

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Северо-Кавказский федеральный университет»

*На правах рукописи*

Ходорко Анна Викторовна

**Российские мировоззренческие традиции в  
современных условиях изменения  
общественного сознания**

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор социологических наук,  
профессор Шульга М.М.

Ставрополь - 2017

## Оглавление

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава 1. Теоретико-методологические основания исследования мировоззренческих традиций в их взаимосвязи с общественным сознанием</b> .....	17
1.1. Социально-философская специфика мировоззренческих традиций.....	17
1.2. Язык и менталитет как способы существования общественного сознания в социально-историческом времени.....	44
1.3. Роль мировоззренческих традиций в обеспечении преемственности общественного сознания.....	68
<b>Глава 2. Российские мировоззренческие традиции в контексте глобальной проблемы трансформации общественного сознания</b> .....	88
2.1. Современные процессы модификации общественного сознания.....	88
2.2. Сохранение мировоззренческих традиций как фактор обеспечения преемственного развития российской государственности.....	108
2.3. Российские мировоззренческие традиции в глобализирующемся обществе.....	132
<b>Заключение</b> .....	153
<b>Список литературы</b> .....	158

## Введение

**Актуальность темы исследования.** В современных условиях экспоненциального роста глобализационных процессов, вызывающего значительные трансформации общественного сознания, вопросы, связанные с уточнением сущностных оснований этого сознания и уяснением механизмов его изменений в социально-историческом времени являются высокоактуальными. По мере их философского осмысления становится ясным, что феномен общественного сознания конкретен, поскольку относится к определенной совокупности личностей, объединенных общностью языка, менталитета, традиций, культуры, экономической и государственной жизни. Попытки формирования единого общечеловеческого сознания посредством распространения международного языка, внедрения массовой культуры, стандартов экономической и политической деятельности не увенчиваются ожидаемым от них успехом в связи с тем, что этому препятствуют особенные, свойственные конкретно-определенным этносам и метаэтносам менталитеты, традиции и культуры. Как следствие – нарастание в мире процессов локализации обществ, противоположных процессам их универсализации, что выражается социально-философским понятием глокализации. Стремление к построению однополярного мира приводит к усилению экономического кризиса, международной напряженности, конфликтам и войнам, и это объективно свидетельствует о нежизнеспособности такой социальной модели и о необходимости многополярного мироустройства, предполагающего различие мировоззренческих и социокультурных оснований общественной жизнедеятельности народов, различие солидаризированное, скрепленное признаваемыми всеми общечеловеческими ценностями, целями и смыслами существования.

Поиск же универсальных смысложизненных ориентиров для мирового общежития эффективен тогда, когда в нем руководствуются не идеологическими социально-утопическими теоретическими когнитивными схемами, а эмпирическим обобщением конкретных особенностей, свойственных субъектам общественно-исторического развития, в формировании которых значительную роль играет преемственность, или традиционность неотъемлемых от них общественных сознаний. Приобретая целостность и относительную стабильность посредством языка и менталитета как способов собственного существования в социально-историческом времени, используя традиции в качестве механизма трансляции своих элементов от одного поколения к другому, конкретное общественное сознание обуславливает субъектность того или иного этноса (метаэтноса), позволяет ему стать сознательным участником всемирной истории, мировоззренческий и социокультурный опыт которого уникален, поскольку обобщает результаты деятельности неисчислимого количества творческих личностей прошлого и настоящего. Изучение специфики такого опыта приводит к установлению не только различий в общественных сознаниях, но и общих для них черт, что позволяет, конкретизируя особенное, выйти на общие представления о приемлемых для всего человечества ценностях, целях и смыслах жизнедеятельности.

Исследование характерных черт, механизмов формирования и диалектического развития российских мировоззренческих традиций, уяснение их связи с отечественным общественным сознанием является частью этой большой научной работы, необходимой не только для решения проблемы самоопределения российского метаэтноса в современном глобализирующемся обществе, но и для детальной концептуализации модели многополярного мира как единственно приемлемой сегодня цели социального развития.

**Степень научной разработанности проблемы.** Исследование особенностей российских мировоззренческих традиций, причин и следствий их трансформации, особенно усилившейся в результате воздействия

глобализационных процессов, потребовало обращения как к классической, так и к современной научной литературе – и отечественной, и зарубежной.

Для решения проблем, связанных с всесторонним осмыслением российских мировоззренческих традиций как развивающегося во времени преемственного феномена, тесно связанного с общественным сознанием, необходимым было обращение к трудам классиков отечественной философии, таких как: Бердяев Н.А., Булгаков С.Н., Вернадский В.И., Гумилев Л.Н., Достоевский Ф.М., Зеньковский В.В., Ильин И.А., Карсавин Л.П., Леонтьев К.Н., Лопатин Л.М., Лосев А.Ф., Лосский В.Н., Мамардашвили М.К., Несмелов В.И., Радлов Э.Л., Розанов В.В., Соловьев В.С., Сорокин П.А., Трубецкой Е.Н., Ухтомский А.А., Федотов Г.П., Флоренский П.А., Франк С.Л., Чхеидзе К.А.

Пониманию особенностей российских мировоззренческих традиций, их различия и сходства с мировоззренческими традициями других народов способствовало рассмотрение зарубежных исследований, как классических авторов (Барт К., Бенуа де А., Бергсон А., Гегель Г., Гердер И., Гуссерль Э., Кант И., Ортега-и-Гассет Х., Паскаль Б., Рассел Б., Уорд Л., Уорф Б., Фихте И., Фромм Э., Шарден де П.Т., Шеллинг Ф., Штейнер, Р.), так и современных (Апель К.-О., Боуз Д., Даллмайр Ф., Куртц П., Латур Б., Рорти Р., Форнет-Бетанкур Р., Бринкман К., Купер Дж., Портер Дж., Тейлор Ч.).

Для историко-философского анализа проблематики, связанной с темой исследования и отраженной в отечественной и зарубежной классической философской мысли, привлекались публикации Громова М.Н., Гулыги А.В., Маслина М.А., Мотрошиловой Н.В., Нижникова С.А., Руткевича А.М., Сатыбалдиновой К.М., Селезнева Ю.И., Сербиненко В.В., Шамшурина В.И., Шохина В.К.

Достижение цели работы потребовало обращения к исследованию специфики российского общественного сознания, и этому способствовало изучение научных трудов Аверинцева С.С., Бибихина В.В., Висленко А.Л., Емельянова С.А., Ивановой С.Ю., Микешиной Л.А., Ойзермана Т.И., Панитковой Э.Ю., Романенко Р.А., Султанова А.Х.

Существенное влияние на ход проведенного исследования оказали труды мыслителей, занимающихся разработкой проблематики, связанной с традициями и их влиянием на социокультурную жизнь, среди которых следует отметить Белова В.Н., Возчикова В.А., Кирабаева Н.С., Нагапетяна К.Ж., Поруса В.Н., Степина В.С., Стомбу А.В., Толстых В.И., Францеву Н.А.

Осмыслению специфики русского национального характера и российского менталитета способствовали работы Булычева Ю.Ю., Визгина В.П., Владимирова В.В., Гранина Ю.Д., Дубова И.Г., Душкова Б.А., Морзавченкова Г.А., Олейникова Ю.В., Орловой И.Б., Перцева А.В., Ракитова А.И.

С целью обоснования метафизического характера исторических и современных философско-мировоззренческих концепций эффективным явилось обращение к научным трудам Балагушкина Е.Г., Васильева С.Ф., Глазкова А.П., Кагарлицкого Б.Ю., Колкуновой К.А., Лагунова А.А., Хоружего С.С., прот. Шмемана А.

При анализе изменений российских мировоззренческих традиций под воздействием глобализационных процессов и уяснении их места и роли в современном мире были использованы работы Зиновьева А.А., Картунова С.В., Леопа А.В., Момджян К.Х., Панарина А.С., Платонова Ю.П., Семушкина А.В., Сиразетдиновой М.Ф., Соколовой Р.И., Спиридоновой В.И.

В процессе определения перспектив развития российских мировоззренческих традиций и отечественного общественного сознания привлекались исследования Гранова В.Д., Гусейнова А.А., Кара-Мурза А.А., Красикова В.И., Моисеева Н.Н., Наумовой Т.В., Семенова В.С., Федотовой В.Г.

Однако, несмотря на широкую представленность в классической и современной научной литературе трудов, связанных с изучением различных аспектов российских традиций, в том числе мировоззренческих, и с многоплановым рассмотрением феномена общественного сознания, сегодня являются востребованными специальные работы, непосредственно относящиеся к исследованию российских мировоззренческих традиций в условиях изменений

общественного сознания, проходящих под влиянием современных глобализационных процессов.

**Методологическая и теоретическая основа диссертации.** С целью обоснования представления о целостности феномена российских мировоззренческих традиций был использован диалектический подход, в соответствии с которым вещи, явления, процессы рассматриваются в их развитии, основанном на преемственности изменяющихся в социально-историческом времени состояний. Эти традиции, находящиеся в непосредственной зависимости от общественного сознания и, в свою очередь, влияющие на него, полагались включенными в цепь взаимоперехода традиций в новации (и наоборот) и так же, как и общественное сознание мыслились в единстве многообразия составляющих их элементов – феноменами, подверженными динамике, но, вместе с тем, сохраняющими относительную стабильность и преемственность своих состояний. В качестве механизмов развития мировоззренческих традиций и общественного сознания понимались противоречия, возникающие вследствие формирования новых элементов, обусловленного или внешними воздействиями, или внутренними трансформациями прежних элементов по причине их принципиального несовершенства.

