший убежали от

этой жизни. Первый вначале спрятался от нее в мир однообразных себялюбивых любовных страстей, второй – в умозрительные теории, уничтожающие саму возможность насыщенных эмоций и чувств. Оба пришли к одному финалу – омертвлению души и потере способности любить.

Образ Обломова, созданный И. А. Гончаровым (роман «Обломов»), закрепился в нашей культуре как символ лени и неподвижного образа жизни. В современном обществе утверждается идеал деятельных «Штольцев» в противовес пассивным и бесполезным «Обломовым». Но все здесь не так просто.

В романе «Обрыв» И. А. Гончаров доводит антагонизм деятельного эгоизма и христианского самопожертвования до высоты невиданной трагической силы. Одна из главных героинь романа Вера ценой огромных усилий и страданий преодолевает искушения земной плоти, оставаясь верной христианским идеалам.

Среди русских писателей, наиболее полно выразивших в своем творчестве особенности русской духовности, одно из ведущих мест принадлежит великому русскому драматургу А. Н. Островскому. Его произведения воплотили в себя основные христианские принципы, характерные для «культуры повседневности» русского человека. В пьесах А. Н. Островского, несмотря на разнообразие сюжетов, тем, образов, христианская добродетель так или иначе противостоит порокам, даже если она и не заявлена прямым образом и не торжествует, составляя благополучный конец произведения. Это противостояние алчности и любви к ближнему в пьесе «Свои люди – сочтемся», цинизма и искренности во взаимоотношениях мужчины и женщины («Бесприданница»), себялюбия, прикрываемого ханжеством, и человечности («Лес»), карьеризма, беспринципности и возможности служения людям («На всякого мудреца довольно простоты») и т. д.

Но даже при таком разнообразии произведений А. Н. Островского, ориентированных на христианскую мораль, есть одно, выделяющееся особой глубиной в интерпретации христианских заповедей, позволяющее считать это произведение выдающимся вкладом в христианскую этику и духовно-нравственную культуру. Это – драма «Гроза».

Основное противостояние в пьесе осуществляется между изувером, религиозной ханжой Кабанихой и ее невесткой – Катериной.

Кабаниха любит выглядеть обиженной за то, что на нее могут обижаться. Она подозрительна, не верит в искренность близких. Принцип Кабанихи – разделяй и властвуй. Она пытается сравнить сына с женой под личиной святости. Больше всего Кабаниха ненавидит своеволие, свободный выбор людей. Ей важно быть всегда первой среди людей: в глазах сына главней его жены. Для жены – главным ее судьей. Домостроевское мировоззрение Кабанихи предпочитает страх жены перед мужем любви. Вера в Бога для Кабанихи важнее живых людей. Это мертвящая вера, убивающая людей. Кабаниха – потенциальный убийца Катерины. Она хорошо понимает слабость, греховность человеческой натуры. Кабаниха в реальной земной жизни всегда будет победительницей, понимая, что людей без грехов нет. Она ловит человеческие слабости, чтобы зарабатывать себе моральный капитал праведницы. Кабаниху (и этот тип религиозной веры) победить нельзя. От нее можно только убежать, что и делает в финале драмы Катерина, сводя счеты с жизнью. Если оценивать с внешней позиции поведение Катерины, то она, действительно, является лишь грешницей, совершившей двойной «смертный грех»: прелюбодеяние и самоубийство. Но парадокс пьесы заключается в том, что этот грех Катерина совершает из-за огромной религиозности, желая искренней (не показной) любви и также искренне раскаявшись в совершенном «грехе».

Катерина никак не может приспособиться к земной жизни. Она «не от мира сего». В мире Кабаних, наоборот, все «схвачено», посажено на цепь, одни люди властвуют над другими домашними.

Объем настоящей монографии не позволяет рассмотреть основы христианской этики в произведениях многих других русских писателей: Тургенева, Лескова, Чехова, Куприна и т. д. Но есть писатели, которых нельзя не упомянуть как величайших христианских мыслителей известных всему цивилизованному миру. Это, конечно, Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский.

О христианском мировоззрении Л. Н. Толстого написано очень много исследовательских работ. Остановимся на самом существенном в его творчестве и христианских воззрениях, имеющих отношение к нашей теме.

