

ФИЛОСОФИЯ

(Статьи по специальностям 09.00.13; 09.00.11)

© 2007 г. *В.Н. Белогорцев*

РЕЛИГИЯ КАК ПРИЧИНА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ. КОНЦЕПЦИЯ В. ЗОМБАРТА

Религия как социальное явление, ее детерминированность общественными отношениям становится предметом специального исследования в социальной философии XIX столетия. Эти исследования религии были необходимой предпосылкой появления массовых светских идеологий, которые стремились устранить влияние религии, чтобы занять ее место в обществе. Выявляя зависимость религии от общества, мыслители Просвещения показывали, что религия служит определенной социальной группе, поэтому она не может претендовать на всеобщее мировоззрение и должна быть отброшена. Наследником этой традиции в определенной степени стал марксизм, который продолжил рассматривать зависимость религии от социально-экономического положения субъектов исторического процесса, заинтересованных в сохранении религии.

Однако к концу XIX в. сформировалась устойчивая тенденция рассматривать религию не только как следствие, но и фактор социокультурных изменений. М. Вебер и В. Зомбарт показали, что религия, влияя на изменение всего спектра общественных отношений (в определенном смысле формируя новый социальный строй) имеет позитивное содержание. В целом эти исследования показывали, что религия сохраняет позитивное значение в обществе. Они позволяют рассматривать светскую идеологию с позиций ее духовных оснований. Изучение концепций, которые исследовали религию как детерминанту общественных изменений, весьма актуально для современной России, которая нащупывает идеологическую идентификацию, обращаясь к традиционным религиозным идеологиям и преодолевая догматические постулаты авторитарной идеологии советского прошлого.

В данной статье мы анализируем концепцию В. Зомбарта, исследовавшего становление такого социокультурного явления, как трудовая этика буржуазного общества. Нас интересует аргументация немецкого социолога, которую он использует для обоснования влияния религиозной идеологии на трансформацию экономического сознания и хозяйственной практики человека в Западной Европе на пороге Нового времени. Исследование Зомбарта является продолжением исследований М. Вебера. Задача, которую Зомбарт ставит, – показать, в процессе каких влияний формировался дух капитализма. Поскольку последний характеризуется как рационализм и стремление к наживе, остается только найти учения, которые ориентируют человека на практические действия и опираются на рационалистические основания. Таковыми, в частности, оказываются иудаизм и христианство. Задача исследователя заключается в выявлении этих моментов рационализма в учении иудаизма и христианства. Роль религии, таким образом, сводится к влиянию ее учения на формирование новой трудовой этики. Влияние иудаизма на складывание буржуазного хозяйственного духа Зомбарт исследует в объемной работе «Евреи и экономика». Воздействие христианства на экономическое сознание он изучает в работе «Буржуа».

Выясняя происхождение капиталистического хозяйственного духа, В. Зомбарт обращается к позднему средневековью с его докапиталистическим хозяйственным духом. Он отмечает, что все докапиталистическое хозяйствование основано на идее достойного содержания, соответствующего положению в обществе [1, с. 12]. Цель хозяйствования состоит в удовлетворении потребности, считающейся твердо данной и зависящей от положения человека в обществе [1, с. 14]. Хозяйство подчиняется покрытию потребностей, а его формы и размеры определяются формой и размерами потребности. Эти рассуждения Зомбарта позволяют судить о содержании используемого им понятия хозяйственный дух. Оно включает цель хозяйственной деятельности и общие принципы организации этой деятельности. Что касается содержания цели докапиталистической хозяйственной деятельности, то оно состоит в обеспечении определенного положения человека в обществе. Человек стремится получить такой достаток, который обеспечит условия его положения в обществе. Очевидно, что его место в социальной структуре заранее предзадано, а хозяйственная деятельность только создает условия для того, чтобы занимать его. Другими словами, хозяйственная деятельность понимается как условие бытия человека, которое получает свое содержание из других источников.

Капиталистический дух имеет качественное отличие. В нем Зомбарт выделяет два составляющих момента: предпринимательский дух и мещанский дух [1, с. 19]. Предпринимательский дух включает жажду денег, страсть к приключениям, изобретательность и многое другое. Мещанский дух состоит из склонности к счету, осмотрительности, из благоразумия и хозяйственности [1, с. 19]. Хозяйственность предполагает рационализацию ведения хозяйства [1, с. 85], хорошо продуманные планы, бережливость [1, с. 86]. Зомбарт различает хозяйственный дух буржуа первоначального и современного ему капитализма. Буржуа старого стиля, будучи по многим методам хозяйствования похожим на нового, отличался другим отношением к

собственности. Богатство не было для него самоцелью [1, с. 119]. Оно использовалось для того, чтобы создавать или сохранять жизненные ценности (каковыми являются свобода, уважение других, слава, общение с друзьями). Цели хозяйственной деятельности современного человека определяются новыми ценностями, среди которых на первом месте стоит количественная оценка человека (прежде всего, с помощью денег), а также скорость изменений, новизна, стремление к власти [1, с. 134-136]. Деловые принципы современного человека подчиняются стремлению к абсолютной рационализации (выражающейся в планомерности и целесообразности ведения хозяйства), которая проводится во все области [1, с. 139]. Стремление к наживе теперь не считается ни с чем, ни с какими соображениями морального порядка [1, с. 141].

Значительным вниманием Зомбарта пользуются религии в качестве причин формирования капиталистического духа. Как говорит немецкий социолог, «начатки капитализма относятся к тому времени, когда церковь подчинила своим правилам всю общественную жизнь; когда поэтому всякое проявление жизни должно быть рассматриваемо в то же время и как занятие определенной позиции по отношению к церковному закону, к этическим воззрениям религии...» [1, с. 174]. В отличие от Вебера, придававшего особое значение для формирования капиталистического духа влиянию протестантизма, Зомбарт считает, что в большей степени католицизм повлиял на становление духовных предпосылок буржуазного общества. Характер воздействия религии на хозяйственную жизнь связан, прежде всего, с их влиянием на хозяйственный образ мысли. При этом влияние религии может и ускорять хозяйственное развитие, и замедлять его [1, с. 180]. Говоря о становлении капиталистической системы хозяйства, Зомбарт отмечает, что финансовая деятельность католической церкви, установленная ею налоговая система самым непосредственным образом способствовали становлению капиталистических экономических отношений [1, с. 181]. Однако в большей степени внимание Зомбарта привлекает влияние религии на складывание хозяйственной этики. Рассматривая эту проблему в общетеоретическом плане, немецкий социолог вслед за Трельчем отмечает, что религия включает два уровня нравственных требований: один ориентируется на достижение естественных ценностей единства и блага человечества в духовном и материальном измерениях, а другой ориентирует на единение с божественной жизненной субстанцией [1, с. 182-183]. Зомбарт считает, что для воздействия религии на поведение хозяйственных субъектов имеет значение только первый уровень, в то время как второй уровень, опирающийся на понятие божественного первопринципа, мало что дает [1, с. 183]. Мы, однако, считаем, что понимание природы предельной абстракции (которую религия понимает как идею Бога) создает основы для практических этических норм. Другими словами, попытка уйти от анализа сущностей субстанциального характера в религиозной системе не позволяет в должной мере осмыслить характер складывающейся на ее основе нормативной системы и воздействие последней на светскую действительность. Влияние католицизма на становление хозяйственной этики капитализма Зомбарт видит в самой католической этике, которая направлена на рационализацию жизни. В учении Ф. Аквинского божественный закон рассматривается как закон разума. Он направлен на упорядочивание аффектов и страстей [1, с. 183]. Чувственное влечение подчиняется порядку разума. Последний в системе рационального естественного права придает общественным отношениям законный порядок [1, с. 183]. Таким образом, католическая религия с идеей рационализации должна была оказать существенное содействие капиталистическому мышлению [1, с. 183]. Как говорит Зомбарт, «для того чтобы капитализм мог развиваться, нужно было сначала переломить все кости в теле естественному, инстинктивному человеку, нужно было сначала поставить специфически рационально устроенный душевный механизм на место первоначальной, природной жизни...» [1, с. 183-184]. Вероучение церкви дало могучую поддержку образованию экономического рационализма, поскольку стремилось к тому же, что буржуазное общество – к рационализации жизни [1, с. 184]. Ф. Аквинский усматривает связь между мещанскими добродетелями и ограничением импульсивной жизненной чувственности. Тому, кто живет целомудренно и умеренно, труднее впасть в грех расточительности, поэтому он оказывается лучшим домохозяином и должен быть более энергичным предпринимателем [1, с. 184].

Пытаясь найти доказательства своего тезиса о влиянии католицизма на рождение капиталистического хозяйственного духа, Зомбарт обращается к учениям и другим схоластиков. Следует отметить, что поздняя схоластика довела исследование отдельных сфер общественной жизни (в том числе и хозяйственной) до высокого уровня. Основной экономической добродетелью схоласты считают правильную, разумную экономию, упорядочивание домашнего хозяйства, прихода и расхода средств [1, с. 184]. Церковь воспитывала коммерческую основательность и добропорядочность, поскольку порицала нечестную торговлю [1, с. 185]. Таким образом, общий вывод Зомбарта заключается в следующем. «...Воззрения схоластиков, прежде всего, конечно, схоластиков позднего средневековья, о богатстве и наживе и в особенности также их воззрения о допустимости или недопустимости взимания процентов не только не означают никакого препятствия развитию капиталистического духа, но, напротив, должны были существенно способствовать укреплению и поощрению этого духа» [1, с. 187]. Правда, Зомбарт указывает и на те особенности схоластической этики, которые могли препятствовать выполнению этой задачи. В частности, целью средневекового человека было не богатство как таковое. Последнее рассматривалось как средство, чтобы служить человеку и через человека Богу [1, с. 186]. Богатство, которым человек мог располагать, должно было соответствовать его профессии и сословию, которые были устойчивы и неизменны [1, с. 189]. Более того, все католические моралисты, безусловно, осуждают беззастенчивое и

безграничное стремление к наживе [1, с. 190]. Что касается ссудного процента, то он, безусловно, осуждается, но прибыль на капитал считается дозволительной [1, с. 191].

Переходя к характеристике этической системы протестантизма, Зомбарт в противовес Веберу утверждает, что она представляет серьезную опасность для капитализма и капиталистического образа мыслей [1, с. 192]. Зомбарт утверждает, что в странах, где лютеранство становится господствующим, воздействие религии на хозяйственную жизнь свелось скорее к препятствованию капиталистической тенденции [1, с. 193]. Это утверждение верно и по отношению к кальвинизму: это исповедание «...было во многих отношениях скорее вредным, чем полезным, для развития капиталистического духа» [1, с. 193]. Это связано, по мнению Зомбарта, с тем, что пуритане выражают сильную симпатию к бедности. Капиталистическое стремление к прибыли подвергается строгому осуждению [1, с. 194]. Пуританская этика требует рационализации и методизации жизни для того, чтобы дать человеку время для молитвы, чтения и размышления о священных вещах [1, с. 195-6]. В целом, делает вывод Зомбарт, «...содержание предписаний в учении св. Фомы и пуританизме дословно то же самое...». Поэтому нельзя говорить об исключительной роли протестантизма в формировании капиталистического духа. Различие же между двумя религиозными системами можно выразить следующим образом: «протестантизм искореняет все следы художественной потребности в чувственном величии и пышности. Несравненную красоту мира идей Фомы Аквинского составляет то, что он в последнем счете рожден из глубоко ощущающего духа» [1, с. 198]. Это различие мы считаем существенным. По существу речь идет о том, что католицизм опирается на силу апеллирующего к чувственности представления, в то время как протестантизм основывается на понимании действительности как абстракции, то есть на мышлении. Основное влияние пуританизма на складывание духа капитализма Зомбарт усматривает в развитии чувства бережливости и скряжничества, то есть в формировании мещанского духа [1, с. 198]. Зомбарт считает также сомнительным утверждение о том, что страны с пуританским элементом достигли большего развития предпринимательства, чем остальные [1, с. 199].