Для доказательства единства российских мировоззренческих традиций как субъективно-объективного феномена применялся тесно связанный с диалектической методологией системный подход, в соответствии с которым между отдельными традициями устанавливались взаимосвязи, свойственные органическим системам. Для обоснования открытости и саморегуляции системы российских мировоззренческих традиций использовались концепты социальной синергетики.

При исследовании современных глобализационных процессов проводился компаративистский анализ формационного (линейно-прогрессистского) и цивилизационного философско-исторических подходов, в результате которого была установлена необходимость совмещения данных методологических подходов по принципу взаимной дополнительности, что позволит преодолеть

антиномию универсального и уникального в социокультурной жизнедеятельности.

В диссертации при формулировке общих выводов, относящихся к частным фактам развития российского общества, применялись метод эмпирического обобщения и принцип совпадения исторического и логического. На различных этапах работы использовались такие общенаучные методы как дедукция и индукция, анализ и синтез, идеализация, формализация, абстрагирование, сравнение и др.

Теоретическую базу исследования представили как классические, так и современные труды зарубежных и отечественных авторов, относящиеся к заявленной в диссертации проблематике, а также словарный материал, информация из Интернет-источников, социологические данные.

**Объект исследования** – совокупность российских мировоззренческих традиций как диалектически развивающийся социокультурный феномен.

**Предмет исследования** – процессы взаимовлияния изменяющегося под воздействием современной глобализации общественного сознания и российских мировоззренческих традиций.

**Цель** – установление взаимосвязи российских мировоззренческих традиций и отечественного общественного сознания, раскрытие специфики этих традиций и уяснение их роли в современном глобализирующемся обществе.

В соответствии с поставленной целью в диссертационной работе решаются следующие основные **задачи**:

– интерпретировать в социально-философском аспекте понятие мировоззренческих традиций;

– представить конкретные знаково-символическую языковую систему и менталитет в качестве способов существования общественного сознания в социально-историческом времени;

– обосновать значимость мировоззренческих традиций для обеспечения преемственности и устойчивости общественного сознания;



– рассмотреть характерные особенности процессов модификации российского общественного сознания в условиях современной глобализации;

– аргументировать необходимость сохранения российских мировоззренческих традиций в качестве фактора преемственного развития отечественной государственности;

– определить возможности влияния российских мировоззренческих традиций на глобализирующееся общество.

**Научная новизна результатов исследования** состоит в следующем:

– представлена авторская интерпретация понятия «мировоззренческие традиции», включающего в себя закрепленные в конкретно-историческом общественном сознании и транслирующиеся во времени обобщенно-личностные представления, придающие смысл человеческому существованию – о происхождении и сущностных основаниях мира и человека, о целях жизнедеятельности и приемлемых для их достижения ценностях;

– аргументирована возможность понимания языка и менталитета, опосредуемых конкретно-определенной социокультурной спецификой общественных образований, в качестве способов существования и воспроизводства общественного сознания, позволяющих осуществлять вербально-смысловое оформление и передачу от поколения к поколению его компонентов, детерминирующих и преемственность деятельности;

– обоснована необходимость сохранения мировоззренческих традиций, выполняющих функцию механизма обеспечения преемственности общественного сознания посредством трансляции в социально-историческом времени аксиологических, семантических и телеологических представлений, обуславливающих этническую (метаэтническую) целостность и возможность реализации самоидентификационных процессов;

– выявлен тренд современных процессов модификации общественного сознания, выражающийся в перенесении мировоззренческого акцента со стремления к общему благу на реализацию благодати всеобщего потребления, опосредуемого экономической жизнью, в результате чего общественное сознание

теряет способность трансцендирования от относительной повседневности к абсолютным смыслам социального бытия;

– показана обусловленность процессов формирования и преемственного развития российской государственности устойчивыми мировоззренческими концептами, фиксируемыми в конкретно-исторической идеологии и при посредстве традиций сохраняющимися в общественном сознании;

– определены возможности влияния на современное глобализирующееся общество российских мировоззренческих традиций, диалектическое развитие которых способствует сочетанию в отечественном общественном сознании социалистического принципа внешнего справедливого переустройства жизни и метафизического принципа внутреннего совершенствования личности, обусловливаемого ее интенцией к нравственным абсолютам.

На защиту выносятся следующие **основные тезисы**:

1. К мировоззренческим традициям следует относить те передающиеся от поколения к поколению элементы социального и культурного наследия, которые непосредственно относятся к формированию представлений личности о: а) происхождении мира и человека; б) их сущностных основаниях; в) экзистенциальных целях, собственных и общественных; г) приемлемых для исполнения своего осмысленного жизненного предназначения ценностях. Все четыре обозначенные позиции непосредственно относятся к личностному сознанию, которое, между тем, никогда не формируется в индивидуалистической изоляции, а предполагает усвоение и интерпретацию коллективных представлений, проводящиеся посредством как самостоятельной творческой работы личности по осмыслению традиционного, передающегося от поколения к поколению социокультурного материала, так и бессознательного для нее воздействия устойчивых в конкретных общностях стереотипов мысли и действия, фиксирующихся в общественном менталитете. Потому взаимосвязь общественного сознания и мировоззренческих традиций, закрепляющихся в нем, очевидна, как ясно и то, что мировоззренческие традиции всегда конкретны, т.е. непременно относятся к определенному существующему в социально-

историческом времени обществу (что не исключает сходства многих мировоззренческих традиций у разных народов, поскольку формирует их – хотя и анонимно, посредством развития общественного сознания – в конечном итоге, человек, личность, сущностные характеристики которого неизменны в пространстве и времени).

2. Язык и менталитет правомерно рассматривать в качестве основных способов существования общественного сознания в социально-историческом времени. Общественное сознание всегда конкретно, оно объективируется в качестве результирующей когнитивной деятельности определенной целокупности личностей, объединенных культурным наследием, языком, менталитетом, временем и пространством. При этом субъекты, попадающие в сферу его влияния, не теряют творческих возможностей, продолжая собственными или совместными усилиями общественно-когнитивный процесс и ориентируя его в том или ином направлении, модифицируя и осуществляя дальнейшую передачу культурной информации следующим поколениям мыслящих субъектов, используя при этом определенный язык и опираясь на относительно стабильный в социально-историческом времени менталитет. Между человеческими мыслями, словами и делами существует реальная взаимосвязь. Если рассматривать менталитет не только как образ и способ мышления, но и как образ и способ действия – «мыследействия» (а такое соединение правомерно, поскольку ментальные стереотипы воспринимаются бессознательно, они не предполагают критического дискурсивного размышления, но порождают как бы спонтанные, неосознанные действия личности), то в триаде мысль-слово-дело этим понятием будут охвачены крайние термины, центральный же, «слово», включается в понятие языка, являющегося важнейшим механизмом социального, культурного, коммуникативного конструирования, а также этногенеза – без вербального знаково-символического, понятного для всех оформления мыслей, проектирования совместных действий невозможны ни общность индивидов, ни их культурное творчество, которое всегда социально опосредовано.

3. Преемственность общественного сознания является важным условием существования этнических (метаэтнических) организмов, позволяя им сохранять свою целостность в процессе социально-исторического развития, невозможную без обеспечиваемой традициями трансляции от поколения к поколению аксиологических, семантических и телеологических мировоззренческих элементов. Именно эта преемственность делает общественные образования субъектами мировой истории, обуславливая их историчность. Преемственность в общественном сознании обеспечивает связь эпох, более того, историческое прошлое может выступать в качестве реального фактора становления и развития социальной системы только потому, что такая преемственность существует. Динамичная система мировоззренческих традиций необходима, таким образом, для устойчивого развития общественного сознания – в качестве механизма обеспечения его преемственности, и при стагнации, деградации и исчезновении такого механизма общественное сознание как субъективно-объективный феномен уходит с социально-исторической сцены, а значит, уходит и его носитель, субъект мировых общественных отношений. Результативность подобного негативного сценария резко снижается при сохранении способов существования общественного сознания – языка и менталитета – посредством усвоения и диалектического совершенствования мировоззренческих традиций.

4. В современных обществах идеологический акцент переносится с абсолютного Блага, по-разному понимавшегося, однако присутствовавшего во всех мировоззренческих традициях, на благодать всеобщего потребления, опосредуемую экономической жизнью. Именно на этом основаны не только либертарианские социальные утопии, но и вполне еще действенные сегодня утопии социалистические, в которых именно экономика полагается в качестве базиса общественной жизни, от которого прямо зависит и «надстройка», духовная деятельность человека. Этим последний подчиняется экономической среде, причем совершенно игнорируется тот факт, что экономика как способ хозяйствования человека вполне логично может быть поставлена в зависимость от его способов мышления и действия, от традиций, мировоззрения,

представлений о должном и пр. Общий тренд современности направлен на изменение общественного сознания в сторону доминирования в нем относительного, «горизонтального» аспекта постижения социального бытия, и новейшая российская история свидетельствует о том, что, претерпев значительные трансформации под влиянием как коммунистической, так и либертарианской идеологий, отечественное общественное сознание, подобно европейскому, и шире – евро-атлантическому, и даже общечеловеческому, продолжает модифицироваться в этом заданном ему тренде. При этом происходит разрушение общественного менталитета, сформировавшегося в социально-историческом процессе вследствие функционирования механизма традиций. Больше того, утрачиваются возможности становления и развития общечеловеческих представлений о должном состоянии социального бытия, которые могут формироваться только эволюционным путем, в результате постепенного признания за определенными нормами мировоззрения и нравственного поведения всеобщего характера. Возвыситься же до степени всеобщности общественное сознание может, вернувшись к абсолютному, «вертикальному» аспекту постижения бытия, при котором только и возможна универсализация мировоззренческих представлений, широко различающихся в «горизонтальной» плоскости преходящих мнений, а также использовав тот потенциал, который заложен трудами многих поколений в системах мировоззренческих традиций.