Л. Н. Толстой создал собственную христианскую этику, своеобразие которой в результате привело его к отлучению от церкви Синодом. Это событие вызвало неоднозначную реакцию как в России, так и во всем мире. Так, В. В. Розанов по этому поводу сделал следующее замечание: «Толстой, при полной наличности ужасных и преступных его заблуждений, ошибок и дерзких слов, есть огромное религиозное явление, может быть, – величайший феномен религиозной русской истории за XIX век, хотя и искаженный. Но дуб, криво выросший, есть дуб, и не его судить механически-формальному учреждению, которое никак не выросло (Священный Синод. – *А.К.*), а сделано человеческими руками (Петр Великий с серией последующих учреждений)» [32, с. 478].

Интенсивный «умственный» труд Андрея Болконского из «Войны и мира» на поприще воинской и государственной службы принес ему одни разочарования. Он начинает более трезво относиться к внешне престижным, но внутренне пустым занятиям, предназначенным для людей его круга и социального положения. При этом у него растет уважение к людям, чья работа приносит конкретный результат, включая простой крестьянский труд, заботу о состоянии помещичьего хозяйства. Этот поворот к радостям простых трудовых буден, как известно, был близок и самому Л. Н. Толстому, отвергающему искусственность и бесчеловечность современной ему цивилизации и противопоставляющему ей жизнь на основах христианской любви и христианского служения. Именно к этому финалу и приходит умирающий князь Андрей Болконский.

Коротко основные положения христианской этики Л. Н. Толстого сводятся к следующему:

1. Христос должен восприниматься не столько как Бог, сколько как социальный реформатор благодаря его установке на непротивление злу насилием. Поскольку содержанием жизни является то, что неподвластно смерти, необходима идея Бога, непознаваемого человеческим разумом, чтобы преодолеть страх перед смертью.

2. Движение к Богу – это прежде всего путь к духовной свободе. Отношение к Богу должно быть отношением работника к хозяину. Соответственно, надо поступать не так, как хочется, а прежде всего как этого хочет Бог. Поскольку все мы являемся «детьми Бога», в обществе должно преобладать братское отношение друг к другу.

3. Центральной заповедью Л. Н. Толстого стало «непротивление злу насилием». Ненасилие, по мнению писателя, приводит в итоге к нравственному самосовершенствованию. Кроме того, необходимо дать злу возможность исправиться через ненасилие по отношению к нему (исключая моральное сопротивление злу). Именно коллективное непротивление злу может, по мнению Л. Н. Толстого, объединить людей.

4. Главное обвинение, предъявляемое Л. Н. Толстым официальной церкви, заключалось в злоупотреблении ее представителями пассивной религиозной жизнью в ущерб активной социальной христианской практике. Поэтому Л. Н. Толстой предпочитал «Нагорную проповедь» «Символу веры», осуществив своеобразную секуляризацию православного мировоззрения для утверждения и распространения своих взглядов.

Эти позиции великого писателя нашли свое отражение и в его творчестве. Уделяя пристальное внимание внутренней духовной жизни своих персонажей, Л. Н. Толстой с огром-

ной художественной силой отразил соответствующие нравственные перерождения героев своих произведений. Это и прозрение Пьера Безухова о бессмертности его души в «Войне и мире», и нравственное перерождение Нехлюдова в романе «Воскресение», и отвращение к злу, узаконенному обществом, в рассказе «После бала».

При этом сам Л. Н. Толстой проявляет непримиримость к порокам современной ему цивилизации, не пытаясь смягчить свой приговор людям, поддавшимся ее соблазнам, даже на основе искренних заблуждений и своих слабостей («Анна Каренина»). Христианский максимализм Л. Н. Толстого привел его в конце концов к крайностям отрицания многих явлений культуры (например, поэзии, музыки) как наносящим ущерб нравственному здоровью человека. Эта тенденция усилилась в его последних художественных произведениях (например, «Крейцера соната»), в собственных философских сочинениях.

Несмотря на крайности и противоречия в религиозном мировоззрении Л. Н. Толстого, можно оценить его творчество как выражение народного духа религиозной веры, питаемого крестьянской патриархальной психологией, что является одной из важнейших черт православной этики.

Другой титан христианской мысли и творчества Ф. М. Достоевский признан как самый православный русский писатель, наиболее полно воплотивший в своих произведениях содержание христианской этики. В центр своего православного мировоззрения великий писатель поставил необходимость божьего сострадания и милосердия при условии искреннего покаяния [19, с. 23–24].