Значительным влиянием на формирование буржуазного хозяйственного духа имел, по мысли Зомбарта, также иудаизм, который рассматривается Зомбартом в этой плоскости в специальной работе. Признавая определенное влияние на развитие капиталистического духа философии и религии, Зомбарт указывает и безусловное воздействие на эти идеологические системы самих хозяйственных отношений. Так, Зомбарт отмечает, что «то, что пуританизм, в конце концов, признал буржуазный образ жизни совместимым с сознанием благодати, это было у него отвоевано и вырвано насильно мощью хозяйственных условий» [1, с. 209]. Подводя в целом итог возможному влиянию религии на формирование капиталистического духа, Зомбарт выделяет три основных направления этого влияния. Во-первых, религиозные системы создали благоприятное для капитализма основное настроение, отличающееся рационализирующим и методизирующим жизнепониманием. Во-вторых, религия культивировала важные для капитализма мещанские добродетели. Наконец, христианская религия задерживала стремление к наживе, смягчала проявление страсти к наживе своим нравственным учением [1, с. 211]. Зомбарт отказывается принимать утверждение, что хозяйственные формы проистекают из нравственных стремлений. И с этим положением необходимо согласиться в том отношении, что на хозяйство влияет не сама религия или мораль, а хозяйственная этика. Последняя же представляет собой конкретизацию основных нравственно-религиозных принципов в отношении к вполне определенной сфере деятельности человека. Зомбарт рассматривает капиталистический дух как хозяйственный образ мыслей, как смесь душевных состояний разного характера, отдельные элементы которой поддаются воздействию нравственных сил [1, с. 212]. Наряду с религией и нравственностью на формирование капиталистического духа, отмечает он, оказывали влияние государство (своей финансовой, образовательной и церковной политикой), миграционные процессы (противопоставляющие иноземцев основному населению и заставляющих первых развивать особую предприимчивость). Зомбарт отмечает также значение открытия золотых приисков, развитие техники, развитие торговли как профессиональной деятельности и банковской системы.

Подводя итоги своему исследованию влияния религии на становление капитализма, Зомбарт еще раз возвращается к основным методологическим предпосылкам. Действительно, что является в этом отношении капитализм-религия определяющим, а что определяемым? Исследователь отмечает, что сам капитализм и его духовная организация (его дух) не находятся в отношении противоположностей [1, с. 261]. Тем не менее, капиталистический дух как свойства живой личности может быть рассмотрен отдельно от капитализма как определенной исторической организации общества [1, с. 261]. В этом отношении самостоятельный капиталистический дух может находиться в отношении причины и следствия к капитализму [1, с. 261]. Тогда ответ на вопрос, является ли капиталистический дух создателем капиталистической организации или он вытекает из капиталистической организации, получает один ответ: капиталистический дух должен предшествовать капиталистической организации [1, с. 262]. «То, что сначала (в начальные периоды) должен был быть налицо капиталистический дух, чтобы вызвать к жизни первую капиталистическую организацию, вытекает из того логического соображения, которое мы только что высказали: творение не может предшествовать своему творцу» [1, с. 262]. Однако, утверждаясь, капитализм участвует в выработке современного хозяйственного образа мыслей [1, с. 263]. Современный капитализм доводит экономический рационализм до совершенства [1, с. 263]. Развитие механизации и автоматизации, рациональная организация производства открывает стремление к бесконечно великому и безграничному [1, с. 265]. Увеличение богатства порождает из себя стремление ко все большему увеличению. В этот водоворот хозяйственной

жизни современного человека втянул не пуританизм, говорит Зомбарт, а сам капитализм, который уничтожил религиозное чувство [1, с. 269]. Оказавшись без сверхценностей, человек вынужден был искать эти ценности в самой своей деятельности: в накоплении прибыли самой по себе, в постоянном расширении и усовершенствовании дела самого по себе [1, с. 269]. Новой ценностью становится переживание восхищения завоеваниями современной техники, придающие человеку уверенность в своем могуществе. Таким образом, целью человеческой деятельности становится хозяйствование ради хозяйствования, а подлинная ценность – живое человечество – совершенно забывается [1, с. 269].

Таким образом, исследование Зомбарта показывает воздействие на становление капиталистических отношений духовных факторов, прежде всего, религии. Большим недостатком исследования Зомбарта является отсутствие разработки его методологических оснований. Он берет понятие Вебера рационализация, но отказывается использовать общие принципы теории действия Вебера. Поэтому теоретическая сторона дела остается неудовлетворительной. Действительно, недостатки своего подхода отмечал уже сам В. Зомбарт, когда указывал, что результатом его исследования стало только углубление понимания проблематичного характера самой проблемы исследования. Эта неудовлетворенность во многом определяется множественностью причин, которые Зомбарт вводит для понимания генезиса капиталистического духа [1, с. 271]. Здесь сказывается методологический плюрализм Зомбарта, который носит для него принципиальный характер. Он отмечает, что считает совершенно безнадежным начинанием сведение всех действующих причин какого-либо исторического явления к одной основной причине [1, с. 271]. Поэтому материалистическое понимание истории, опирающееся на эту методологическую предпосылку, не может приниматься во внимание [1, с. 271]. Далее Зомбарт делает важное для понимания его методологии заявление: «Противопоставить строго экономическому каузальному объяснению какое-нибудь иное единое истолкование я чувствую себя не в состоянии, так что для удовлетворения своей потребности в иерархическом упорядочении многообразных отдельных причин я должен ограничиться сведением совокупности действующих условий в единое целое исторического процесса, в котором, правда, некоторые из приведенных причин являются в отношении главенства и подчиненности, другие, напротив, в отношении сочиненности» [1, с. 271].

Эта рефлексия на свой метод исследования показывает, что Зомбарт испытывает затруднение в соотнесении главных и второстепенных факторов явления. В то же время с ним следует, безусловно, согласиться в том отношении, что использование причин максимальной общности для объяснения конкретных явлений не дает положительных результатов, если эти общие причины не конкретизируются в системы опосредствующих друг друга зависимостей. Тем не менее, роль религии в формировании духовных предпосылок капитализма вполне четко фиксируется. Сильная религиозная потребность европейской души, говорит Зомбарт, привела к появлению «еретичества», ставшего катализатором капитализма [1, с. 271]. Это еретичество мы вправе понимать и как формирование протестантских религиозных организаций. Кроме того, значительное влияние оказал иудаизм, который поощрял стремление к наживе, а также сдерживающее влияние христианской религиозной нравственности, ослабление которой и привело освобождение капиталистического духа от всех связывающих его пут [1, с. 273].

Мы должны конкретизировать ответ на вопрос, в какой степени имели значение на формирование буржуазных отношений протестантизм и католицизм. Нет оснований вообще отрицать влияние католицизма на складывание буржуазных отношений уже вследствие того, что сам протестантизм является следствием развития католицизма и в значительной степени опирается на его наследие. Однако католицизм, включая дисциплинарный аспект его этической доктрины, не может пониматься как источник подлинной рационализации. Действительно, католицизм как мировоззрение принимает Абсолют в качестве трансцендентной сущности, которая находится вне субъекта. Протестантизм же предполагает личное отношение к Абсолюту, когда тот понимается имманентно. Очевидно, что различие понимания Абсолюта сказывается и на сакральном, и на светском образе действий личности. Трансцендентный Абсолют не создает такого внутреннего напряжения и желания освободиться от него, как это характеризует имманентный Абсолют. Именно последний порождает ощущение автономности субъекта и его мощи. Но именно эти характеристики личности необходимы для развития буржуазных хозяйственных отношений. Поэтому, принимая во внимание факты, которые приводит Зомбарт для опровержения тезиса Вебера, необходимо учитывать и факты другого рода, а также правильно их интерпретировать. Отказ от четких методологических оснований мешает Зомбарту получить в результате исследования вполне достоверные результаты.

Сделаем некоторые выводы. Мы показали воздействие религии на социокультурную трансформацию западноевропейского общества, на формирование буржуазных общественных отношений в концепции В. Зомбарта. Это воздействие не имеет прямого характера, хотя таковое также имеет место. Собственное воздействие религии на экономическую и политическую действительность заключается в том, что религия формирует идеологические предпосылки деятельности в соответствующих сферах социальной системы. Протестантизм принес с собой идею Абсолюта как динамичной саморазвивающейся системы. Эта идея была конкретизирована в экономической и политической подсистемах общества как первичные ценности, определяющие смысл и способы деятельности человека. Так появилась идея труда, как средства, позволяющего отдельному индивиду полностью преобразовать окружающую действительность и стать ее господином. Так же появляется идея свободы, внутренней личной свободы, которая обеспечивает индивиду

самостоятельное развитие и самореализацию. Таким образом, способом самореализации человека был признан профессиональный труд, а содержанием трудовой деятельности была признана раскрывающаяся в нем индивидуальность. Защита и сохранение индивидуальности обеспечивалось другим принципом – принципом свободы. Эти два принципа были конкретизированы в системе норм и законов, обеспечивающих человеку право на обладание своей индивидуальностью (политические свободы) и право на ее выражение (труд как способ самореализации индивида). Свобода и блага как результаты труда стали лозунгами и принципами буржуазного общества. Эти идеи в той или иной степени, как показали исследования Вебера и Зомбарта, формировались на базе той предельной абстракции, которую предложили мыслители Реформации.

Литература

1. *Зомбарт В.* Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994.

***Южно-Российский государственный
университет экономики и сервиса***

29 марта 2007 г.

© 2007 г. *Б.И. Буйло*

СУДЬБА РОССИИ В ТВОРЧЕСТВЕ И.А. ИЛЬИНА

В творчестве известного русского мыслителя И.А. Ильина вопросы изучения настоящего и будущего развития России занимали ведущее место. Он изначально отрицал наличие национальных истоков русской революции, и ее связь с самобытным прошлым народа. Революция в России, по мнению Ильина, явилась результатом сознательного распространения частью интеллигенции в обществе провокационных западных идей, чуждых православной и монархической традиции русского народа. «Поэтому русская революция – писал он в 1949 г. – есть величайшая катастрофа не только в истории России, но и в истории всего человечества, которое теперь слишком поздно начинает понимать, что советский коммунизм имеет европейское происхождение и что он теперь ломится назад – на свою «родину». Ибо он готовился в Европе сто лет в качестве социальной реакции на мировой капитализм; он был задуман европейскими социалистами и атеистами и осуществлен международным сообществом людей, сознательно политизировавших уголовщину и криминализировавших государственное правление» [1, с. 108]. Ильин писал о том, что Достоевский в своих произведениях показал природу русских революционеров, которые никогда не понимали специфики России и не видели своеобразия пути ее национального развития. Большевики «решили политически изнасиловать ее по схемам Западной Европы». При этом необходимо учитывать, что Запад в то время уже держался на многочисленном среднем сословии и «собственническом крестьянстве». В России в начале XX в. не было ни того, ни другого. Поэтому против того в отношении чего сам Запад смог устоять, Россия выстоять не смогла. Однако, согласно Ильину, винить в русской революции только большевиков нельзя. В ней виновны по-своему все – и правители и подданные. Ильин считал, что рассматривать революцию исключительно как наказание Божье неправильно: спрашивать в данном случае нужно не за что, а почему? Революция стала исторически возможной для того, чтобы русский народ, пройдя через все ее ужасы и испытания, смог одухотворить и преобразить себя. Чтобы после того, как он выстоит в муках земного ада, перед ним открылись «небесные высоты» и дали.