5. Стабильность существования всякой государственности всегда обуславливается определенными мировоззренческими концептами, фиксируемыми в конкретно-исторической идеологии и при посредстве традиций сохраняющимися в общественном сознании. Такая устойчивая связь между государственностью и общественным сознанием, опосредованная мировоззренческими концептами, идеологией и традициями необходима, поскольку только народ, обладающий органической целостностью, основанной на единстве общественного сознания, способен создавать и воссоздавать государственность как институционально-функциональное выражение

собственного суверенитета. Сегодняшний переход к многополярной модели мироустройства сопровождается конфликтами в политической плоскости, и это связано с тем, что государства как важнейшие субъекты современной политики являются не только охранителями общественных сознаний опекаемых их институтами народов, но и распространителями важнейших концептов этих сознаний. Различие же этих концептов является одним из конфликтогенных факторов мировой политики: государства, защищающие и утверждающие в мировом пространстве мировоззренческие особенности своих граждан, поневоле инициируют политические конфликты, ведь отрыв от идеологических оснований общественного сознания губелен для государственных институтов. Но политическая воля может стать и важнейшим средством нормализации мировых отношений, ведь государственным институтам вполне по силам воздействие на общественное сознание своих граждан, нивелирующее в нем концепт собственной исключительности, к тому же, только в компетенции политической воли находится проведение международных диалогов по поводу приемлемых для всех условий мирного сосуществования.

6. Общечеловеческое сознание многоаспектно, оно включает в себя множество различных и вполне самостоятельных элементов – конкретных общественных сознаний, каждое из которых при соответствующих условиях способно изменить вектор направленности развития всего человечества, и одним из общественных сознаний, обладающих высоким потенциалом для когнитивных изменений мирового масштаба, является российское, сохраняющее и совершенствующее традиционно-мировоззренческие представления, привносящие в общечеловеческую культуру новые значения и смыслы. Потому российский народ (как и другие) имеет свое особое служение, обуславливаемое как спецификой его «характера» (внутренними факторами – общественным сознанием, менталитетом, языком), или субъективной заданностью, так и социально-историческими условиями (внешними факторами и социокультурными особенностями), – объективной данностью. Причем и данность, и заданность диалектически связаны между собой, взаимообуславливают друг друга.

Проявленность этой «диалектической симфонии» в истории России позволила Ф.М. Достоевскому сформулировать идею «русского социализма», основанную на том, что российский народ в силах разрешить извечную проблему превращения «камней в хлебы», сочетая социалистический принцип внешнего справедливого переустройства общественной жизни с метафизическим принципом внутреннего совершенствования личности, обусловливаемого ее интенцией к нравственным абсолютам.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Полученные в ходе проведенного исследования результаты способствуют приращению социально-философского знания в области теоретического осмысления проблем, связанных с выявлением особенностей российских мировоззренческих традиций, обусловливаемых процессами их генезиса, воспроизводства и трансформаций в социально-историческом времени; с нахождением устойчивых диалектических связей между мировоззренческими традициями и общественным сознанием; с уяснением места и роли специфических отечественных мировоззренческих традиций в современном глобализирующемся обществе.

Выводы и рекомендации, сформулированные в диссертации, могут использоваться при реализации практических мероприятий, направленных на сохранение российских мировоззренческих традиций, менталитета и языка с целью обеспечения преемственного развития отечественного общественного сознания, способствующего укреплению государственности, росту гражданственности и патриотизма современных россиян.

Возможно применение отдельных элементов данного исследования в учебном процессе образовательных организаций, в частности, они могут использоваться при составлении курсов таких дисциплин как «Социальная философия», «Философия», «Политология», «Культурология», а также элективных и факультативных курсов.

**Соответствие диссертации паспорту научной специальности.** Отраженные в диссертации научные положения соответствуют области исследования специальности 09.00.11 – Социальная философия в таких ее

пунктах как: 9. Проблемы современной философии сознания в их социально-философской трактовке. Феномен «свободы воли», роль сознания в праксеологическом отношении человека к миру. Сознательное, бессознательное и подсознательное в деятельности людей; 12. Социально-философский анализ культуры как взаимосотнесенных символических программ мышления, чувствования и поведения людей; 24. Источники и механизмы социокультурного изменения; 32. Человек и общество. Понятие и типы человеческой личности; 33. Глобальные проблемы современной цивилизации; 34. Исторические судьбы России, перспективы ее развития в XXI веке.

**Апробация работы.** Основные положения диссертации отражены в 11 публикациях общим объемом 3,7 п.л., в том числе в четырех работах, опубликованных в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

Диссертация была обсуждена на заседании кафедры социологии Северо-Кавказского федерального университета. Основные результаты исследования докладывались на межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные проблемы российской государственности» (Ставрополь, ноябрь 2013 г.); на II и III Международных симпозиумах «Инновации в современной науке» (Таганрог, 27 ноября 2013 г., 26 февраля 2014 г.); на международных научно-практических конференциях «Социальные, гуманитарно-экономические и юридические науки: современные тренды в изменяющемся мире» (Ставрополь, 24 апреля 2014 г., 23 апреля 2015 г.); на V ежегодной научно-практической конференции Северо-Кавказского федерального университета «Университетская наука – региону» (Ставрополь, 03 – 14 апреля 2017 г.).

**Объем и структура работы.** Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения и списка литературы, содержащего 169 наименований. Общий объем диссертации – 171 страница.



## **Глава 1. Теоретико-методологические основания исследования мировоззренческих традиций в их взаимосвязи с общественным сознанием**

### **1.1. Социально-философская специфика мировоззренческих традиций**

В современной социально-философской литературе проблеме влияния традиций на общественную жизнедеятельность уделяется немало места, что связано, на наш взгляд, с той растущей значимостью новационных процессов, которая ярко выделила противоположенность прежнего и нового, заставляя ученых осмысливать взаимоотношения традиционного и новационного в социуме. Раньше эта проблема не занимала столько внимания научного сообщества, поскольку общество было имплицитно традиционным, и отдельно изучать традиции, вплетенные в жизнь людей, не было такой необходимости, как сегодня. Интересно, что в изданной в наше время печатной версии дореволюционного (1907 г.) «Малого Энциклопедического Словаря Брокгауза – Ефрона» рассмотрены только два значения слова «традиция», не имеющие никакого отношения к упомянутой социально-философской проблеме: богословское (при этом словарь отсылает к статье «Предание священное») и юридическое («передача права собственности»<sup>1</sup>). Электронная версия словаря Словаря Брокгауза – Ефрона затрагивает только юридическое значение слова: «...установление фактического господства над вещами со стороны их прежнего владельца в пользу нового, приобретающего их в собственность или владение»<sup>2</sup> и т.д. Между тем, в «Советском энциклопедическом словаре» (СЭС), первое издание которого датируется 1979 г., указанных двух дореволюционных значений слова «традиция» нет вовсе, зато присутствует новое, третье, и уже прямо

---

<sup>1</sup> Брокгауз, Ф.А.; Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Современная версия / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – М.: Эксмо, 2003. – С. 578.

<sup>2</sup> См.: [http://slovo.yaxy.ru/dic\\_br\\_and\\_ef/18.html#ТОС\\_id3460772](http://slovo.yaxy.ru/dic_br_and_ef/18.html#ТОС_id3460772).

относящееся к означенной социально-философской проблеме: традиция – это «элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определ. об-вах, классах и социальных группах в течение длит. времени»<sup>1</sup>. Традициями могут быть различные общественные установления, поведенческие нормы, ценности, обычаи, обряды, и даже идеи. «Новый иллюстрированный энциклопедический словарь», изданный уже в нашем веке, слово в слово, хотя и с некоторыми сокращениями (опущены сентенции о том, что традиции наиболее распространены в религии, а также о том, что традиции могут быть как реакционными, служащими сохранению «отживших» общественных и культурных форм, так и прогрессивными, соответственно, способствующими развитию творческих начал в общественных отношениях и культуре) повторяет статью из СЭС, не упоминая о специальных богословских и юридических значениях понятия традиции<sup>2</sup>.

Такое быстрое, происшедшее в течение нескольких десятилетий, изменение значения слова, переносящее акцент со специфических смыслов (богословских, юридических, экономических) на общие, относящиеся к сфере всей человеческой жизнедеятельности, не может не вызвать исследовательского интереса. Как представляется, эту метаморфозу можно объяснить, прежде всего, ускорением социально-исторического времени. В традиционных обществах не было никакого смысла в специальном обосновании значимости традиций, поскольку все сферы общественной жизни преимущественно фундировались ими, и очевидной была непреходящая, как казалось тогда, роль традиций в поддержании стабильного, т.е., понималось – преемственного социального развития. Однако вместе с экспоненциальным ростом технологий и коммуникаций в эту традиционную стабильность было привнесено неисчислимое количество новационных социокультурных элементов, которых, казалось бы, почти совсем не существовало в прежнем опыте общежития. Мир вокруг нас, действительно,

---

<sup>1</sup> Советский энциклопедический словарь. Изд-е 4-е. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – С. 1348.