Поучительность романа «Преступление и наказание» состоит не только в показе катастрофических с психологической точки зрения последствий для героя, совершившего преступление, но и в показе действенной силы любви, милосердия и сострадания, способных привести преступника к искреннему раскаянию и преображению. Отсюда следует крайне важный вывод для формирования духовно-нравственной культуры в первую очередь индивидов, подверженных асоциальному поведению. Духовно-нравственное воздействие на людей, ставших на путь криминала, изначально должно строиться не на основе обличений, обвинений, прямых увещаний, страхе наказания и т. д., а на чувстве сострадания к преступнику, добровольно «вычеркивающему» себя из нормальной человеческой среды. Главное наказание для преступника заключается в чувстве внутреннего одиночества как индивида, отмеченного «каиновой печатью», отверженного по отношению к «нормальным» людям [19, с. 204].

Прорвать эту «завесу одиночества» можно только на пути любви и веры в то, что человек, ставший преступником, является одновременно страдающим лицом, пусть даже не всегда до конца осознающим, в отличие от Раскольникова, суть своего страдания. В той или иной мере человеку, совершившему преступление, становится «не по себе» среди людей. Демонстрируемая в этом случае агрессия такого человека есть по сути своей защитная реакция от дальнейшего внутреннего самоуничтожения как полноценной личности.

Но и на пути любви и веры есть свои «подводные камни». Как известно, главный герой романа Ф. М. Достоевского «Идиот» князь Мышкин, по замыслу писателя, должен был представлять собой совершенного идеального человека, по сути, став человеческим воплощением Иисуса Христа. Ф. М. Достоевскому так и не удалось осуществить этот замысел, и эта неудача наряду с очевидными достижениями писателя в романе представляет особый интерес для формирования духовно-нравственной культуры с опорой на религиозные ценности.

В романе князь Мышкин невольно выполняет роль педагога и психолога по отношению к окружающим его персонажам. Этот образ, его характеристики могут служить своеобразной моделью поведения для любого человека, руководствующегося православной этикой. Милосердие и сострадание к людям у князя Мышкина действительно близки к их

православному пониманию. Он до конца убежден в абсолютности заповеди «Не убий» даже по отношению к тем, кто заслуживает смертной казни.

Особо следует отметить в оценке христианских мотивов творчества Ф. М. Достоевского его главное произведение «Братья Карамазовы». Пожалуй, ни в одном произведении Ф. М. Достоевского так подробно не рассматривается проблема религиозности как основы человеческой нравственности. Каждый из братьев Карамазовых по-своему ищет «дорогу к храму», позволяя читателю глубже осознать значение веры для человеческой жизни. Особо в этой связи следует выделить главу романа «Великий инквизитор», принадлежащую, по замыслу писателя, одному из главных героев произведения – Ивану Карамазову. Эта глава дается в изложении самого персонажа в беседе с младшим братом – монахом Алешей Карамазовым.

Оставляя в стороне излюбленную полемику Ф. М. Достоевского с католической этикой с позиций православия, представленную в данном фрагменте произведения, выделим центральную тему главы «Великий инквизитор» для формирования духовно-нравственной культуры личности на основе христианских ценностей – тему свободы личности.

Основное содержание формирования религиозной культуры личности, по мнению писателя, должно состоять в формировании у нее готовности к правильному выбору в условиях свободы этого выбора. Нельзя людей гнать «в рай» дубиной или с помощью манипуляции их сознанием, даже с благими целями.

Ф. М. Достоевский в романе дает ответ на вопрос «Что можно предложить в качестве альтернативы лишению людей свободы выбора?», ссылаясь на знаменитые три евангельские искушения Христа дьяволом (в рассматриваемой главе романа он назван «страшным и умным духом, духом самоуничтожения и небытия»).

В качестве первого искушения, как известно, выступало предложение Христу превратить «камни в хлеба». Иносказательный смысл этого предложения заключался в том, что материальное благополучие, «сытость» можно рассматривать как условие религиозности и веры в Бога. Ответ Христа на это искушение стал крылатой фразой: «Не хлебом единым жив человек». Применительно к формированию религиозной культуры это означает отказ от воздействия на кого-либо с помощью материальных стимулов в качестве главных. Человек должен стремиться стать лучше, изменить свою жизнь, свое поведение, взаимоотношения с окружающими и т. д. не потому, что это несет материальную выгоду, а на основе внутренней потребности в виде моральных стимулов.