Большевики, по мнению Ильина, обманули массы. Они обещали людям народную власть, «частный прибыль», избавление от жесткого пресса сверху, а реально установили диктатуру коммунистической партии, сделали всех одинаково нищими, превратили русского человека в «духовно коллективизированного раба». При этом большевизм, по мнению Ильина, был лишь соблазном, так как подлинной целью и замыслом русской революции являлся коммунизм. Коммунистическая партия хотела превратить «человека из одухотворенного организма в духовно-опустошенный, но покорный механизм». Ильин подчеркивал, что в русской революции индивидуализированные инстинкты взяли верх над духовностью, что вполне объяснимо, так как инстинкты уже даны человеку, в то время, как «индивидуализация духа является его исторической задачей». В стремлении установить коммунистические порядки проявилась, согласно Ильину, реакционная природа русской революции. «Коммунистическая революция – писал он – есть в действительности глубокая историческая реакция: попытка вернуться к доисторической первобытной коллективности, к недифференцированному состоянию души и общества» [1, с. 123]. Однако в исторической перспективе нельзя вернуть народ назад к его инстинктам, и «отменить всякую духовность». Русская душа, подчеркивал Ильин, не будет пребывать в рабстве ни у своих страстей, ни у коммунистов. Россия возвратит себе все то, что на десятилетия в ней было отменено. Личное начало будет вновь признано и утверждено. «Только этим путем, т.е. воспитанием русского человека к духовности и свободе, – отмечал И. Ильин – воспитанием в нем личности, самостоятельного характера и достоинства, можно преодолеть и все тягостное наследие тоталитарного строя, и все опасности национал-большевизма» [1, с. 124]. Полемизируя, видимо в первую очередь с евразийцами, а возможно и с Бердяевым, Ильин писал:

«Изображать же этот путь духовности, личной свободы и творческой самостоятельности как призыв к национал-большевизму можно, только утратив и смысл, и совесть» [1, с. 124].

Мы не можем предугадать развитие истории, поэтому, подчеркивал Ильин, пока невозможно точно сказать, когда и каким образом окончится коммунистическая революция в России. «Но мы знаем и понимаем, – отмечал он – в чем будет состоять основная задача русского национального спасения и строительства после революции: она будет состоять в выделении кверху лучших людей, – людей преданных России, ...несущих народу не месть и не распад, а дух освобождения, справедливости и сверхклассового единения» [2, с. 16]. Ильин писал, что если удастся быстро осуществить отбор и сформировать эту новую русскую элиту, то общество возродится; если же нет, то Россию ждут долгие годы деморализации, распада и иностранной зависимости. Основная трудность здесь состоит в том, что прежняя дореволюционная элита уже давно уничтожена большевиками, а новый правящий революционный слой формировался в соответствии с принципом «право на бесчестие». Презирались права личности, законность и духовность. «На этих основах – подчеркивал И. Ильин – сложилось и окрепло новое коммунистическое чиновничество: запуганное и раболепно-льстивое перед лицом власти; – проницательное, жадное и вороватое в делах службы; произвольное и беспощадное в отношении к подчиненным и к народу; во всем трепещущее, шкурное, пролганное; привыкшее к политическому доносу и отвыкшее от собственного, предметного и ответственного суждения; готовое вести свою страну по приказу сверху – на вымирание и на погибель» [2, с. 21].

Для Ильина было совершенно очевидно, что этот слой прежней советской бюрократии и переродившейся коммунистической элиты, игнорирующий все нравственные устои и общечеловеческие ценности, не мог стать основой возрождения будущей России. «Когда крушение коммунистического строя станет свершившимся фактом – писал И. Ильин – и настоящая Россия начнет возрождаться, – русский народ увидит себя без ведущего слоя. Конечно, место этого слоя будет временно занято усидевшими и преходящими людьми, но присутствие их не разрешит вопроса» [2, с. 21]. Поэтому новую национальную элиту необходимо формировать уже в процессе падения коммунистического режима в России. Нужно будет, согласно Ильину, осуществлять отбор из всех слоев и сфер общества. В его процессе в людях необходимо будет воспитывать сознание национальной ответственности, облагораживая и одухотворяя их изнутри посредством религиозного чувства. Но здесь возникает естественный вопрос, какие условия нужны для того, чтобы в пост коммунистической России появился «ведущий национальный слой»? Большинство представителей эмиграции и тем, более западных политиков скажут, что вместо прежней коммунистической диктатуры в России необходимо будет установить демократию. Такой ответ на поставленный вопрос является, по мнению Ильина, абсолютно неверным. Десятилетия правления коммунистического режима в России отучили людей от самостоятельности в мышлении и поведении. Русский народ окажется неготовым к «осуществлению демократического строя». За эти годы в людях накопились чувства национального отчуждения, мести, зависти и страха. «И в этот момент – подчеркивал И. Ильин – им предложат: 1. «Демократическую свободу». 2. «Право всяческого самоопределения» и 3. «Доктрину народного суверенитета». Кто же будет отвечать за неизбежные последствия этого?...» [1, с. 140]. Необходимо воспитание и определенное время, чтобы люди научились за болтовней доктринеров и коррумпированных политиков, доказывающих неизбежность расчленения и раздела России, находить действительные интересы, которыми они при этом руководствуются.

Поэтому, по мнению Ильина, только «национальная диктатура», опирающаяся на армию и «честных патриотов России», сможет предотвратить хаос и развал пост коммунистического государства, подготовив условия для постепенного перехода к демократии. «Самое важное – писал он – это бытие России. Она должна, прежде всего, восстать из порабощения и возобновить свою хозяйственную и духовную жизнь. А потом только, в меру своих наличных способностей к корпоративно-государственной форме, – она может думать о своем демократическом облачении... Она не может и не должна платить «любую цену» за это псевдо-демократическое разнуздание, которое доктринеры называют «свободою»; от этого разнуздания они сами погибнут первые, если не успеют опять спастись за кордон» [1, с. 148]. Ильин отмечал, что диктатура в будущей России не должна быть партийной или коллегиальной (в смысле директории). Это должна быть власть конкретной личности, представляющей лучшие традиции духовной силы и воли русского народа. Данный человек должен будет единолично принимать решения и отвечать перед народом за них.

Касаясь задач, которые необходимо будет решать новой власти в пост коммунистической России, Ильин писал: «Итак, национальный диктатор должен будет: 1) сократить и остановить хаос; 2) немедленно начать качественный отбор людей; 3) наладить трудовой и производственный порядок; 4) если нужно будет, оборонить Россию от врагов и расхитителей; 5) поставить Россию на ту дорогу, которая ведет к свободе, к росту правосознания, к государственному самоуправлению, величию и расцвету национальной культуры» [1, с. 151]. При этом Ильин специально подчеркивал, что возрождение России без покаяния и очищения народа, будет невозможно. Верующий человек – с помощью церковного исповедания, нерелигиозный – посредством светской литературы должен будет одухотворить себя, очистить свою душу от прежних лжи и рабства. Только в этом случае будут иметь положительное значение конкретные мероприятия по возрождению России, которые, по мнению Ильина, должны будут включать в себя «восстановление достойной государственной формы, возобновление осмысленного хозяйства, основанного на частной собственности, и возрождение свободной русской культуры» [1, с. 199]. Ильин крайне негативно относился к любым попыткам развязывания новой гражданской войны и кровопролития в России. Как отмечает М.А.

Маслин, «его пафос был направлен на защиту конструктивной работы по возрождению религии, просвещения, правопорядка, хозяйства, семьи и быта. Он призывал к такому порядку вещей, при котором «идет отрезвление и оздоровление: выдыхается ненависть и истощается зависть; в душах пробуждается патриотизм и гражданственность» [3]. Касаясь форм политического правления в будущей России, Ильин писал, что первоначально это, скорее всего, будет республика, но в длительной перспективе он отдавал предпочтение монархии. Республика, по мнению Ильина, выступает механизмом власти, в то время как монархия – ее органом. Поэтому, чтобы монархия действительно смогла реализовать свое предназначение в России – стать основой чести, верности и долга в служении Родине – необходимо, чтобы русский народ дорос до нее. В нем должно еще сформироваться убеждение, что только освещенное верой и традицией единовластие может стать реальной защитой от тирании и хаоса.

В заключении необходимо отметить, что в качестве аргумента в защиту истинности положений своей концепции, Ильин часто использовал не столько рациональные обоснованные выводы, сколько то, что, как он называл, шло непосредственно от его сердца, то есть эмоциональный накал и настрой. Данное обстоятельство, естественно, затрудняет чисто теоретический спор с мыслителем, многие высказывания и оценки которого автор статьи не разделяет. Но это, естественно, несколько не снижает степень патриотического пафоса творчества И.А. Ильина и тем более не ставит под сомнение непреходящее значение его философии как наследия духовной культуры русского послеоктябрьского зарубежья.

Литература

1. *Ильин И.А.* О грядущей России. Избранные статьи. NY., 1991.
2. *Ильин И.А.* О воспитании национальной элиты. М., 2001.
3. *Маслин М.А.* «Велико незнание России...» // Русская идея. М., 1992.

Ростовский государственный университет

1 апреля 2007 г.

© 2007 г. *С.В. Иванов*

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Последние десятилетия в обществоведении проявляется усиленный интерес к понятиям времени и пространства с точки зрения их социальной, культурно-исторической интерпретации. Заметный вклад в исследование социально исторического аспекта времени и пространства в нашей литературе внесли А.Я. Гуревич, Г.Е. Зборовский, А.Н. Лой, В.П. Яковлев, А.Г. Зарубин, В.А. Канке и другие исследователи. Они выявили и описали целый ряд особенностей пространственно-временных характеристик общества. Однако данный подход к общенаучной категории пространства и времени оказывается чрезвычайно многогранным и требует своего дальнейшего развития. Исторически и логически познание данных форм в качестве собственно социальных выдвигает на первый план содержание понятия времени. И дело не только в том, что общественно-исторический смысл понятия пространство логически отнесен на задний план по сравнению с категорией времени, но и в том, что на уровне социальной формы движения суть пространства может быть установлена исходя из содержания времени, а именно – единой структуры времени – пространства. И если в четырехмерном пространстве – времени физической реальности время фигурирует как одна из «мерностей» пространственной структуры, то в соединении социального времени и пространства роль данных «компонентов» меняется: пространство может быть понято в качестве момента подчиненного времени. Исторически первые попытки осознания времени в социально-историческом плане были связаны с тем, что, начиная с эпохи Возрождения, интерпретация таких явлений, как общественный прогресс, его линейность, повторяемость в истории влекла за собой явно или неявно какую-то концепцию исторического времени.