<sup>2</sup> Новый иллюстрированный энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. – С. 729.

кардинально изменился вместе с ростом способностей постигать и преобразовывать его, в обыденной жизни, не говоря уже о сфере государственных интересов, появились вещи, прообразы которых можно было только угадывать в сказочных сюжетах. Возникло ощущение, что значимость традиций отходит на второй план, или даже исчезает вовсе, уступая место волшебным новациям в технике, политике, экономике, культуре и пр. Ощущение того, что мощь человеческого разума способна преодолеть все прежние проблемы и построить общежитие, оптимальное для всех людей и во всех отношениях. Но сегодня мы видим, что подобное ощущение было кажимостью, иллюзией, несмотря даже на то, что у этой иллюзии были и есть свои основания. Вместо светлого будущего, основывающегося на сциентистских, коммунистических, либертарианских<sup>1</sup> и др. идеалах, человечество столкнулось с трудно разрешимыми, а, возможно, и совсем неразрешимыми в рамках новых мировоззренческих парадигм глобальными проблемами, появляющимися буквально во всех сферах его жизнедеятельности.

Тем не менее, убежденность в относительной, а не абсолютной значимости традиций осталась, и для ее преодоления потребовался повышенный интерес научного сообщества к феномену традиций, способствующий раскрытию его сущности. Стало понятным, что передача опыта от поколения к поколению важна не только в теологической или юридической перспективах, а во всех областях, в которых наличествуют общественные отношения. Более того, теоретически был аргументирован тезис о том, что человеческая цивилизация возникла вместе с появлением «института Учителей», когда было осознано, что гораздо выгоднее для племени не избавляться от стариков, а перенимать у них опыт, тем самым эффективно раздвигая границы собственного опыта; следовательно, на современном этапе развития общества, характеризуемом как ноосферный, когда объем знаний о мире увеличился в высочайшей степени, особенно необходима их

---

<sup>1</sup> Под либертарианскими идеалами мы имеем в виду не многочисленные и разнородные современные либерально-демократические интерпретации смыслов жизнедеятельности, а конкретную мировоззренческую систему, либертарианство (см.: Боуз Д. Либертарианство: История, принципы, политика / Дэвид Боуз. – Челябинск: Социум, Cato Institute, 2004. – 392 с.).

фиксация, трансляция от поколения к поколению, и, конечно, дальнейшее развитие, а значит, роль учителей не нивелируется, а напротив, только возрастает и становится определяющей<sup>1</sup> (но, к сожалению, здесь мы сталкиваемся с таким нередким сегодня случаем, когда теоретически провозглашаемое с большой инерцией реализуется практически).

Образовательная же система в любом обществе всегда традиционна, она обеспечивает связь времен и возможности дальнейшего развития. Причем транслируется ею не только сумма специальных знаний, но и, как следует из вышеприведенного определения СЭС, также общественные установления, поведенческие нормы, ценности, обычаи, обряды и идеи, являющиеся элементами социального и культурного наследия. Поэтому сказочная «зачарованность» новыми волшебными вещами, окружающими нас, не может стать аргументом против традиционного: вещи – только атрибуты человеческой деятельности, сущность же ее заключается не в них, а в определенных идеях, ценностях, в нормировании поведения, а с этим в современном обществе все уже не так новационно. Конкретные общественные идеология, аксиология, система нравственности, права, представления о социальном целеполагании, смыслах личного и общественного существования достаточно инерционны, невзирая даже на то, что они, конечно, обладают определенной динамикой, видоизменяются в социально-историческом времени. Обратим внимание, что речь здесь уже идет, прежде всего, о традициях мировоззренческих, формирующих представления человека об окружающем мире, обществе, о его месте и роли в них, иными словами, позволяющих ему осмыслить собственное существование. И такие мировоззренческие традиции, в отличие от менее существенных, относящихся к специальным видам деятельности личности и общностей, или же к обыденной, повседневной стороне их жизни, достаточно трудно поддаются процессам внешней трансформации.

Согласно диалектике традиций и новаций, новое ниоткуда возникнуть не может, почвой, в которой оно произрастает, становится традиция. Причиной же,

---

<sup>1</sup> См.: Моисеев, Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 351 с.

обусловливающей постоянное формирование новации в лоне традиции, согласимся с А.А. Лагуновым и С.С. Гаращук, является принципиальное несовершенство самой традиции<sup>1</sup>. Иначе, новация есть превращенная традиция, она, с одной стороны, формируется в ней, с другой же, и сама со временем становится традицией. Противоречие, зачастую возникающее между традицией и новацией, таким образом, не является генетическим, свидетельствующим о разнице их природ, это – только необходимый момент для осуществления дальнейшего диалектического синтезирования. При таком подходе нелепыми кажутся утверждения о сущностной противоположности традиции и новации, диктующей дилемму: или сохранять прежние обычай, норму, идею и пр., или утверждать новые (а поскольку новые – всегда о светлом коммунистическом или потребительском будущем, то выбора членам общества, собственно, вовсе не дается). Традиция и новация – взаимосвязанные моменты, вечно сохраняемые в синтетическом отрицании, как вечна и проблема отцов и детей в обществе.

Следует отметить, что далеко не всегда процесс диалектического развития так органичен, как в вышеприведенном случае, и особенно неорганичность характерна для современного глобализирующегося общества, в котором рост технологий и коммуникаций вызывает смешение социокультурных элементов. Новое в том или ином обществе все чаще появляется извне, при этом не только естественным путем взаимообмена с другими общностями, но и вследствие искусственного, порой даже насильственного насаждения. Однако в таких

---

<sup>1</sup> «Почему же этот диалектический процесс взаимоперехода новаций в традиции (и наоборот) никогда не прекращается в историческом времени? Объяснить это можно принципиальным несовершенством всякой традиции, допускающей возможность ее пересмотра, развития, которое может оцениваться, в зависимости от избранного критерия, не только как прогрессивное, но и как регрессивное. Причем явный регресс, деградация общества может возникнуть в том случае, когда новация направлена не на совершенствование, возможно, даже исправление традиции, а на ее разрушение» (Гаращук, С.С.; Лагунов А.А. Методология исследования российской системы нравственных традиций: Монография / С.С. Гаращук, А.А. Лагунов. – Ставрополь: СКФУ, 2016. – С. 67-68).

случаях искусственно привносимая новация все же модифицируется, преломляется сквозь призму конкретного общественного сознания, и в результате или отвергается им, или же, видоизменившись, включается в диалектический процесс взаимоперехода традиций в новации, и наоборот.

В «Новой философской энциклопедии» традиция дефинируется уже не просто как сумма «элементов социального и культурного наследия», а как «способ бытия и воспроизводства элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений, времен и эпох»<sup>1</sup> (изменение, на наш взгляд, здесь тоже существенное: если каждый из воспроизводимых в опыте поколений элементов социального и культурного наследия есть конкретная традиция, каковых трудно исчислимое множество, то способ бытия и воспроизводства всех этих «единичных» традиций представляет собой нечто целостное, Традицию с большой буквы). Как видим, основной акцент в этом определении ставится на непреходящей функции всякой традиции, обеспечивающей устойчивость опыта поколений, которая основывается на преемственности социокультурных элементов, без которой невозможными становятся процессы общественного развития.

По мнению автора словарной статьи, философский статус и всеобщность понятия традиции обуславливается его присутствием во всех сферах человеческой жизнедеятельности, он представляет традицию в качестве разновидности «исторического сознания, где прошлое претендует быть прообразом настоящего и даже одним из источников *совершенства* будущего»<sup>2</sup>. Здесь необходимо отметить два момента: во-первых, традиция толкуется как источник совершенства, что подтверждает приведенный выше вывод о принципиальном несовершенстве традиции, обуславливающим ее развитие, интендирующем к совершенствованию (как процессу), что и является причиной возникновения новации в лоне этой традиции; и, во-вторых, значение понятия

---

<sup>1</sup> Толстых, В.И. Традиция / В.И. Толстых // Новая философская энциклопедия. Т. 4. – М.: Мысль, 2010. – С. 87.

<sup>2</sup> Там же.

традиции усложняется – это уже не просто сумма элементов наследия и не только способ их бытия и воспроизводства, но и специфическая разновидность исторического сознания (формы сознания общественного), обеспечивающего связь времен и устойчивость, преемственность конкретного общественного сознания в социально-историческом времени. Взаимосвязь традиции и общественного сознания подчеркивается еще и тем, что первая представляется как предпосылка и конституирующее начало «формирования *идентичности* человека, группы или целого социума». Сформированная идентичность приобретает статус традиции, что дает возможность некоторым современным авторам (к сожалению, не уточняется, каким именно) даже утверждать тождественность этих понятий. Разумеется, такое отождествление будет несколько поспешным, поскольку процессы идентификации личности или общностей предполагают соразмерение собственного сознания (личностного и общественного) с элементами (идеями, установлениями, нормами, обычаями), принятыми в определенной социальной группе, среди которых есть не только традиционные, но и вполне новационные. К тому же, достигнутая вследствие процессов идентификации идентичность является неким относительно стабильным состоянием личности (общности), чего нельзя сказать о традиции (это – социокультурный элемент, феномен, даже способ, влияющие на это состояние, но никак не само состояние).