Второе искушение Христа, о котором упоминается в романе, заключается в показе чуда как условия обретения человеком веры в Бога. Фактически здесь Христу также предлагается некоторая сделка – стать объектом поклонения для людей, убедив их в том, что Бог может все совершить без помощи людей, поскольку для него нет ничего невозможного. Такое условие веры в Бога также является для Христа неприемлемым, так как превращает верующих в потребителей, постоянно ожидающих чудес, заменяющих реальные усилия для решения собственных проблем.

В процессе формирования религиозной культуры личности такая ситуация возникает, если ей внушается иллюзия, что в сложных жизненных обстоятельствах достаточно верить в торжество справедливости, а если при этом и осуществлять некоторые ритуальные религиозные действия (молитву, участие в богослужении и т. д.), то этого будет достаточно для решения своих проблем («Бог все устроит»). В религиозной практике такое отношение к вере можно квалифицировать как «обрядоверие», устраняющее имеющийся дар каждому человеку в виде свободы воли (и, соответственно, нравственного выбора) с соответствующей индивидуальной ответственностью за свои поступки.

Третье искушение Христа в соответствии с Евангелием, которое рассматривается в романе, заключается, как известно, в предложении Христу покориться дьяволу, чтобы стать

властелином мира, т. е. стать «князем мира сего». С этим искушением члены общества сталкиваются достаточно часто в виде желания взять реванш за жизненные неудачи, социальное неблагополучие у социума, обретя власть над людьми через богатство, социальное положение, карьерные достижения и т. д. Это позиция «униженного и оскорбленного» плебея, способного самоутверждаться не на основе собственных достоинств, качеств, а за счет унижений других, господства над другими.

Главная заслуга Ф. М. Достоевского перед отечественной религиозной мыслью и христианской этикой заключается в его *всестороннем показе разрушительных психологических последствий для человека несоблюдения или искажения христианских заповедей*. В решении этой задачи, далеко выходящей за рамки художественных, Ф. М. Достоевскому нет равных в мире.

В романе «Преступление и наказание» показаны убийственные для преступника психологические последствия в результате нарушения заповеди «Не убий». Это тотальное одиночество среди людей («неприкаянность») и безумие. В романе «Идиот» показаны варианты искажения и нарушения заповеди «Возлюби ближнего твоего как самого себя» в виде: «Возлюби ближнего вместо себя» (князь Мышкин), «Возлюби себя в ближнем» (Рогожин), «Возлюби себя вместо ближнего» (Ганичка), «Возлюби ближнего в себе» (Настасья Филипповна). В романе «Братья Карамазовы» представлены различные варианты искажения и нарушения заповеди «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим». Иван Карамазов Бога принимает, а мира созданного Богом не принимает. Дмитрий Карамазов не принимает отдельных творений божьих. Федор Карамазов отрицает саму заповедь веры в Бога, «Великий инквизитор» (художественное создание Ивана Карамазова) отрицает необходимость духовной свободы как следствия любви к Богу и т. д. В «Бесах» это превращение самого человека в Бога как вершителя чужих судеб.

Своеобразным обобщением и развернутым обоснованием взглядов Ф. М. Достоевского в сфере христианской этики стали его художественно-публицистические произведения «Записки из подполья» и «Дневник писателя», которые внимательно читала вся думающая Россия.

Благодаря Ф. М. Достоевскому мир осознал две великие истины: 1) без религиозного самосознания нет подлинной нравственности («Если Бога нет, то все позволено») и 2) даже самая великая цель не может быть оправдана человеческими жертвами как единственным условием ее достижения (даже «слезой замученного младенца»).

Таким образом, даже беглый анализ произведений древнерусской и русской классической литературы показывает, что положения христианской этики составляют ее основное духовно-мировоззренческое и художественное содержание, и в этом качестве произведения отечественных писателей оказывали и оказывают влияние на формирование духовно-нравственной культуры русского народа.