Временной параметр истории содержательно вычленяется с созданием материалистического понимания истории. Представления ритма, повторяемости, будучи применимыми, для понимания последовательной смены общественно-исторических формаций, систем, и определяя необходимые отношения исторического времени, существенным образом связаны с длительностью, а именно как последовательность эпох различной продолжительности существования. В этом плане мера длительности процессов в историческом времени меняется с развитием общества и является величиной относительной. Единицы исторического времени соотносятся не с абсолютным хронологическим масштабом, а с крупными сдвигами и изменениями в содержании социальных процессов, здесь фигурируют такие единицы отсчета как формация, эпоха и т. д. Длительность исторического времени оказывается существенно разной для разных эпох, систем, поскольку за хронологически одно и то же время разные социально-исторические образования проходят разные пути развития. За экстенсивно различными величинами существования сменяющихся друг друга формаций, где хронологически-временная длительность одних сменяется несколькими столетиями «века» других, скрываются более важные, а именно – свойственные обществу интенсивно-исторические параметры движения каждой из формаций во времени. Последний момент,

который выражается в изменении насыщенности, темпов социальных процессов на протяжении мировой истории, и обуславливает относительность длительности исторического времени.

В свою очередь, понимание характеристик социального времени на уровне общего исторического развития представляет собой исходный пункт и позволяет переходить к осмыслению исторического времени малых масштабов, времени функционирования объектов определенных этапов социального бытия. Существенной особенностью, с которой сталкивается познание при осмыслении сущности времени более малых исторических масштабов, является необходимость учитывать две «плоскости» временного существования объекта: во-первых, с точки зрения последовательности процессов (диахронический аспект) и, во-вторых, с точки зрения организации различных моментов социального движения во времени в нечто целое (структурный аспект). Второй аспект предполагается тогда, когда изучаемый исторический объект познается в целостном «суммарном» виде, и при этом необходимо выяснить, как различные ритмы и длительности образуют нечто целое, единую временную организацию сложного объекта. Если, например, историческое исследование пытается дать не просто эмпирическую мозаику фактов, а воспроизвести и понять целостную картину существованию объекта во времени, то ему необходимо учитывать комплексный характер ритмики, длительности протекания процессов. Здесь главное заключается даже не в продолжительности хозяйственных или демографических циклов или периодов, а в том, что они имеют свое собственное время. Очевидно, историческое время, обычно воспринимаемое как непрерывный хронологический ряд на самом деле должно рассматриваться в виде многих рядов, в каждом из которых существует особая длительность, присущая только данному уровню развития. При такого рода рассмотрении время предстает пред нами не как внешняя по отношению к историческому процессу форма, а как существенный момент самого этого развития.

Говоря о сосуществовании в социальном бытии целого многообразия по-разному протекающих во времени процессов, мы не можем обойти вопрос о том, каким образом совмещаются различные единицы отсчета времени. Неужели историческое время в структурном плане абсолютно плюралистическое явление? Сталкиваясь с необходимостью сопоставлять несовместимые длительности и ритмы движения частей изучаемого объекта во времени, историк например, пытается, прежде всего, привести всю гамму временных проявлений к некоему «общему знаменателю» к хронологическому времени, которое он рассматривает как нечто неизменное и абсолютное. Но само реальное движение системы, ее элементов во времени, а соответственно и реальное совмещение разных отсчетов времени происходит вне соотношения с единым хронологическим временем, обходится без мыслящей головы, считающей время и события столетиями, десятилетиями, годами и т. д. Объективно реальное совмещение разных единиц времени, «переход» и «взаимопереход» одной системы отсчета в другую в пределах единого объекта выражаются в событиях, совокупности событий, которые фиксируют изменения системы отношений в целом. Эти события, процессы и выступают единственной относительно-абсолютной мерой движения различных элементов социального объекта во времени.

Время выступает неким «сквозным», относительно единым явлением не только с точки зрения последовательности (диахронии) фаз развития общественных процессов, но и точки зрения их структуры. Здесь как раз то «время может оказаться тем весьма существенным параметром, который позволит рассмотреть с единой точки зрения структуру объекта и его историю (эволюцию)...» [2, с. 133-134]. В общественно-историческом развитии некоторые характеристики времени, в частности длительность, ритм, заключают в себе специфически социальные качественные моменты. Существенность последних проявляется, прежде всего, в случаях смены эволюционного и революционного периодов в жизни общества. При переходе от одного периода к другому меняется не только «уплотненность» исторического времени в сторону ее повышения, возникает определенная «аритмия» времени, что важно в количественном аспекте, но и в качественном отношении содержание времени будет иным. Если в период медленного эволюционного процесса жизнедеятельность определенных групп сословий и общества в целом осуществляется в пределах выработанных норм, традиций, то в переломные фазы каждый момент, «точка» исторического времени, будучи сжатыми и насыщенными событиями революционного периода, в качественном смысле отражают порождение ситуаций возможности, относительного выбора, решающих направлений будущего развития.

Общественно-историческое время в качестве формы предметно-практического самодвижения (саморазвития) истории в пределах определенных общественных связей имеет непосредственное отношение к пространству. То есть время, макромасштабами которого являются формация, эпоха, выступает дискретной характеристикой охвата, насыщенности исторических процессов, их взаимодействия и упорядоченности, что имеет существенное значение для понимания социального пространства. Благодаря свойству времени отражать в себе одновременно не только диахронию социального бытия, но и содержание его структуры, пространство является единой со временем формой, которая зависит от социальных процессов (событий), определяет последние со стороны их упорядоченности, взаимодействия, насыщенности и охвата в структуре социального целого. Историко-географическая метрика пространства только облакает структурное содержание пространства – времени, выступает их следствием, результатом. Здесь важно иметь в виду, что уже с точки зрения всеобщей и простой качественной основы социального времени – опредмечиваемого времени труда, последнее предполагает в себе самом пространство, поскольку не может существовать вне процесса обмена и взаимообогащения деятельностью в

структуре отношений субъект – субъект. Один из существенных аспектов социального пространства и заключается в том, что оно характеризует совокупность общественных процессов и событий, их множество со стороны совокупной концентрации общественно-исторической практики опредмечиваемого в ней времени. Отсюда особое значение для единого пространственно-временного параметра истории играют моменты структурной организации процессов, их взаимодействие, упорядоченность, насыщенность, охват. «Ограниченность социального пространства развития античного общества, – отмечает А. Н. Лой, – определяется не только его ограниченной историко-географической локализацией, ограниченными возможностями общения, коммуникаций и т. д. Пространственный параметр самодвижения античной цивилизации задан ограниченными возможностями воздействия общественных сил античной цивилизации на свою собственную историю» [8, с. 163]. В ходе истории увеличиваются насыщенность и охват исторических процессов, возрастает возможность воздействия субъектов этих процессов на социальное бытие. Так, цивилизацию Нового времени, которая имеет собственное социальное пространство, отличают «масштабы», намного превосходящие соответствующие параметры античного общества. В этом случае понятие «всемирная история» означает уплотнение единой пространственно-временной структуры социального движения, предполагает творческое обогащение жизнедеятельности людей миром культуры (истории), его прошлым и настоящим. Структурный характер социального пространства, который выражается в содержательном соотношении пространства с определенной исторической системой общественной связи в объекте, понимание пространства как формы сосуществования в социальных системах. Не исключена возможность, что подобно тому, как в оценке времени культуры исследователи ставят вопрос, что в обществе существует не какое-то монолитное время, а целый спектр ритмов исторического времени, обусловленных закономерностями различных процессов, можно подобным образом говорить и о пространстве, его разнородности и структурности.

Следовательно, время в социально-историческом движении выражается в моментах последовательности, повторяемости, длительности, ритмики социальных процессов. В структуре общественно-исторического времени имеется его всеобщая качественная основа – социально-опредмечиваемое время труда. Свойства времени меняются с развитием общества и являются величиной относительной. Социальное пространство выступает подчиненным времени моментом и соотносится не с единицами пространства, а с определенными социальными системами, характеризует упорядоченность, взаимодействие социальных процессов, их охват, насыщенность, плотность. Моменты органической связи пространства с особенностью социального бытия прослеживаются преимущественно в общеисторическом аспекте движения общества, когда мы оперируем крупными масштабами социального времени. Социальное время есть время человеческого бытия, время человеческой деятельности. Сложный многоплановый характер человеческой жизни и деятельности выдвигает в необычном свете вопросы метрики и топологии времени. Вечная проблема времени предстала в новом ее значении тогда, когда исторический процесс раскрыл и обнаружил себя как стремительное движение, как творчество масс, когда общественная и личная жизнь человека достигла большой сложности и высокого динамизма. На социальном уровне не только сохраняется триада индивид – поколение – род, но сохраняется и объективный принцип перехода от одного структурного уровня к другому. Однако реальное содержание проблемы оказывается существенно иным. Время человека есть время его жизнедеятельности. Животное получает свою сущность от природы, оно не создает себя и в этом смысле – не исторично. Животное не творит свою историю – история творит его. Человек же сам пишет и сам разыгрывает свою драму. Его сущность есть совокупность его собственных общественных отношений. Социальное время уникально. Неповторимость и невозвратимость событий, уход навсегда тех людей, которые были участниками и творцами их, бесчисленные случайности и флуктуации, невозпроизводимые в силу невозможности воссоздания всех прошлых условий и обстоятельств – все это придает времени социального бытия особую в наших глазах, ни с чем не сравнимую ценность. Общее проявляет и осуществляет себя только через единичное, и поэтому старый афоризм о том, что нет незаменимых людей, справедлив не более чем ему противоположный: нет ни заменимых людей, ни заменимых мыслей и чувств, ни заменимого времени. Наше, человеческое, время нельзя заменить потому, что нельзя заменить нашу жизнь. Уникальна не только человеческая личность, уникальна и жизнь, история народа, нации, страны. Уникальна, неповторима история культуры, история человечества в целом. Уникальность человека и человеческой истории особого рода: она связана не только со слепой игрой случая, но и с внутренней активностью, т.е. субъективностью, свободой волеизъявления сознательных участников и сознательных творцов исторического действия.

Истинная природа человеческой субъективности и свободы раскрывается в аспекте исторического времени, ретроспективно. И чем глубже ретроспектива, чем дальше мы ушли от событий, некогда разыгрывавшихся с, казалось бы, полной и ни чем не сдерживаемой стихией свободных сил, тем более очевидным становится, что уникальность истории не отменяет ее внутренне необходимого хода. Прошлое, в отличие от настоящего, вырисовывается всегда в более или менее определенном, а потому и естественном виде. Чем с большими отрезками исторического времени мы имеем дело, тем более они обоснованы, т.е. закономерны и необходимы. Ход истории раскрывает себя в сложнейшем, отнюдь не линейном, полиструктурном и гетерогенном процессе, осуществляющемся на одной основе – производство самим человеком средств общественной жизни и своей собственной, неустанно развивающейся сущности. Социальное пространство, как и социальное время, не остается неизменным при изменении самого

материального субстрата, формой и условием бытия которого оно является. Будучи неразрывно связанными друг с другом, пространство и время в человеческом мире многолики.