Охарактеризовав далее основные принципы диалектики традиций и новаций, в целом совпадающие с приведенными нами выше, автор статьи делает справедливый вывод: «Практика показывает, что модернизация идет успешнее там, где считаются с традициями реформируемого общества, а, в свою очередь, традиции сохраняют свою жизненную силу, отвечая на потребности времени и вращаясь в новые формы жизнеустройства, т.е. обновляясь»<sup>1</sup>. Таким образом, следуя этой мысли, можно сделать диалектический вывод о том, что новации вплетаются в цепь развития традиций, и если противопоставляются им, вступают с ними в противоречие, то временно, способствуя зарождению синтетических

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 88.

норм, обычаев, установлений, идей и пр., включающих в себя в качестве своих моментов и традиции, и новации и, в свою очередь, подверженных процессам традиционализации.

После проведения интерпретации понятия традиции и установления ее диалектической взаимосвязи с новацией, следующим логичным шагом станет определение авторской позиции по отношению к термину «мировоззренческие традиции». По мысли Т.И. Ойзермана, мировоззрение есть «система человеческих знаний о мире и о месте человека в мире, выраженная в аксиологических установках личности и социальной группы, в убеждениях относительно сущности природного и социального мира»<sup>1</sup>. Важным в этом определении, на наш взгляд, является апелляция его автора, во-первых, к ценностным личностным и общественным установкам и, во-вторых, к убеждениям о сущности природы и общества, формирующимся в личностях и их группах. Эти установки и убеждения можно отнести к «смысложизненным»: действительно, жизнь человеческая (если, конечно, речь идет о мыслящей личности) приобретает смысл в том и только в том случае, если ее носитель сформирует в себе представления о сущности, собственной и окружающего его мира (добавим, что формирование таких представлений – кто мы? – невозможно без утверждения положений космологического и телеологического характера – откуда мы? и куда мы идем?). Если это произойдет, тогда и система ценностей, соотносящаяся с твердо оформленными космологическими, сущностными и телеологическими представлениями, станет осмысленной.

Исходя из приведенной дефиниции понятия мировоззрения и сопоставив ее с вышеизложенной интерпретацией понятия традиции, можно, обобщив, сделать вывод о том, что к мировоззренческим традициям следует относить те передающиеся от поколения к поколению элементы социального и культурного наследия (целостная совокупность которых является одновременно и способом бытия, и способом воспроизводства, обеспечивающего устойчивость и

---

<sup>1</sup> Ойзерман, Т.И. Мировоззрение / Т.И. Ойзерман // Новая философская энциклопедия. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – С. 578.



преемственность опыта поколений, этих элементов), которые непосредственно относятся к формированию представлений личности о:

- а) происхождении мира и человека;
- б) их сущностных основаниях;
- в) экзистенциальных целях, собственных и общественных;
- г) приемлемых для исполнения своего осмысленного жизненного предназначения ценностях.

Отметим, что все четыре обозначенные позиции непосредственно относятся к личностному сознанию, которое, между тем, никогда не формируется в индивидуалистической изоляции, а предполагает усвоение и интерпретацию коллективных представлений, проводящиеся посредством как самостоятельной творческой работы личности по осмыслению традиционного, передающегося от поколения к поколению социокультурного материала, так и бессознательного для нее воздействия устойчивых в конкретных общностях стереотипов мысли и действия, фиксирующихся в общественном менталитете. Потому взаимосвязь общественного сознания и мировоззренческих традиций, закрепляющихся в нем, очевидна. Как ясно и то, что мировоззренческие традиции всегда конкретны, т.е. всегда непременно относятся к определенному существующему в социально-историческом времени обществу (что не исключает сходства многих мировоззренческих традиций у разных народов, поскольку формирует их – хотя и анонимно, посредством развития общественного сознания – в конечном итоге, человек, личность, сущностные характеристики которого неизменны в пространстве и времени)<sup>1</sup>.

Таким образом, мы вплотную подошли к понятию «российские мировоззренческие традиции», содержание которого является, собственно, объектом данного исследования. Для содержательного насыщения этого понятия необходимо показать специфику российских мировоззренческих традиций,

---

<sup>1</sup> См.: Ходорко, А.В. Социально-философская интерпретация понятия «мировоззренческие традиции» / А.В. Ходорко, А.А. Лагунов // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 11. – С. 15-18.

отличающую их от мировоззренческих традиций других народов. Разумеется, полностью раскрыть эту специфику не представляется возможным в связи с дискуссионностью этой темы и объемом исходного материала, однако предпримем попытку выделить основные моменты, характеризующие особенности российских мировоззренческих традиций.

Прежде всего заметим, что в социальном аспекте понятия мировоззрения и религии имеют много общего. С целью аргументации этого тезиса обратимся к определению религии, представленному А.А. Лагуновым: «Религия есть конкретная система ценностно-целевых связей, обуславливающих жизнедеятельность общества в соответствии с трансцендентными идеалами, представления о которых опираются на полагаемый сакральным авторитет»<sup>1</sup>. Сопоставляя с вышеприведенной интерпретацией понятия мировоззрения, отметим общее в этих определениях: конкретность, системность, аксиологичность, телеологичность. Если при этом учесть, что мировоззренческие аксиологические установки, сущностные убеждения, телеологические представления не являются доказательными для всех и требуют признания неких аксиоматических оснований (в терминах религии – требуют веры в сакральный авторитет), то сходства в определениях будет еще больше. Происходит это, на наш взгляд, вследствие того, что социальные функции религии и мировоззрения во многом совпадают: они одинаково мотивируют человека к системному осмыслению себя и мира, тем самым задавая ему смысложизненные ориентиры. Причем если на ранних этапах социально-исторического развития доминировали религиозно-мифологические картины мира, то сегодня считают возможным говорить о научных или философских мировоззрениях, свободных от религиозно-мифологических представлений, однако, и это признает всякий честный ученый, в своих предельных основаниях как научные, так и философские картины мира все же являются также аксиоматичными.

---

<sup>1</sup> Лагунов, А.А. Социальные концепции русской религиозной философии в контексте современности: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / А.А. Лагунов. – Ставрополь, 2008. – С. 24.

Для нас в приведенном сопоставлении религии и мировоззрения важен тот непреложный факт, что между ними существует не только сходство, но и преемственная взаимосвязь, в частности, можно утверждать, что российские мировоззренческие традиции исторически формировались под преобладающим влиянием восточно-христианских представлений о человеке и его месте в мире, а поскольку важнейшей характеристикой этих представлений является их антиномичность<sup>1</sup>, то последняя не может не отражаться в современной российской системе мировоззренческих традиций. Но прежде чем приступить к рассмотрению антиномий в российских мировоззренческих традициях, ответим на вопрос, что есть мировоззренческие антиномии и как они возникают в человеческом сознании? Известно, что антиномичными называют два противоположных, но при этом одинаково истинных положения. И. Кант называл антиномии спором разума с самим собой, он тщательно анализировал четыре возможные, по его мнению, антиномии разума<sup>2</sup> и заключал: «Но в таком случае, ввиду того, что аргументация с обеих сторон одинаково ясна, невозможно когда бы то ни было узнать, на чьей стороне правда, и спор продолжается по-прежнему, хотя суд разума призвал партии к покою». Для основательного завершения этого

---

<sup>1</sup> «...Предание Церкви по природе своей антиномично» (Шмеман А., прот. Богословие и литургическое Предание / прот. А. Шмеман // Собрание статей, 1947 – 1983. – М.: Русский путь, 2011. – С. 228).

<sup>2</sup> 1. «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» / «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен как во времени, так и в пространстве»; 2. «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей и вообще существует только простое и то, что сложено из простого» / «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»; 3. «Причинность согласно законам природы есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность» / «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы»; 4. «К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно необходимое существо» / «Нет никакого абсолютно необходимого существа ни в мире, ни вне мира, как его причины» (Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – С. 354-391).

бесконечного спора мыслитель предлагал только одно средство: убедить стороны в том, «что так как обе они столь красноречиво опровергают друг друга, предметом их спора служит ничто...»<sup>1</sup>.

Однако позиция немецкого классика приемлема лишь в рамках его философского трансцендентального мировоззрения, если же речь идет о мировоззрении христианском, то здесь решение проблемы должно быть иным. Изучение христианской догматики позволяет выявить множество антиномий, пронизывающих жизнь мира и человека: трансцендентность Бога, но, вместе с тем, Его непосредственное участие в жизни мира; свобода человека как его сущностная характеристика и, одновременно, божественный провиденциализм; неотмирность Церкви и ее погруженность в мир и пр. Признать предметы этих антиномий ничем, разумеется, не является подходящим выходом из ситуации (хотя, следует согласиться, апофатическое богословие издавна предлагало и этот выход, однако, осознавая, что он ведет в никуда, уступило место богословию катафатическому).

Что же может помочь если не решить проблему антиномий, то хотя бы примирить человека с их существованием в его сознании? Думается, только отказ от утверждения о всеисилии человеческого разума и обращение к двум аспектам личностного мышления<sup>2</sup>: относительному и абсолютному. Человек как существо ограниченное, условное и относительное, живет и действует в мире, который хотя и раздвигает перед ним границы познания, но при этом остается принципиально непостижимым и даже увеличивает область непознанного (парадокс познания); тем не менее, мир дает ему возможность творчески реализовываться, преобразовывать действительность. В этом аспекте для человеческого сознания Бог соучаствует человеку в свершении судеб мира, в котором человек является

---

<sup>1</sup> Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – С. 422.