Использованные в данном разделе примеры произведений русской литературной классики, конечно, далеко не исчерпывают возможный перечень произведений художественной литературы, основанных на христианских мотивах. Тем не менее уже можно сделать некоторые выводы, касающиеся возможного дальнейшего изучения этого аспекта русской художественной литературы в контексте изучения проблем духовно-нравственной культуры:

– обращение к произведениям художественной литературы как отражения христианской культуры будет продуктивным, если будет осуществляться их ситуационный анализ. Последний предполагает рассмотрение не только нравственных качеств тех или иных литературных персонажей в качестве иллюстраций или назидательных примеров, но и анализ проблемных ситуаций, в которые попадают литературные герои, изучение причин (субъективных и объективных) возникновения таких ситуаций, соотнесение этих ситуаций с нарушением или соблюдением христианских заповедей;

– необходимо основательное изучение текстов литературных произведений как воплощения основ христианской этики. Причем эти тексты должны рассматриваться не как возможность изучения сугубо религиозных проблем, а в более широком контексте становления и формирования духовной культуры личности. Соответственно, произведения художественной литературы рассматриваются в данном случае как «учебники жизни», в которых типизированы или смоделированы ситуации, существенные для духовного благополучия всего общества;

– соответственно, изучение произведений русской художественной литературы будет эффективно, если исследователи, независимо от их духовно-мировоззренческих установок, будут хорошо знакомы с текстом Евангелия, поскольку русская классическая литература может быть по-настоящему понята и освоена при условии знания православной этики в качестве одного из основных ее культурных кодов.

Особое значение изучение христианских мотивов русской художественной литературы имеет для сферы отечественного образования. В системе современных образовательных технологий одной из наименее разработанных является технология моделирования проблемных ситуаций реального социума, имеющих духовно-мировоззренческую значимость для различных социально-демографических и социальных групп. Настоятельность такого моделирования диктуется необходимостью соотнесения различных социальных, педагогических, психологических социокультурных практик (консультирование, посредничество, тренинг, беседа и т. д.) с реальными воспитательными возможностями религиозной культуры, к которым часто у учащихся нет прямого доступа благодаря ведомственным или бюрократическим барьерам в образовательной деятельности, а также из-за несовпадения реального духовного опыта учащихся и содержания деятельности институтов, структур, организаций, ведомств, обладающих определенным воспитательным потенциалом.

В этой ситуации существенным ресурсом формирования религиозной культуры личности, так или иначе репрезентирующим реальные ситуации социального взаимодействия, имеющими духовно-нравственную значимость, являются произведения художественной литературы, которые в качестве «учебника жизни» используются в образовательной сфере недостаточно.

Предварительный анализ возможностей использования произведений художественной литературы в образовательном процессе позволяет сделать вывод о том, что реализация духовно-мировоззренческого потенциала художественной литературы в процессе образования определяется в первую очередь моделированием ситуаций социального взаимодействия, имеющих духовно-религиозную значимость на материале литературных произведений.

Реализация данной исследовательской стратегии предполагает специальное изучение уже имеющихся образовательных технологий в аспекте возможностей повышения их эффективности средствами произведений художественной литературы, а также разработку специальных технологических процедур использования этих произведений при подготовке соответствующих специалистов. Это изучение может осуществляться на основе комплексного междисциплинарного подхода, основанного на достижениях ряда социально-гуманитарных наук: культурологии, религиоведения, социальной и культурной антропологии, социологии, психологии, педагогики.

Для такого изучения художественной литературы, таким образом, недостаточно действенным является прямое использование достижений наук, традиционно исследующих литературное творчество как главный исследовательский объект: эстетики, филологии, искусствознания и т. д., поскольку эти науки, как правило, не выходят за рамки самого процесса создания литературного произведения, эстетических, художественных и общепсихологических аспектов произведений художественной литературы.

В современной социально-культурной практике большинство проблемных социальных ситуаций рассматривается в контексте уже сложившегося социального неблагополучия (наркомания, алкоголизм, девиации, социальная незащищенность, сиротство и т. д.). Не менее (а для формирования религиозной культуры особенно) актуальны изучение и разработка технологий социализации и инкультурации в условиях повседневных жизненных ситуаций, в которых социальное неблагополучие выступает в скрытой форме и чаще всего является первой фазой последующих явных признаков социальной проблемности в существовании людей. Это такие проблемные ситуации, как потеря смысла жизни, конфликты «отцов и детей», утрата мировоззренческих ориентиров и т. д. Между тем русская художественная литература в качестве исходного социального диагноза и показа решения болезней общества с христианских позиций зачастую обгоняет (пусть в специфически художественной форме) по своему познавательному и эвристическому потенциалу научные знания о человеке и обществе. В этом случае открываются новые возможности как для социальной профилактики многих социальных неблагополучий, так и для более эффективной социальной, психологической и педагогической коррекции, обращенной не только к разуму, но и к «сердцу» членов общества, к их реальному жизненному опыту, поскольку в большинстве произведений художественной литературы присутствует, так или иначе, типологизация жизненных ситуаций, транслируемая из опыта христианской жизни и повторяющаяся у самых разных людей, в самое разное историческое время. К рассмотрению этих ситуаций мы и переходим.