Если на социальном микроуровне, то есть на уровне индивида, пространство – это круг интересов и общения личности, на уровне поколения – его сфера жизни, определяемая существом и характером социального бытия, то на уровне всего общества пространство людей есть «общее силовое поле истории», в котором перекрещиваются и сталкиваются бесчисленные поступки, стремления, интересы следующих друг за другом поколений. Пространство истории, конечно, включает в себя территорию, на которой осуществляются социальные взаимодействия людей. Но оно не сводится к территории, то есть не сводится к пространству географическому. От географического пространства социальное пространство отличается тем, что оно есть пространство человеческой деятельности. Человеческая, то есть социальная деятельность есть единство социального времени и социального пространства: в истории пространство есть то же время, но уже «остановившееся». Социальное пространство, согласно Марксу, представляет собой пространство овеществленного труда. Поэтому для того, чтобы изучить характер, содержание, структуру и особенности социального пространства, нужно, как и при изучении социального времени обратиться к реальному процессу человеческой жизнедеятельности, но на этот раз также и к его результату. Как и физическое пространство, пространство истории неоднородно: его топология тем сложнее, чем разнообразнее и многозначнее деятельность людей, чем вследствие этого разнообразнее и многозначнее вызванные этой деятельностью события. Из топологических свойств и особенностей социально-исторического пространства отметим, прежде всего, то, которое является в глубинных основах своих общим со свойством пространством физического. Этого общее свойство состоит в том, что как в физическом, так и в социальном пространстве истории ход времени неодинаков в различных его точках: вблизи сгущений «силовых линий», то есть в местах особой концентрации вещества и энергии поля, время замедляется. В физике этот эффект известен как эффект общей теории относительности. В социологии и истории мы, видимо, имеем дело с не менее фундаментальным явлением, которое, однако, еще требует к себе внимания исследователей. Замедление времени (соответственно – убыстрение и уплотнение исторического процесса, насыщение его более весомыми и более значительными событиями) реально означает, что каждая единица астрономического времени становится более емкой и вместительной, то есть более растянутой. В связи с неравномерностью, неоднородностью и многомерностью, т.е. многозначностью, исторических событий и исторического процесса в целом весь пространственно-временной континуум социального мира оказывается «искривленным»: его «выпуклости» и «вогнутости», очаги замедления и убыстрения времени воспроизводят по своему сложную, многоликую картину развития материальной и духовной жизни общества.

Человеческое воздействие на природу универсально: оно затрагивает все ее формы и уровни (от механического движения макротел до сложнейшего по своему механизму и последствиям вмешательства в мир органической жизни, в отлаженные веками циклы атомной и субатомной миграции вещества биосферы). Особенность человеческого воздействия на окружающую природную среду в том, что это воздействие носит не столько прямой, сколько опосредованный характер. Оно опосредованно либо искусственными, специально созданными человеком для этих целей средствами – орудиями труда, либо самими же природными объектами, естественной связью в цепи явлений. В последнем случае человеку достаточно привести в действие лишь одно из звеньев такой цепи, остальные звенья срабатывают сами. «Вторая природа» (мир культуры) составляет материально-вещественный и вещественно-энергетический, внеличностный «остов» социального пространства, его неорганическую структуру. Эта структура есть, вместе с тем, и структура социального времени, того времени, которое, застыв, опредметило себя в измененном, преобразованном лике планеты. Единство пространства и времени выражает в человеческой истории единство овеществленного и живого труда, прошлой и актуальной деятельности, преемственность между ушедшими поколениями людей и поколениями наших современников. Процесс труда, процесс активного натиска людей на окружающую их сферу жизни, однажды начавшись, может прекратиться лишь с прекращением самого общества.

Технологическое пространство, как и любой другой компонент социального пространства, характеризуется и с количественной, и с качественной, и с экстенсивной, и с интенсивной сторон. Оно характеризуется определенным на данный момент времени радиусом и не менее определенным значением своего напряжения. Если первый параметр может быть выражен в метрических единицах измерения, поскольку речь в данном случае идет о площади, о территории, охваченной материально-производственной деятельностью человека, то степень напряжения, интенсивности самой этой деятельности объективно запечатлена в глубине иррациональности человеческого воздействия на природу, а последнее требует особой оценки и более сложных критериев. На уровне социального бытия сущность пространства-времени раскрывает себя наиболее полно. На этом уровне, т.е. на уровне действия больших человеческих масс, когда социальный процесс выступает реально, появляется возможность найти, определить очаги сгущения и разряжения «силовых линий» истории, – эти очаги приходятся на места сосредоточения и рассредоточения такой деятельности, таких усилий людей, которые объединены общим содержанием и общей целью. Поскольку же и цели, содержание деятельности людей весьма многолики и разнообразны, то разнообразны и «силовые линии», следовательно, разнообразны, не сводимы друг к другу сами виды социально-исторического пространства. В одном, весьма определенном, смысле вне и независимо от географического пространства никакое социально-историческое пространство невозможно, как вне и независимо от

хронологического времени невозможно никакое время истории. Ибо ни человек, ни человеческая деятельность не существуют где-то вне природы, вне природного пространства-времени. Но последнее составляет лишь внешнее и весьма общее условие реальной человеческой жизнедеятельности, реального соучастия индивидов и поколений в совместных действиях, в исторических событиях, этими действиями вызванными. Внешнее условие еще не является внутренней формой бытия и развития самого социального мира. Социально-историческое пространство-время имеет, помимо внешних свои собственные, внутренние координаты измерения. Время определяется ритмом и темпом хода истории, отметки на его шкале – это вехи исторического пути. Пространство очерчивается «силовыми линиями» исторического поля, т.е. линиями, указывающими на направление и характер (интенсивность) совершаемых исторических действий и, тем самым, на круг людей, делом которых эти действия являются. Поскольку же деятельность людей не просто разнообразна, но и многозначна, то в одном и том же хронологическом времени, на одной и той же территории сосуществуют и совмещаются различные виды и формы социального пространства – времени. Взаимоналожение, взаимопроникновение в системе общего социального пространства-времени различных его форм осложняет как метрику, так и топологию всего континуума. Это значит, что исторический процесс совершается неравномерно и противоречиво не только со стороны своего общего результата. Разные стороны богатой и многообразной общественной жизни движутся своим путем, своим особым темпом, сгущения и разряжения линий напряжения в одной исторической плоскости могут далеко не совпадать с таковыми в других плоскостях, т.е. в других областях и сферах социально-исторического творчества. Как указывает В.П. Яковлев, «и во времени, и в пространстве неравномерно и неравноценно распределяется сама человеческая деятельность, человеческая энергия. Сложение же различных «силовых линий» и сложение, тем самым, всех (развертывающихся в своей относительной самостоятельности) исторических полей и сфер в единое и общее социальное пространство всей человеческой истории – не простой и механический акт, а очень сложное действие» [10, с. 129].

Метрические свойства исторического пространства – времени также выступают, на наш взгляд, как своеобразный результат наложения и сложения метрики всех его уровней и плоскостей. В конечном счете, это находит свое выражение в том, что в обществе при всем многообразии и относительно самостоятельном функционировании различных форм, видов, и способов человеческой деятельности складывается и устанавливается на тот или иной срок в целом общий единый ритм и темп социального движения, общее, интегральное пространство социальных связей и отношений. Как же складывается и от чего зависит время социального бытия? Оно, на наш взгляд, принципиально не мыслимо вне человеческой деятельности, неотрывно от всего многообразия видов человеческой преобразовательной активности. Конкретные свойства и черты социального времени определяются всей гаммой общественных отношений, динамикой их изменений. Именно качества человеческой деятельности детерминируют специфику социальной организации времени общества в целом и ее особенности на каждом этапе истории. Причем для любого вида деятельности совсем не последнее значение имеет отношение самой действующей личности ко времени, осознание ею его ценности, уникальности, необратимости, его роли как регулятора человеческого поведения и стимулятора активного и осмысленного отношения к действительности. Вместе с тем мы, на основе всего нашего жизненного опыта, данных естествознания, практической деятельности, знаем, что реальное время обычно воспринимается по-разному, оно по-разному связывает и разделяет события и явления, выступает то «наполненным», то «опустошенным». Иначе говоря, временные связи, с которыми непосредственно имеет дело человек, оказываются для него всегда меняющимися, пластичными, подвижными и рассматриваются им как живая канва его собственных действий, поступков, поведения. И хотя задача фиксации, привязки события к строго определенной временной точке или интервалу на шкале календарного времени продолжает оставаться одной из важнейших для всякого социально-исторического исследования, в то же время в современном познании, которое направленно, прежде всего на сам процесс порождения одних событий другими, на возникновение одних ситуаций на базе предшествующих, а не только на констатирование конкретных событий, такое отношение ко времени не может быть ни определяющим, ни единственным.

С другой стороны, время свойственное всем социальным явлениям и процессам, будучи социально организованным и регулируемым требует для адекватного своего постижения и учета по возможности более полного и целостного представления обо всех основных сторонах общественной жизнедеятельности данного периода. Как правило, эти две стороны социально-исторического познания оказываются переплетенными теснейшим образом, и отделить одну от другой практически невозможно, в чем в большинстве случаев и нет особой необходимости. Однако при исследовании конкретной социально-исторической ситуации немалое значение приобретает правильное, т.е. неискаженное, соотношение названных сторон. Иначе, воляно или невольно, происходит смещение акцентов в интересах и внимании исследователя, что может приводить к соответствующей недооценке или переоценке роли событий и их творцов. А следовательно вносится возмущающий эффект в представления о последовательности, направленности и темпах социально-исторических изменений. Наибольшие сложности возникают здесь именно по причине нередкой подмены разноуровневых явлений и процессов. Кроме того, сами люди, упорядочивая и формируя собственной деятельностью социальное время, зачастую относятся к нему как к какой-то исключительно внешне заданной и неизменной системе координат. Тем самым время фактически выводится из социальной жизни, существенно ограничивая и обедняя возможности науки и культуры. Но

все-таки необходимость определять существование событий в последовательном историческом порядке, уточнять их границы (начало и конец), продолжительность, т.е. их развернутость во времени, основные моменты, этапы и направление их развития постепенно заставляет обращать внимание на подвижность и неоднородность временных связей общества, а затем делает их и предметом научного анализа. Кризисные ситуации довольно часто встречаются в историческом процессе, в эволюции социального бытия. Но социальный кризис, даже самый глубокий и продолжительный, не может быть бесконечным. Рано или поздно общество из него выходит. Но происходить это может, конечно, по-разному. Революционный выход (к которому тяготеет, к сожалению, российская история), будучи самым радикальным способом снятия социальных противоречий, приведших к кризисной ситуации оказывается и самым быстродействующим, хотя, как показывают дальнейшие события, не самым оптимальным. Эволюционный выход, несомненно, является более оптимальным и всегда менее болезненным для человеческих взаимоотношений, однако требует терпения, выдержки, кропотливой работы, четкой организации и, в качестве главного условия, согласия всех основных политических сил общества. К сказанному можно добавить, что первый вариант отличается по преимуществу стихийными, неупорядоченными, непоследовательными, порой взаимоисключающими друг друга действиями, а для второго требуются осмысленные, целенаправленные, последовательные и согласованные усилия, предполагающие высокий уровень политической культуры. Возможен, разумеется, и наиболее реален для социального бытия нашей страны сложный симбиоз обоих вариантов, и даже смены одного другим в ходе многомерного живого исторического движения.