<sup>2</sup> По нашему мнению, быть субъектом мышления, мыслить, сознавать может только личность, что не исключает возможности говорить об общественном сознании (или самосознании) как абстрактной результирующей мышлений и сознаний множества личностей, тем не менее, оказывающей вполне конкретное воздействие на общество.

свободной личностью, Его соратником, совершенствующим церковную организацию. Однако эта самостоятельно мыслящая и действующая личность, обладая образом, а иногда и подобием Божиим, способна трансцендировать, выйти за пределы своего относительного опыта, и тогда, уже в абсолютном аспекте, осознать, что без Бога, о котором посредством понятий тварного мира нельзя сказать ничего (апофатическое утверждение), он не способен ни на что, и что Церковь его существует только потому, что возглавляется Богом, пути которого неисповедимы.

Итак, выскажем предположение о том, что антиномизм мышления, искони свойственный восточному христианству (западное же, как католицизм, так и протестантизм склонно к рационализации бытия, потому антиномизм ему свойственен в гораздо меньшей степени), оказал непосредственное воздействие на антиномичность, укоренившуюся в системе российских мировоззренческих традиций. Для обоснования этого тезиса обратимся к известным рассуждениям Н.А. Бердяева об антиномичности русской души в его статье «Душа России».

Характеризуя, как это теперь называется, менталитет русского народа, его образ мыслей, надо полагать, не ситуационный, а традиционный (а потому данные характеристики можно считать не косвенными, а прямыми указаниями на российские традиции, прежде всего мировоззренческие), мыслитель писал, что ему свойственна двойственность, антиномичность. Проявляется это, прежде всего, в том, что «Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ – самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю»<sup>1</sup>. Аргументируя свой тезис, Н.А. Бердяев говорит о безгосударственном мышлении русских писателей и публицистов, о зараженности русской интеллигенции «поверхностными позитивистическими идеями», о стремлении лучших людей России к правде и абсолютной свободе, которые несовместимы с государственностью, о народничестве как идее безгосударственного духа, и даже о том, что

---

<sup>1</sup> Бердяев, Н.А. Душа России / Н.А. Бердяев // Судьба России. Самосознание: Сборник трудов. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – С. 10.

«православная идеология самодержавия – такое же явление безгосударственного духа, отказ народа и общества создавать государственную жизнь». Последнее утверждение кажется на первый взгляд преувеличением, поскольку теоретически концепция «симфонии властей», свойственная восточно-христианскому мировоззрению, вовсе не отказывает церковному народному собранию во влиянии на государственную жизнь, влиянии косвенном, не прямом, влиянии особенном, но все же влиянии достаточно эффективном. Здесь, видимо, следует рассматривать этот тезис в контексте конкретно-исторических судеб Российской православной церкви, которая во времена Ивана Грозного уже начала терять возможность «печалования» о христианском народе, нравственного воздействия на государство, а после реформ Петра I и вовсе превратилась в зависимый придаток государственной машины, целиком и полностью ей подчиняющийся (синодальный период). Данный контекст наложил определенный отпечаток на понимание современниками Н.А. Бердяева места и роли церкви в общественной жизни, и поэтому вполне органично воспринимались его слова о том, например, что: «Природа русского народа сознается, как аскетическая, отрекающаяся от земных дел и земных благ». (Однако последующее тщательное исследование аскетических традиций позволило сделать вывод о том, что аскетизм не есть полное отречение от земных дел, а особенный способ действия в мире<sup>1</sup>.)

Философ приводит также спорный для современной историографии тезис о «призвании» варягов на Русь вследствие неспособности народа справиться с собственными государственными проблемами, и делает весьма дискуссионный вывод: «Русский народ не хочет быть мужественным строителем, его природа определяется как женственная, пассивная и покорная в делах государственных, он всегда ждет жениха, мужа, властелина. Россия – земля покорная, женственная»<sup>2</sup>. В.И. Шамшурин, к примеру, отмечает, что «в России примеров воинов-святых

---

<sup>1</sup> См., напр.: Белов, В.Н. Аскетика в русской духовной традиции: Монография / В.Н. Белов. – Саратов: СарГУ, 2011. – 240 с.

<sup>2</sup> Бердяев, Н.А. Душа России / Н.А. Бердяев // Судьба России. Самосознание: Сборник трудов. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – С. 11.

предостаточно. Это уже не “сердечно-женственная”, а “сурово-мужская” черта русской культуры, которую почему-то очень часто не замечают... В этом “мужество”, как духовно-мировоззренческая, а не половая характеристика. Это прежде всего ответственная бдительность, основанная на личном решении-поступке, в защите Родины и веры или стойкость перед лицом смерти. А не только “женственность” (поэтичность) и даже “бабий характер” (неопределенность, аморфность), как полагал Н.А. Бердяев, русской культуры»<sup>1</sup>.

Однако, невзирая на очевидные преувеличения и недопустимые абстракции, следует согласиться с Н.А. Бердяевым в том, что русский народ часто действительно проявлял женственность, высочайшее терпение по отношению к правящим группам, что позволяет приписать ему характеристику безгосударственности, но при этом добавить: в определенные социально-исторические моменты. Сам философ подтверждает это, отмечая далее, что «Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире, все в России превращается в орудие политики. Русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю»<sup>2</sup>. Созидание и сохранение государства, по его мнению, забирало все духовные силы русского народа, потому их всегда не хватало для творческой жизни. Личность придавливалась непомерно разрастающейся бюрократией. В результате русская государственность превратилась в «самодовлеющее отвлеченное начало», живущее собственной жизнью и по своим законам, не согласующимися со стремлениями русской души, которая «ошиблась в женихе», впустив «немецину» и подчинившись ей: «Чужд русскому народу империализм в западном и буржуазном смысле слова, но он покорно отдавал свои силы на создание

---

<sup>1</sup> Шамшури́н, В.И. Об идее всеединства в творчестве В.В. Сербиненко / В.И. Шамшури́н // *Omnia conjungo: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко.* – М.: РГГУ, 2015. – С. 51.

<sup>2</sup> Бердяев, Н.А. Душа России / Н.А. Бердяев // *Судьба России. Самосознание: Сборник трудов.* – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – С. 12.

империализма, в котором сердце его не было заинтересовано. Здесь скрыта тайна русской истории и русской души»<sup>1</sup>.

Н.А. Бердяев отмечает и другие проявления антиномичности в русской душе. Так, непреодолимое противоречие скрыто в отношении русского сознания к национальности: с одной стороны, Россия является самой не шовинистической страной, что привело к тому, что: «Русские почти стыдятся того, что они русские». Вместе с национальной гордыней, к сожалению мыслителя, они отбросили и национальное достоинство. (Н.А. Бердяев делает парадоксальный вывод: «Национален в России именно ее сверхнационализм, ее свобода от национализма»<sup>2</sup>, в этом – ее самобытность и ее миссия освободительницы народов.) Однако, с другой стороны, Россия является самой националистической страной в мире, в которой национальности угнетаются, русифицируются, в которой национализируется все – «вплоть до вселенской церкви Христовой». Россия отвергает Европу, полагая себя единственной избранницей в своей миссии, причем необычайное русское самомнение – обратная сторона смирения: «Россия – “святая Русь”. Россия грешна, но и в грехе своем она остается святой страной – страной святых, живущей идеалами святости»<sup>3</sup>.

Далее Н.А. Бердяев отмечает, что в русском характере можно установить неисчислимое количество тезисов и антитезисов, отражающих противоречия в русской душе, ее антиномичность. Так, «Россия – страна безграничной свободы духа... самая не буржуазная страна в мире... страна бытовой свободы... страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы». Но это и «страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности... страна крепкого быта и тяжелой плоти»<sup>4</sup>. Все мыслимые противоречия русской души философ объяснял все той же, единственной причиной: несоединенностью «мужественного и

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 13.

<sup>2</sup> Там же. – С. 14.

<sup>3</sup> Там же. – С. 15.

<sup>4</sup> Там же. – С. 17-19.



женственного в русском духе, русском характере»<sup>1</sup>. И выход видел только в раскрытии в духовной глубине России «мужественного личного, оформляющего начала», а надежды возлагал на... мировую войну. Такой вывод мыслителя, конечно – вне всякой критики, он ситуационен, навеян специфически-патриотическим настроением, овладевшим в то время как всем русским народом, так и интеллигенцией в качестве его неотъемлемой части. Кроме того, уже отмечалось, что неправомерно говорить об отсутствии мужественности в русском народе, тоже являющейся его специфической мировоззренческой характеристикой, а значит – и мировоззренческой традицией. Однако со многими тезисами Н.А. Бердяева, раскрывающими антиномичность русской души, следует согласиться, мысля при этом совсем другую причину этой антиномичности, а именно – исторически укорененный в общественном сознании и не всегда явно видимый, но, тем не менее, проявляющий себя христианский мировоззренческий антиномизм.

Подытоживая полученные в результате анализа рассуждений Н.А. Бердяева об антиномичности русской души характеристики, можно вывести основные бинарные оппозиции, свойственные российским мировоззренческим традициям. Это:

1. Аполитичность – имперскость.
2. Женственность – мужественность.
3. Сверхнационализм – «национальное бахвальство».
4. Смирение – самомнение.
5. Греховность – святость.
6. Безграничная свобода личности – рабская покорность.