5. Концепция социального взаимодействия как основа перспективных стратегий формирования духовно-нравственной культуры

Неудовлетворительное объяснение и решение многих духовно-нравственных проблем личности и общества в конечном счете связано с неадекватным «прочтением» и интерпретацией реальных проблемных социальных ситуаций. Эта неадекватность проявляется в неэффективных социальных решениях, прогнозах, инициативах, усложняющих и ухудшающих реальное положение дел в социуме и имеющих негативные духовно-нравственные последствия (вспомним ставшее крылатым выражение В. Черномырдина «Хотели как лучше, а получилось как всегда»).

Наиболее часто неэффективность решения социокультурных проблем, разрушающая духовно-нравственную культуру общества, проявляется в несоразмерности социальных масштабов существования проблем и предлагаемых масштабов решения этих проблем. В условиях тоталитарного режима налицо тенденция искусственного гигантизма в предлагаемых решениях с соответствующими последствиями в виде жертв, гибели конкретных людей («Лес рубят – щепки летят», размер же «щепок» неоправданно велик). В условиях же незрелой демократии распространенной является тенденция «возгонки» отдельных локальных социальных пространств частных интересов до уровня глобального социального пространства, опять же с многочисленными жертвами тех, кто не попал в число «счастливиц», сумевших реализовать свои частные интересы в пространстве «большого» социума, часто за счет последнего («Выживает сильнейший»).

Эти перекосы своеобразно отражены в двух полюсах, двух противоположных подходах к исследованию социальной жизни общества: (1) феноменологического, «микроструктурного» и (2) макросоциологического, «системного». Характерна встречаемая непримиримость представителей этих социологических школ друг к другу. Достаточно сослаться на высказывание «микросоциолога» Э. Гидденса, приведенное в приложении к сборнику статей Т. Парсонса «О структуре социального действия» А. Здравомысловым: «... в связи с отношением к Парсонсу очень интересна реплика Энтони Гидденса. Я как-то ему сказал о своем хорошем отношении к Парсонсу, а он мне сказал, что он его враг, что меня крайне удивило – такая резкость формулировки».

На самом деле, это противостояние вполне объяснимо, если допустить, что «микро-социология» тяготеет, так или иначе, к миру индивидуумов, отдельных членов общества, а макросоциология (Т. Парсонс и др.) к структурно-функциональному направлению, отражающему приоритеты и особенности «системного», «надличного» мира. Фактически здесь сталкиваются во многом противоположные мировоззренческие установки, примирить которые оказывается часто практически невозможно.

Может возникнуть вопрос: «А может, и не стоит искать какой-либо компромисс между этими „социологиями“? Пусть каждая занимается „своим делом“, „своим кругом проблем“». На наш взгляд, диалог между этими социологическими школами не только возможен, но и необходим для выработки объяснительных социологических и культурологических моделей, обеспечивающих эффективность действий и взаимодействий в реальных социальных ситуациях, актуальных не только для самосохранения и развития социума в целом, но и для духовного здоровья общества. Для российского общества совмещение макро- и микро-социологических подходов значимо для решения многих социальных и духовно-нравственных проблем общества, существенных для самосохранения индивидов. Назовем некоторые из этих проблем: оптимальное соотношение в современной России альтруистических и эго-

центрических моделей социального поведения; адекватное понимание многими членами общества соотношения свободы и необходимости, инициативы и безопасности; определение взаимосвязи «телесной» и «духовной» жизни в условиях церковного ренессанса, принимающего зачастую сектантские и изуверские формы, подавляющие «плоть» или «дух» личности и т. д.

Эти духовно-нравственные проблемы общества, как и многие другие, так или иначе связаны с решением главной социальной задачи – обеспечением безопасности, здоровья и качества жизни граждан, т. е. соотносятся с общественно значимыми социально-экологическими ценностями. Соответственно, микро- и макросоциология отражают разные социально-экологические аспекты общественной жизни. Первая – выживание индивидов, вторая – выживание всего общества. Очевидно, что в реальной жизнедеятельности важны оба аспекта. Как совместить оба аспекта?

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.