Одним из необходимых условий и наиболее чувствительным показателем выхода общества из критической ситуации выступает гармонизация его временных связей. «В первую очередь она выражается, – как считает А.Г. Зарубин, – в постепенном восстановлении естественной последовательности эволюции основных сфер общественной жизни. При этом дискретность исторического процесса уравнивается его непрерывностью, снижается частота бурно протекающих событий, сходят на нет попытки, остановить, или, наоборот, обогнать свое время. Заметно сокращается количество и падает влияние временных инверсий, случаев переворачивания обычного порядка следования социальных явлений» [3, с. 135]. В подобной ситуации выравниваются относительно друг друга темпы осуществления разнородных общественных процессов, т.е. происходит нормализация взаимосвязи и взаимодействия сторон, граней и компонентов общественных отношений. И, конечно, важным аспектом гармонизации социальных временных связей становится такая направленность сочетания времени личности и времени общества, когда возрастает ценность человеческой личности, гуманизируются социальные связи. Онтологическая проблематика, таким образом, все в большей степени входит в контекст социальной философии по мере ее развития и становится эффективным инструментом постановки, исследования и решения ее современных задач. Точнее говоря, социальные аспекты бытия, движения, прогресса, пространства, времени определенно высвечиваются только в философском познании двадцатого века и позволяют по-новому рассматривать многие его ситуации.

Литература

1. *Ахундов М.Д.* Пространство и время в физическом познании. М., 1982.
2. *Блауберг И.В., Юдин Э.Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973.
3. *Зарубин А.Г.* Социальное время и особенности изменения его свойств в периоды общественно-политических кризисов // Вестник Академии, 2000. № 2.
4. *Зарубин А.Г.* Вопросы динамики социального развития (темпорализм истории и современности). Ростов-на-Дону, 1991.
5. *Зборовский Г.Е.* Пространство и время как формы социального бытия. Свердловск, 1974.
6. *Канке В.А.* Проблема реальности социального времени // Философские науки, 1979. № 2.
7. *Качераускас Т.* Феноменология времени и пространства // Вопросы философии, 2005. № 12.
8. *Лой А.Н.* Социально-историческое содержание форм пространства и времени // Пространство и время. Киев, 1984.
9. *Марксистско-ленинская теория исторического процесса.* М., 1983.
10. *Яковлев В.П.* Социальное время. Ростов-на-Дону, 1980.

СИНЕРГЕТИКА – ПАРАДИГМА НЕЛИНЕЙНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ЗНАНИЯ

Неразработанность на уровне фундаментальной науки теории единства человека и природы, а также непроработанность философских оснований позитивного взаимодействия человека и природы приводит к иллюзорному восприятию глобальной экологической проблемы. Осознание на уровне фундаментальной науки причин, масштабов и последствий экологического коллапса может оказаться необходимым стимулом

для формирования новой парадигмы мышления. Определяющим признаком нового, постнеклассического этапа развития науки становится формирующаяся в наши дни эволюционно-синергетическая парадигма. Важнейшей составляющей новой парадигмы стал принцип глобального эволюционизма, то есть признание невозможности существования всех рождаемых во Вселенной структур вне развития, вне общей эволюции. Другой составляющей эволюционно-синергетической парадигмы является представление об универсальности алгоритма развития как проявления самоорганизации в самых разнообразных природных и социальных системах, то есть синергетический подход.

Г. Хакен, один из крестных отцов синергетики и автор самого термина «синергетика» [1], определил ее как науку, которая занимается изучением систем, состоящих из большого числа частей, компонентов или подсистем, сложным образом взаимодействующих между собой. Слово «сложный», при всем обилии его значений, в этом определении может толковаться как «нелинейный». С математической точки зрения в основе линейного подхода лежат теорема единственности (начальные и граничные условия полностью определяют дальнейшее поведение системы, свойства которой не зависят от времени) и принцип суперпозиции, позволяющий рассматривать конечный результат как сумму индивидуальных. Таким образом, можно сформулировать основной линейный принцип – любое воздействие предполагает отклик, причем вполне определенный, и чем сильнее это воздействие, тем этот отклик больше.

Человечеству изначально были даны огромный земной шар, где всем хватает места, и неисчерпаемые ресурсы, которые можно, казалось бы, использовать не задумываясь, что они могут когда-нибудь закончиться. И, кроме того, – Вселенная со стремительной скоростью передачи взаимодействия, однородные и изотропные пространство и время, в которых разворачивались события, подчиненные единым законам. Возникло впечатление, что человек способен полностью описать не только окружающий его сегодня мир, но и прошлое, и будущее этого мира. Соответственно, линейный подход можно охарактеризовать как научную основу индустриального общества. Следствием его стала попытка организовать как производство, так и общество как идеально функционирующую машину. Географическая и промышленная экспансия руководствовались линейными закономерностями, не заботясь о нелинейных эффектах. Однако, по мере развития, как науки, так и промышленности все больше росло осознание роли, которую играют нелинейные явления, характерными чертами которых являются пороговость, насыщение, наличие обратных связей. Воздействие может влиять на систему только тогда, когда оно превосходит величину порогового значения, но, если это превышение чрезмерно, система прекращает на него реагировать, отклик на несколько воздействий уже далеко не всегда кажется суммой откликов на каждое воздействие в отдельности. Пришло понимание, что все реальные системы нелинейны и могут считаться линейными лишь приближенно. Мир нелинейных явлений с его неожиданными связями между структурами и хаосом, между динамикой и статикой потребовал своего осмысления и описания.

Синергетика как наука о самоорганизующихся системах создавалась усилиями естествознания. Но постепенно идеи синергетики становятся одной из методологических основ общественных и гуманитарных наук. Синергетический подход в этих областях начинается с использования ключевых понятий синергетики для описания сложных социально-гуманитарных явлений. Представление об общих закономерностях эволюции сложных систем обуславливает перспективность синергетических идей для обществоведения и гуманитарного знания. Перечень примеров использования представлений синергетики для создания новых гуманитарных, обществоведческих концепций быстро пополняется, поскольку в экономике, политике, истории имеют дело со сложными, необратимо эволюционирующими системами. Самоорганизующиеся физические системы выполняют в синергетике роль прототипа при исследовании социокультурных систем.

Синергетика применима и к анализу процесса самого научного познания. Как отмечено Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмовым: «В настоящее время математические модели нелинейных открытых сред «систем» играют конструктивную роль не только в той области, для понимания которой они были созданы. Они становятся поставщиками новых неожиданных выводов общеметодологического философского характера» [2]. Это особенно важно для очень сложных систем, таких, например, как человеческое общество.

Наука представляет собой совокупность знаний, приведенных в систему, в которой факты и законы связаны между собой определенными соотношениями и взаимно обуславливают друг друга. Она является открытой информационной системой, связанной с внешним миром потоками информации. В физических системах самоорганизация начинается, если энтропия системы убывает. Применение синергетики в информационной формулировке в данном случае наиболее удобно. Система научных структур и понятий в своем единстве является парадигмой. С точки зрения синергетики, парадигма – это своего рода устойчивое состояние текущего равновесия. В условиях нормального экстенсивного развития парадигма разрешает возникающие рассогласования. По мере накопления информации, то есть ухода системы в сторону от равновесия, структура научных знаний должна пройти кинетический фазовый переход. Этот переход – переосмысление основ теории, изменение методологических предпосылок и стиля мышления – называется научной революцией. Коренная трансформация и смена ведущих представлений дают новую картину мира. В результате научной революции старая парадигма целиком или частично замещается новой. Атрибутами фазового перехода являются: отклонения и флуктуации в установившихся понятиях, учащающееся появление «еретических» гипотез, крупномасштабные флуктуации в теоретических интерпретациях, появление согласований и корреляций типа одновременности и независимости одних и тех же открытий в разных местах. Примером последнего может являться появление концепции ноосферы в трудах Леруа,

Тейяра де Шардена [3] и Вернадского [4], а также понятия «пневмосферы» (сферы духа). Развитие науки представляется процессом самоорганизации, проходящим через бифуркации, последовательность устойчивых, все более усложняющихся состояний – парадигм.

Нарушение открытости системы, прекращение притока новой информации приводит к диссипации знаний, схоластике. Замкнутость всего общества приводит к застою и деградации. Примером могут служить Спарта, средневековая Япония, изолированные племена. В настоящее время синергетика показала свою общенаучную значимость. Происходят качественные изменения основы наших знаний, вызванные использованием идейного и понятийного багажа синергетики различными науками. Синергетика вводит новое видение мира и процессов эволюции. Ситуацию можно рассматривать как преддверие перехода на новую парадигму вслед за теорией относительности и квантовой механикой. Вместе с тем, следует помнить Сократа: «Основная ошибка, которой следует остерегаться, – полагать, что мы знаем больше, чем на самом деле» [5]. Л. Де Бройль предупреждал о несостоятельности эйфории по поводу окончательности наших знаний: «Каждый успех нашего познания ставит больше проблем, чем решает...» [6].

Предыдущие пятьдесят лет показали необходимость форсированного перехода к ноосфере. Взрывообразно выросшее в результате научно-технической революции антропогенное давление на природу привело биосферу на грань необратимых изменений. Овладение ядерной энергией поставило вопрос о возможном одномоментном уничтожении жизни на Земле и даже самой планеты. С другой стороны, ускорение эволюции общества обеспечило условия для коллективной работы в планетном масштабе в целях устойчивого развития. Появление компьютеров позволило создать сети для быстрого информационного обмена. Появилась синергетика – мощный инструмент для дальнейшего познания мира в его взаимосвязанности и взаимообусловленности, позволяющий выявить механизмы этой взаимообусловленности. Применение синергетического подхода к изучению процессов в природе, обществе и их взаимодействия позволит наполнить конкретным содержанием провидческие слова Вернадского о причинной связи всех наблюдаемых явлений. Изучение этой причинной связи и выявление роли и места человека в процессах природной самоорганизации является центральной проблемой современной науки. Развитие связано с углублением неравновесности, что приводит к увеличению числа и глубины неустойчивостей, количества бифуркаций. В общем плане именно это и может представлять опасность дальнейшему развитию человечества. Чтобы избежать глобальных угроз необходимо новое, согласованное мышление, скоординированность совместных усилий всего человечества.

Литература

1. *Хакен Г.* Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985.
2. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994.
3. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
4. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
5. *Рассел Бертран* История западной философии. Ростов-на-Дону, 2002.
6. *Бройль Луи де.* Революция в физике. М., 1965.

© 2007 г. *О.В. Ткаченко*

ЧЕСТЬ КАК ЯВЛЕНИЕ СТАБИЛИЗАЦИИ ИНЕРЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ РОЛЕЙ

Человек реализует свое поведение в виде определенных социальных ролей с их ценностями. При этом честь – уникальное онтогенетическое ценностно-смысловое образование, которое образуется при уникальном опыте усвоения социальных ролей. При этом сохраняется курсовая устойчивость в системе ценностей. Честь, имея свой онтогенез, детерминирует причинно-следственные связи поступков через мотивационную модальность, обусловленную собственными представлениями о месте в социально-ролевой картине мира.