Все приведенные бинарные оппозиции коррелируют с восточно-христианским антиномичным осознанием места и роли человека в греховном тварном мире. В относительном аспекте мировосприятия становится необходимой деятельность по утверждению верооснов в обществе: мужественное распространение Евангелия по всей земле посредством христианской империи,

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 20.

понимание сакральной важности этой миссии, отдавание ей всех своих сил и забвение собственной личности. В абсолютном же аспекте складывается уверенность в неосуществимости великой миссии, отраженная в иоанновом Апокалипсисе, в принципиальной своей греховности в этом мире, в важности смиренномудрого отношения к жизни, в которой всякие социально-политические утопии несбыточны, являясь соблазном для всего человечества, независимо от расовых, народных, классовых различий; однако, вместе с тем, то же смиренномудрие утверждает и величие свободного человека, способного в сотериологической перспективе изменить этот мир, но только в результате синергичных усилий, личностного теозиса.

Итак, в российских мировоззренческих традициях прослеживается антиномичность, являющаяся следствием восточно-христианского мировосприятия, исторически свойственного русскому народу. Вместе с тем следует заметить, что восточно-христианское мировосприятие, когда-то бывшее основополагающим, с течением времени теряло свою значимость, и это стало заметно уже в XIX веке, но особенно – в XX, когда в российском общественном сознании произошли существенные модификации. Тем не менее, по нашему мнению, многие исходные элементы системы российских мировоззренческих традиций при этом все же сохранились и продолжают оказывать влияние на современное общество. Однако антиномичность, свойственная им ранее, в наши дни так ярко уже не выражена, и связано это (выскажем пока гипотетическое предположение, которое попытаемся обосновать далее в данном исследовании) с тем, что под действием как внешних, так и внутренних факторов российское общественное сознание, не теряя в целом своей преемственности с прошлыми состояниями, видоизменилось (и это закономерно для динамичного феномена, каковым является это сознание), и сегодня действует преимущественно избирательно по отношению к мировоззренческим традициям, а именно: вследствие, прежде всего, нарастания процесса секуляризации традиции, социально-исторически обусловленные абсолютным аспектом восприятия коллективным субъектом своего бытия в мире (в вышеприведенном случае –

аполитичность, женственность, сверхнационализм, смирение, осознание как греховности, так и личностной свободы), нивелируются, а связанные с относительным аспектом этого восприятия (имперскость, мужественность, национальная гордость, самомнение, собственная «святость», рабская покорность), напротив, гипертрофируются.

Постепенная утрата системой российских мировоззренческих традиций свойственной ей антиномичности происходит вследствие, как отмечалось, общего для всех народов процесса секуляризации, приводящего к «обмирщению» повседневности, к замене абсолютных религиозных идеалов вполне относительными идеалами земного благополучия. Другим важным фактором является здесь рост индивидуализма, также характерный для всего современного человечества. Замыкание личности в тесном мирке собственных потребностей (и материальных, и духовных), ценностей, прав, целей и пр. не может не сказываться на деградации социокультурных феноменов, являющихся результатами не только личностного, но и коллективного творчества, к числу которых относятся и мировоззренческие традиции.

Мы уже сейчас можем обозначить диалектическую взаимосвязь между мировоззренческими традициями и общественным сознанием, которую в дальнейшем будем исследовать более подробно: историческое общественное сознание является источником мировоззренческих традиций, а современное (для любого социально-исторического этапа) – их творческим носителем, под влиянием внешних и внутренних факторов преобразующим, модифицирующим традиционные элементы и, в свою очередь, оно есть источник мировоззренческих традиций для будущих поколений. Все это в полной мере относится и к российским общественному сознанию и мировоззренческим традициям, причем совокупность последних мы вправе рассматривать в качестве относительно устойчивой в социально-историческом времени (стабильной), но, вместе с тем, и динамичной системы, причем динамика этой системы различается по своим темпам, вследствие чего можно выделить как стабильные периоды в развитии общественного сознания (соответственно, и системы мировоззренческих

традиций), так и периоды неустойчивости, сопровождающиеся модификациями и трансформациями общественного сознания и мировоззренческих традиций. С ростом во всем мире тенденции к универсализации общественной жизни (которая заметно обозначилась уже в XIX веке и, экспоненциально наращиваясь в течение XX века, привела человечество к современному состоянию глобализирующегося общества) неустойчивость конкретных общественных сознаний, а следовательно, и систем мировоззренческих традиций, резко увеличилась, что несет непосредственную угрозу устойчивому развитию исторически сформировавшихся общностей.

Отметим далее, что антиномичность общественного сознания и мировоззренческих традиций свойственна не только для русского народа, ее можно распространить и на другие народы, принадлежащие к христианской цивилизации, что логически понятно и подтверждает тезис о христианских истоках антиномичности мировосприятия. Специфика здесь – в нюансах конкретно-исторического развития. С целью обоснования данного положения выделим дихотомии, раздвоенности, присутствующие в различных общественных сознаниях народов цивилизации, называемой сегодня евро-атлантической, воспользовавшись для этого вышеприведенным определением, в соответствии с которым важнейшей функцией мировоззренческих традиций является формирование представлений личности о происхождении мира и человека, о сущностных основаниях последних, об индивидуальных и общественных экзистенциальных целях, а также о приемлемых смысложизненных ценностях. Итак:

1. На протяжении последних двух тысячелетий истории развития общественных сознаний этих народов в вопросе о происхождении мира и человека наблюдалась когнитивная дихотомия, выражавшаяся и в мировоззренческих традициях, которую можно обозначить как теизм/язычество. В Руси/России, например, она возникла несколько позже, чем у большинства других европейских, североафриканских и восточноазиатских народов, незадолго до крещения Руси, когда в нее проникли христианские мировоззренческие идеи,

причем после крещения и установления государственного статуса христианства влияние язычества только уменьшилось, но никогда не прекращалось.

Заметим, что под язычеством мы понимаем более широкий социокультурный феномен, чем политеизм с его многочисленными пантеонами и пандемониумами, представляющими результат антропоморфизации природных сил и стихий, осуществляющейся посредством «народного», или «языческого» (в старославянском языке народы и есть языки) творчества. Мы придерживаемся формулировки дореволюционного словаря Брокгауза и Ефрона, который наряду с «естественными» религиями (собственно политеизмом) и откровенными, позитивными религиями (к которым словарь относит теистические мировоззрения, свойственные иудаизму, христианству и исламу) выделяет и «религии разума», вытекающие «из созерцания мира и человеческой природы»<sup>1</sup> (к ним в словарной статье относятся созданные авторским творческим воображением философские мировоззренческие системы). При этом, однако, склонны объединять естественные религии и религии разума в единый социокультурный феномен (условно – язычество, или лично-народные религии) по следующим основаниям.

Так же как и в естественные (политеистические) религии, религии разума являются плодом личной деятельности (оговоримся: в отличие от философских систем, у языческих представлений, казалось бы, нет автора, их создает народ; но при этом нужно понимать, на наш взгляд, что народ, как отмечалось, мыслить не может, мыслят всегда конкретные люди, другое дело, конечно, что многочисленные политеистические религии являются результатом когнитивной деятельности людей, разбросанных во времени и пространстве, а потому об авторстве естественных религий, в отличие от религий разума, мы можем говорить только в условном смысле). Но даже не в этом существенная разница между лично-народными и откровенными религиями, ведь к этому же критерию можно подвести и последние, если не верить в то, что основные

---

<sup>1</sup> Брокгауз, Ф.А.; Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Современная версия / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – М.: Эксмо, 2003. – С. 485.

истины «позитивных» религий даны человеку извне, в результате божественного откровения. Разница в том, что и политеистические религии, и религии разума пытаются осмыслить мир, исходя из него самого, из имманентности первопричин окружающей нас природе, в отличие от религий откровения, утверждающих о трансцендентности, «неотмирности» силы, сотворившей этот мир. Доказательством этого тезиса является то, что политеистические и «разумные» религии относятся к пантеистическому типу религиозного мировоззрения<sup>1</sup>, апеллирующему к некоему Абсолюту, всегда и везде (и в брахманизме, и в буддизме, и в даосизме, и в неоплатонизме, и в гегельянстве, и, как ни удивительно, в современной научной теории о точке сингулярности и Большом Взрыве) характеризуемому как Ничто, потенциально заключающее в себе все (ничто для этого мира, что позволяет говорить о наличии в пантеистическом мировидении хотя бы одного трансцендентного понятия – понятия Абсолюта: мокши, нирваны, Дао, Единого-Блага, Абсолютной Идеи, точки сингулярности).

Возвращаясь к дихотомии теизм/язычество в общественном сознании, еще раз отметим, что противоречие этих мировоззренческих антиподов никогда не снималось, оно лишь ослаблялось вследствие доминирования одной из сторон (например, в Руси/России – вследствие расцвета христианской культуры в период с XI по XVI вв., или, напротив, усиления влияния «религий разума» с XIX в. по настоящее время), что прямо отражалось на содержательных аспектах системы мировоззренческих традиций.

---

<sup>1</sup> Политеистические религии на первый взгляд трудно характеризовать как пантеистические системы, потому часто политеистическое религиозное мировоззрение отделяется от пантеистического, однако здесь важен факт когнитивного восприятия имманентности миротворческих сил окружающей природе, к тому же, немаловажным аргументом в пользу тесной связи политеизма и пантеизма является то, что историческое развитие политеистических религий (индуизма, буддизма, даосизма) приводит к их двойственному восприятию в современном мире: для адептов они являются строго пантеистическими мировоззренческими системами, для всех остальных – политеистическими, с элементами идолопоклонства, жертвоприношения и другими атрибутами старинного язычества.