В отличие от многих исследователей, мы полагаем, что честь имманентно присуща человеческой культуре любого типа и уровня развития. Говоря о чести, мы подразумеваем, европейское наполнение этого понятия, однако, пожалуй, наиболее яркий пример инерции социальных ролей дает «Хагакура» – кодекс самурая, который гласит, что даже если самураю отрубят голову, он должен сделать еще один шаг и атаковать врага. Вот это социально-биологическая инерция! Под инерцией понимают способность приобретать под действием какой-либо конечной внешней причины определенное конечное ускорение и продолжать реагировать на эту причину даже в том случае, когда ее реальное влияние исчезло. На уровне социокультурных детерминантов речь идет об инерции психики социальных классов и слоев, этнических групп или общества в целом. Здесь инерция тимоса диалектически превращается, как указывает Ольшанский, в одно из главных проявлений тоталитаризма

и авторитаризма, что, на наш взгляд, еще раз доказывает существование тимократических принципов государственного устройства в СССР. Имея две максимы в обществе – личность и коллектив, следует рассмотреть отдельно формирование и функционирование тимических предикатов на личностном уровне и на коллективном. Несомненно, эти два уровня анализа тимических представлений тесно связаны и взаимнообусловлены, однако в данном случае коллективные тимические интенции приобретают неспецифические для личностного тимоса черты и свойства. Так Федоренко Е.Г. следующим образом характеризует честь: «Категория чести выражает личное достоинство человека, осознание им своей человеческой ценности в обществе, а также признание со стороны общества». Что касается субъективной, личностной стороны чести, то она заключается в способности человека оценивать свои поступки и дела, подавлять в себе эгоистические, безнравственные стремления и намерения, осуществление которых в данном обществе расценивалось бы как бесчестье, и в его способности действовать в повседневной жизни в соответствии с принятыми в этом обществе моральными нормами, правилами и требованиями. Все выше отмеченное свидетельствует о том, что личная сторона чести неразрывна с социальной, обуславливается последней и оказывает на нее огромное воздействие. Коллективный тимос имеет в большей степени дело с макросоциальными процессами, влияющими на состояние гражданского общества в целом, Таким образом, гражданская честь в обществе, не есть сумма личной чести, а некая функция. Активная жизненная позиция граждан, массовые выступления «против» и «за» являют собой противоборство различных тимических концептов, как показал Т.Р. Гарр анализируя состояние стабильности и насилия в гражданском обществе. С этих позиций тимос получает множественные количественные и качественные характеристики причин возникновения в обществе тимических противоречий и конфликтов, гражданской борьбы, в том числе и сопровождаемые репрессиями. Его теория относительной депривации (relative deprivation – RD) материализует (в цифровом выражении) идеальные тимические представления.

К основным субъективным детерминантам и закономерностям тимической инерции, согласно Ольшанскому относятся: доминирующая тенденция преодоления фрустрации путем компенсации потерь, стремления любой ценой «сохранить лицо»; тимический эскейпизм, стремление уйти от необходимости признания ошибок и движение вперед по ошибочному пути с упорством, достойного лучшего применения; тимическая инерция, усугубляемая санкциями за совершенную ошибку; инерция, связанная с искаженным восприятием информации: (способность слушать, но не слышать) и т.д. Относительно исследуемых тимических концепций, нас интересуют определение Т.Р. Гарром относительной депривации как «воспринимаемое индивидами расхождение между ценностными экспектациями и ценностными возможностями». Это понятие, сформулированное С.А. Стоуффером и развитое Р.К. Мертоном, полагает, что люди испытывают чувство депривации, главным образом, в тех случаях, когда они находят свое положение неблагоприятным в сравнении с положением других индивидов и групп.

Развивая общую концепцию относительных деприваций, Гарр констатирует, что может существовать разрыв (расхождения) между уровнем потребности в каком-то благе, с одной стороны, и теми условиями, на которые они в состоянии рассчитывать. Это, на наш взгляд, не что иное, как актуализация собственных представлений о чести, точнее о бесчестии (атимии), когда реальность оказывается ниже вектора инерции социальных ролей. Этот разрыв, который по Гарру и составляет сущность относительных деприваций (тимическую ущемленность), и при соответствующих условиях именно нарастание такого рода диссонансов ведет к политическому насилию. Наиболее интересны факты операционализации, используемые различными авторами для эмпирического исследования относительной депривации. По сути, это количественное измерение чести. Честь сквозь призму относительной депривации рассматривается Гарром не только в статическом, но и в динамическом аспекте. Причем, второй из них, вероятно, даже более важен для объяснения тимической эволюции и развития гражданской борьбы. Ученый выдвигает базовое предположение о связи между фрустрацией и агрессией в зависимости прямой пропорциональности. Чем сильнее фрустрация, тем больше величина агрессии, направленной на источник фрустрации. Вероятно, в этом и заключается суть сакраментального марксистского тезиса: «Пролетариату нечего терять кроме своих цепей», и сходную по тимической надрывности относительной депривации фразу политрука Клочкова: «Отступить дальше некуда – позади Москва!». Гарр сознательно оставляет в стороне вопрос о социокультурных истоках тимических представлений. Как указывает Д.В. Ольшанский, инерция тимической интерпретации обладает рядом специфических свойств: содержательной диффузностью, размытостью, «смутностью», спутанностью и противоречивостью, отрывочностью, несистематизированностью, повышенной эмоциональностью, во многом случайностью образующих его компонентов, стихийностью становления и развития под влиянием бытовых представлений и суждений в рамках так называемого «житейского здравого смысла». Гарр вынужден признать, что касательно вопросов гражданской чести, именно групповой аспект идентичности формирует как надежды людей, так и их обиды, даже не смотря на западный примат индивидуализма. В чести как индивидуальном образовании можно выявить аналогии потенциальной и кинетической энергии. *Потенциальная* – ценности, расхождения между ожиданиями и возможностями. *Кинетическая* – дело чести, судебная тяжба, дуэль, суицид. Вопрос о

взаимоотношении этих двух видов энергий в чести – аналогичен вопросу о сосуществовании и взаимоотношениях души и тела (лейбницеvские идеальные часы). Сосуществуя одновременно в сознании индивида, и в то же время, являясь взаимообуславливающими друг друга во времени, они дополняют и влияют друг на друга. С возрастом четкости представлений об исполнении социальной роли (кодекс чести) возрастает четкость представления о ее нарушении. С точки зрения Гарра честь – это напряжение, которое развивается между «надо» и «есть» коллективного ценностного удовлетворения, и которое побуждает людей к насилию. Таким образом, область атимии становится более четкой, пограничное состояние допускает минимум рефракции (размытия границ) чести. Эволюция общества идет по пути увеличения количества и диверсификации социальных ролей.

Как идеальный материальный объект, честь имеет сложную структуру, подвержена энтропийным процессам, имеет косвенно определяемые признаки кинетической и потенциальной энергии, и может быть представлена в виде гироскопа, восстанавливающего статус-кво (положение динамического равновесия) в различных ментальных проекциях (координаты ценностных ориентаций), каковых может быть неисчислимоe множество. Находясь в эпицентре многомерного ценностного пространства, честь проявляется в доминанте погашения отклонения, совокупности раздражителей разной силы и интенсивности, либо одного раздражителя (в состоянии аффекта от вектора стратегического движения личности). Таким образом, честь – механизм стабилизации курсовой устойчивости в системе нравственных координат. В стабильных условиях существует некий средний уровень интенсивности тимических ожиданий. Мы определяем честь как положительно воспринимаемую в обществе (одобряемую обществом) инерцию социально значимых ролей.

Рассмотрим это соотношение в состоянии нормативности. Одобрение / значимость:

Профессии	Отношение общества	О до бр ен ие	Значи м ос ть
Политик, бизнесмен, военный служащий, врач	Тимос		
Дворник	Индифферентность общества		
Могильщик	«Надо же это кому-то делать» ≈ толетантность		
Тунеядец, вор, бандит, асоциальный элемент, бизнесмен до 1985 г. – спекулянт, цеховик, фарцовщик	Атимия Никчемный человек, «ноль»		

В данном случае мы рассматриваем только нормативность. Модальность определяется бытовыми социально-экономическими и культурными факторами.

Однако следует обратить внимание на релятивизм положительной оценки в обществе. История России в XX в. знает немало таких примеров, когда фортуна социальной благосклонности отворачивалась от врачей, нарекая их «шпионами» и «подонками». Таким образом, доминирующей в этой связке оказывается явление инерции социальных ролей, а позитивная оценка обществом отходит на второй план. Проблема чести состоит в апелляции к разным основаниям. Некоторые могут видеть честь врача, милиционера в точном следовании нормативности. «Кодекс чести», таким образом, превращается в должностную инструкцию. Однако никакая должностная инструкция не может покрыть всего спектра взаимоотношений. Поэтому остается некоторое свободное поле для контекстуального формирования личных отношений. Здесь как раз и встает вопрос о доминанте: либо это доминанта социальной роли, либо это некий суррогат и конгломерат социальных отношений и устремлений. В принципе, в обществе не часто встречаются моноцентричные социальные роли. Гораздо чаще встречаются случаи полидоминантности социальных ролей. В целом, в силу своей распространенности, этот тип может восприниматься как основной (базовый).

Исходя из этого, видна значительная тенденциозность чести как явления положительного. А как же тогда назвать инерцию модальности (или нормативности) заключенных? В данном случае модальность и нормативность диаметрально противоположны. Нормативность диктуется пеницитарной системой, модальность – внутригрупповыми социокультурными представлениями, «понятиями». С развитием общества количество социальных ролей увеличилось, и они «истончились» в пучке целостной личности. Истончение роли привело к девальвации ценностей априорных этой социальной роли, происходит интерференция и замещение ценностей, и в системе множественных нравственных

координат (по принципу гироскопа), возникают метаморфозы, которые не могут быть до конца моделируемы.

Литература

1. *Ольшанский Д.В.* Основы политической психологии. 2001.
2. *Дольник В.Р.* Непослушное дитя биосферы. СПб., 2003.
3. *Гарр Т.Р.* Почему люди бунтуют. СПб., 2005.
4. *Экштейн И.* Честь в философии и праве. СПб.
5. *Аристотель.* Собрание сочинений. В 4-х т. М., 1976-1983.
6. *Гоббс Т.* Избранные произведения. В 2-х т. М., 1964.
7. *Макаренко А.С.* О воспитании. М., 1988.
8. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. М., 1957.

Московский государственный университет

27 марта 2007 г.

© 2007 г. *В.А. Храпова*

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ТЕКСТА И ВРЕМЕНИ

В условиях социальной трансформации возрастает потребность в осмыслении фундаментальных онтологических констант, которые, конституируя бытие социума, обеспечивают его самосохранение и развитие. В период переходный к информационному обществу главную роль в организации социальной реальности играют процессы социальной коммуникации, а знаково-символические структуры, фиксируя качественную определенность бытия социума, становятся важнейшим фактором изменения и развития, определяя темпоральную специфику этого бытия. В классической философии господствовал образ времени, положенный в основу естественно-научной картины мира. Такое время – объективный параметр процессуальности – абсолютная математическая категория, одинаковая и для природных, и для социальных процессов. Универсальные его свойства – последовательность, линейность, необратимость. Фундаментальным качеством абсолютного времени является причинность. Это время – абстрактная величина, форма бытия, в которую человек включен как безликое подчиненное существо, лишенное силы мысли, воли, возможности, неумолимый рок, подчеркивающий тщетность человеческих усилий.

Однако в человеческом сознании время предстает как событийный ряд, встраивающийся в темпоральность природных ритмов. Человек воспринимает время как изменение обстоятельств бытия. Настоящее связывается с актуальными реалиями, прошедшее составляет содержание человеческой памяти, будущее гипотетично конструируется как виртуальная реальность в осознании цели, желания, страха, надежды. Время – не простая длительность бытия, это всегда определенная история бытия, картина существования мира. Не случайно каждая цивилизация стремится к созданию своего календаря, определяющего ключевые моменты длительности. По определению Пауля Тиллиха, «время насыщено напряжениями, чревато возможностями, обладает качественным характером и преисполнено смысла» [1, с. 217]. В истории философии существует давняя традиция связывать время с деятельностью сознания. Аристотель писал о двух формах времени – движении материальных объектов и протяженности жизни, существовании. Плотин под временем подразумевал жизнь души. Августин определял время как функцию сознания представлять прошлое, настоящее и будущее. В концепции времени И. Канта представлена идея о его априорности и одновременно раскрывается видение времени как «формы внутреннего чувства», определяющего отношение представлений в нашем внутреннем состоянии. А. Бергсон разработал концепцию времени как неделимой и целостной длительности, предполагающей проникновение прошлого и настоящего, творчество (творение) новых форм, их развитие. В философии Э. Гуссерля человеческое сознание предстает как временная структура. От нее зависит форма переживания, действия и видения мира.

Действительно, все человеческое бытие проникнуто временной организацией. Процесс организации собственного бытия, достижения целей, их перевода из будущего в настоящее предстает как процесс сотворения человеком времени своего бытия. Актуализируя необходимые средства в своем стремлении к конкретному результату, человек создает новый порядок развития определенных компонентов бытия, формирует новые связи. Воплощая в жизнь собственную идею, он создает временной поток, время того процесса, который бы без него не возник. Это время задается выбором пути, реализацией определенной возможности развития. Оно имеет уникальный ритм и собственную длительность. Качественно различным типам бытия соответствуют и качественно различные типы времени. По мнению Н.Н. Трубникова, абсолютного, единого для всех родов бытия времени не существует» [2]. Время всегда относительно и специфично. Любая социальная система (индивид, общество, культура) имеет свой архетип, который определяется первоначальными условиями существования. В течение физического времени в этой системе происходят различные изменения, порождающие собственное время системы. Это время есть выражение

динамики изменений системы, ее сущностная характеристика. Обоснование фундаментальности «нефизического», исторического, экзистенциального времени связано с именем М. Хайдеггера. Поставив в своем труде «Бытие и время» вопрос о смысле бытия, Хайдеггер обнаруживает в качестве этого смысла время. Философ рассматривал бытие и время как взаимодополнительные категории: наше взаимодействие с сущностным в становлении рождает понятие времени, и представление о нем зависит от бытия в целом, включая нас самих. Время – это событие, включающее в себя человеческий смысл. Смысл времени есть то значение, которое мы придаем определенному моменту, независимо от того, сколько он длится и когда происходит. Это значение определяется мерой реализации человеческой сущности, степенью достижения поставленных целей и задач.

Особенностью современной реальности является политемпоральность, т.е. сосуществование времен различных социальных систем. В науке активно разрабатываются многочисленные абстракции времени: этническое время, политическое время, экономическое время, экзистенциальное время. Социальные системы находятся в разных фазах своего возраста, индивидуального системного времени. В процессе социального взаимодействия системы обмениваются темпоральными потоками, оказывая взаимное влияние. Это влияние может приводить к реализации определенных потенциальных возможностей систем, что выражается в изменении характера их поведения не только во времени, но и в пространстве. Социальное время, «действуя на уровне бытия социальных индивидов в его непосредственных связях, в его опосредованных зависимостях, выступает в качестве условия непрерывности, организованности социального процесса» [3, с. 10]. Непрерывность социального времени обусловлена процессами социальной коммуникации.

«Социальная коммуникация – это событие, которое вписывается в объективность физического времени, социальный процесс, имеющий начало и конец, характеризующийся определенной длительностью. Вместе с тем, это сознательно организуемое взаимодействие, которое направлено на построение совместного бытия, создание новой его формы. Организующий коммуникативное пространство текст – это новая информация, установление нового смысла бытия, опыт, проделанный над реальностью, знак опыта, событие, разрывающее связь значений и знаков. Это точка пересечения и полного преобразования элементов культуры, которые, включаясь в замысел текста, приобретают как бы трансцендентное существование... вневременной характер» [4, с. 21].

Текст – это многозначный образ, основанный на параллелизме знаково-предметного ряда и глубинного смысла, который порождает эмоционально и семантически воспринимаемое напряжение. Как семантический парадокс текст задает установку на реорганизацию компонентов сознания. Реорганизацией сознания управляет доминантная идея – смысл, рождаемый в результате осмысления текста в определенной ситуации бытия. Смысл формируется под действием подсознательных установок, интуиции, свободной движения ума. Семантическое напряжение разряжается в неисчерпаемости человеческой души. Понимание в своем пределе стремится к бесконечности. Однако творческое мышление происходит не путем случайного перебора вариантов, а посредством выбора главного, с целью организации целого. Вокруг этого ключевого звена и происходит самоорганизация компонентов сознания: «Действие полной речи состоит в том, что она упорядочивает случайности прошлого, давая им смысл грядущей неизбежности, предстоящей в том виде, в котором конституирует ее та толика свободы, посредством которой субъект полагает ее в настоящем» [5, с. 26]. Мы всегда говорим о том, что было, лишь ввиду того, что будет: «В языке я идентифицирую себя. ...В моей истории реализуется не прошедшее время, выражающее то, что было, ибо его уже нет и даже не перфект, выражающий присутствие того, что было, в том, что я есть сейчас, а, скорее, предшествующее будущее, то, чем я теперь становлюсь» [5, с. 26]. Через выбор одной из «потенций прошлого», будущее наполняется конкретным и особенным. После этого выбора рождается информация. Таким образом, настоящее – это перевод многовариантного будущего в одновариантное прошлое. В этом принципиальное отличие от детерминизма, согласно которому будущее – это лишь реализация начальных условий, обнаружение информации о них» [6, с. 70-75].

В реальном времени настоящего нет, ибо момент перехода от прошлого к будущему неуловим и неопределим для сознания, погруженного в поток времени. Настоящее существует лишь там, где останавливается поток времени с его течением от прошедшего к будущему, где вступает в свои права Вечное. Единственный момент времени, когда человек оказывается в настоящем – это момент его взаимодействия с текстом. Текст формирует собственную длительность, которая имеет специфическую структуру темпоральности. Время текста – это актуальное настоящее, которое содержит в себе всю действительность времени – настоящего, прошедшего и будущего. Момент осмысления, время текста, проходит через человека, в сознании которого сосуществуют память, обстоятельства настоящего момента и цель как прообраз будущего. Важной особенностью сознания является то, что, осознавая объективность времени, оно не «привязано» к внешнему миру, «длится» по имманентным законам, которые «позволяют» инверсию прошлого, будущего и настоящего, допускают отсутствие вектора времени, одновременность всех его характеристик, наконец, вневременность. Осмысление текста – актуальная бесконечность сознания. В этой бесконечности в сложной эволюционной структуре наличествуют, присутствуют на равных правах с настоящим будущее и прошлое. Момент «сейчас», в котором сосуществуют устойчивые праформы «прошлого», апробируются потенциальные пред-формы «будущего», предстает как Абсолютное время, Истина времени, момент Вечности. При таком подходе Вечность уже не абстрактная метафизическая

категория, а действительная реальность нашей жизни, доступная нам в актах коммуникации. Вопрос состоит в том, насколько мы способны активизировать ее в нашем сознании и реализовать в деятельности. Человек может воспринимать «здесь и сейчас» как безразмерную точку, в которой прошлого уже нет, а будущего еще нет, есть только момент наличного бытия конечных вещей. Но акт коммуникации может стать и началом «пробуждения» личностного «я», его выхода за пределы наличной действительности в область непосредственного восприятия себя и Мира в единстве и взаимозависимости. Это происходит в состояниях религиозного экстаза, мистического опыта, эстетического восприятия, озарения. Сознание Вечности – это восстановление в своем собственном сознании связи с Абсолютом, восприятие всего потенциала возможностей, результатом чего становится изменение глубинных оснований видения и понимания Мира. «Когда у нас бывают такого рода переживания, то нам кажется, что мы встретились с измерениями реальности, относящимися к высшему порядку. В этом состоянии космического единства мы ощущаем обладание прямым, непосредственным и немедленным доступом к знанию и мудрости вселенской значимости. Это обычно не означает конкретной информации с техническими деталями, которую можно применить на практике, а скорее включает в себя сложные прозрения в природу существования. Они, как правило, сопровождаются чувством убежденности в том, что это знание в конечном итоге более уместно и «реально», чем способность восприятия и убеждения, присущая нам в повседневной жизни» [7, с. 51]. Находясь в состоянии венаходимости по отношению ко всем конечным обстоятельствам наличного бытия, человек перестает ощущать себя беспомощным существом в водовороте обстоятельств. Внешние факторы не оказывают более решающего влияния на его жизнь, становятся второстепенными. Самое главное в моменте «сейчас» – его неделимость, в силу которой он может служить границей между прошедшим и будущим, а граница, или предел, как мы знаем, есть начало формы, позволяющее любой реальности – в том числе и времени – получить определенность. Этот момент является началом будущего и концом прошлого, тем самым, обеспечивая непрерывность времени. Текст – это темпоральная трещина, в которой свернута вероятностная история человечества. Самой истории как потока нет. История – поле бесчисленных ассоциаций и питательная среда для мысли. Человек своей энергией рождает этот поток. Всякий раз, когда выстраивается последовательность событий и состояний, устанавливается порядок, история создается заново. История возникает в действиях как событие, свобода, разрывающая последовательность сложившейся длительности. Тайна истории уходит в тайну личности. «Будучи событием, текст принадлежит истории, служит одной из ее составляющих. История объемлет его – но и он вбирает в себя историю; он изготовлен из материалов, предоставленных историей, и несет в себе способность ее изменять; он продукт, но продукт продуцирующий» [8, с. 21].

В связи с вышеизложенным, время предстает не как способ осуществления причинной связи и гарантия мимолетности сущего, а как единственное условие способности человека осуществлять выбор, быть средством воплощения собственных ценностей и способом бытия определенных начал. В процессе социальной коммуникации человек способен управлять событиями, влиять на ход социального развития. Созданный им темпоральный поток может стать элементом организации жизни. Время, по мнению Хайдеггера, «выступает благодаря производящему поставлению». Способом создания времени является текст.

Литература

1. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995.
2. *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987
3. *Кемеров В.Е.* Концепция радикальной социальности // Вопросы философии. 1999. № 7.
4. *Зюмтор П.* Опыт построения средневековой поэтики. СПб., 2003.
5. *Лакан Ж.* Функции и поле речи и языка в психоанализе. М. 1995.
6. *Крымский С.Б.* Культурные архетипы, или Знание до познания // Природа. 1991. № 11.
7. *Гроф С.* Холотропное сознание М., 1996.
8. *Розенцток Хюсси, Ойген.* Бог заставляет нас говорить. М., 1998.