2. Дихотомия, возникающая в общественном сознании по поводу осмысления сущностных оснований мира и человека, может быть сформулирована как провиденциализм/эволюционизм. Она, собственно, является производной от дихотомии теизм/язычество, поскольку провиденциалистские представления прямо следуют из догмата о сотворении мира Богом из ничего, свойственного только теистическим (монотеистическим) религиям (впоследствии, оговоримся, возникшее на рубеже Средневековья и Нового времени деистическое религиозное мировоззрение, сохранив в целом креационистский догмат, отказало Богу в участии в дальнейших судьбах мира), а эволюционизм есть не что иное, как мировоззренческая форма пантеизма, являющегося, как было отмечено, следствием исторического развития политеистических представлений. Эволюционистское мировидение стало проникать в Россию и активно трансформировать общественное сознание во времена расцвета на Западе личностных «религий разума», т.е. философских мировоззренческих систем. Известно, что и кантианство, и шеллингянство, и гегельянство, а позже – шопенгауэрианство пользовались особым почетом в среде русской интеллигенции. Немалым уважением пользовались здесь также дарвинизм и диалектический/исторический материализм. Российское общественное сознание в целом не могло не воспринимать влияния этих культивируемых в интеллигентской среде мировоззренческих систем, и с течением времени эволюционистские (в своей сущности – пантеистические) представления распространились в большой народной массе, потеснив христианское мировидение (особенно активно и целенаправленно этот процесс инициировался в советский период). В современном общественном сознании актуализированы обе стороны мировоззренческого противоречия, с преобладанием теистического провиденциализма, о чем свидетельствуют данные социологических опросов<sup>1</sup>, и,

---

<sup>1</sup> Так, результаты социологического исследования, проводимого среди студентов Северо-Кавказского федерального университета, показали, что религиозными людьми признали себя 95,7 % респондентов (позиционировались же в качестве атеистов только 4,3 %), причем более 80 % определили и свою принадлежность к теистическим конфессиям (христианству и исламу)

соответственно, элементы обеих картин мира содержатся в российских мировоззренческих традициях.

3. Эволюционизм привнес новые подходы к определению сущностных оснований человека, к осмыслению его места в мире и обществе, что отразилось на формировании экзистенциальных целей, обусловливаемых утопическими представлениями о принципиальной возможности справедливого общественного обустройства, основанного на разумных основаниях. Эти мечты о светлом будущем вступали в общественном сознании в явное противоречие с теистическими положениями о неискоренимой силами только человечества греховности падшего через него же мира, с установками о необходимости личностного обожения (теозиса), возможного по мере усвоения божественной благодати, открывающего перспективу и природного теозиса, но только путем синергии, сотворчества человека и Бога, путем духовного роста человека, а не общественных и экономических преобразований (которые сами по себе не отрицаются, однако являются не причинами, а следствиями духовного преображения человечества, невозможного, повторимся, только его усилиями). Возникшую в евро-атлантическом общественном сознании дихотомию, отразившуюся и на мировоззренческих традициях народов, условно обозначим как теозис/утопия.

4. И, наконец, основополагающая для реализации форм общественного обустройства дихотомия – ценностная, в которой фиксируется разрыв человеческого предназначения между «горним» и «дольним» мирами, между духовными и материальными благами, приемлемыми для человека. В Евангелии, почти два тысячелетия назад провозглашенном среди христианских народов, сказано: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут...» (Матф. 6:19,20).



Соответственно, эту аксиологическую дихотомию можно условно обозначить как ценности-для-земли/ценности-для-неба.

Понятно, что, несмотря на суровый евангельский императив, многие представители человечества никогда не отказывались от малейшей возможности преумножения материальных ценностей. Однако они всегда понимали недолжность своих действий, осуществляющихся с целью чрезмерного обогащения, хотя, как правило, и не отказывались от него. Современность нарушила внутреннюю ориентировку человека, и в материально-потребительских ценностях сегодня уже не стали видеть ничего плохого, даже в случаях их гипертрофизации. Даже под духовными ценностями многие стали понимать элементы культурно-эстетического потребления (чтение модной книги, просмотр элитарного спектакля, посещение перформанса для узкого круга «специалистов» и пр.).

При внимательном рассмотрении вышеприведенных дихотомий возникает существенный вопрос: можно ли мировоззренческие традиции, отражающие такие их стороны как эволюционизм и социальный утопизм вообще относить к традициям, как и показывать современное потребительское общество в качестве генератора «новых традиций»? Ответим, что, по нашему мнению, придерживаясь методологии диалектики традиций и новаций, нельзя говорить о совершенно новых традициях, только об «обновленных» или, в случае рецепции – приобретенных (лучше – усвоенных). Также верно представление о забываемых традициях, причем некоторые из них по прошествии времени уже не восстанавливаются в прежнем или даже превращенном виде, в данном случае цепи диалектического развития конкретных традиций прерываются. В таком аспекте мировоззренческие традиции потребительского общества (а это, несомненно, традиции, и передаются они уже не первому поколению) не являются чем-то новым, они – только превращенные прежние аксиологические традиции, относящиеся к ценностям-для-земли, сильно акцентированные вследствие преуменьшения в общественном сознании значения ценностей-для-неба, но прежние. Что касается эволюционизма и социального утопизма, то эти

явления в качестве элитарных, не массовых, существуют очень давно (вспомним хотя бы об апейроне Анаксимандра или об идеальном государстве Платона), однако свое место в общественном сознании, действительно, заняли совсем недавно по историческим меркам. Тем не менее, за несколько столетий эволюционистские и социально-утопические взгляды упрочились в нем, причем, заметим, способствуя нивелированию абсолютного аспекта восприятия коллективным субъектом своего бытия в мире и всяческому подчеркиванию аспекта относительного. Но они, конечно, сегодня должны рассматриваться уже как традиционные.

Более того, отметим: относительный аспект восприятия коллективным субъектом своего бытия в мире доминирует сегодня и в религиозном сознании, что является следствием процесса секуляризации, нарастающего в современном обществе. Ведь секуляризация общества не означает непременно его атеизации, как это многими неправильно понимается, секуляризуется и религиозная жизнь. Происходит это тогда, когда церковь перестает быть сосредоточением повседневной жизни человека, а, в лучшем случае, становится только необходимым местом проведения кратковременных обрядовых действий, когда христианские идеалы, по которым ориентировалось течение жизни (далеко не у каждого представителя исторических обществ, конечно, это течение было прямым, однако ориентир был почти у всякого, или, по крайней мере, было представление о барьере, за который нельзя переходить), вытесняются идеалами по сути своей антихристианскими, мирскими (материальный достаток как смысл существования, карьерные успехи, маленькое, но индивидуальное благополучие и пр.). Как отмечал в свое время о. А. Шмеман, секуляризм «в конечном счете есть не что иное, как утверждение автономии мира, его самодостаточности в смысле причины, знания и действия»<sup>1</sup>. Иными словами, речь здесь идет также об утере человеком абсолютного аспекта восприятия своего бытия в этом мире, об «обмирщении» мировоззренческих представлений даже в религиозной среде.

---

<sup>1</sup> Шмеман А., прот. Богослужение в секулярный век / прот. А. Шмеман // Собрание статей, 1947 – 1983. – М.: Русский путь, 2011. – С. 80.

Таким образом, мы выяснили, что под мировоззренческими традициями необходимо понимать те и только те передающиеся от поколения к поколению элементы социального и культурного наследия, которые непосредственно относятся к формированию представлений личности о происхождении мира и человека; об их сущностных основаниях; об экзистенциальных целях, как собственных, так и общественных; о приемлемых для исполнения своего осмысленного жизненного предназначения ценностях. Отмечена существующая диалектическая взаимосвязь между мировоззренческими традициями и общественным сознанием, которая обнаруживается вследствие того, что, с одной стороны, историческое общественное сознание является источником мировоззренческих традиций, с другой, современное (для любого социально-исторического этапа) общественное сознание есть их творческий носитель, под влиянием внешних и внутренних факторов модифицирующий традиционные элементы и, в свою очередь, представляющий собой источник мировоззренческих традиций для будущих поколений. Также выяснено, что мировоззренческие традиции всегда конкретны, с необходимостью относясь к определенному существующему в социально-историческом времени обществу, причем данный факт не исключает возможности сходства многих мировоззренческих традиций у разных народов, т.к. «анонимным автором» традиций всегда является человеческая личность, имеющая неизменные в пространстве и времени сущностные характеристики. Неисчислимая совокупность творческих личностей формирует посредством развития общественного сознания конкретные системы мировоззренческих традиций, причем усвоению и дальнейшей интерпретации коллективных мировоззренческих представлений способствует общественный менталитет как динамичный, и вместе с тем относительно стабильный феномен, сохраняющий в социально-историческом времени определенные стереотипы мыслей и действий. Между тем, функционирование и развитие общественного менталитета невозможно представить без использования языка в качестве средства передачи информации, потому в следующем параграфе мы перейдем к исследованию ментально-лингвистических образований как способов

существования общественного сознания, обуславливающего формирование систем мировоззренческих традиций в социально-историческом времени.

## **1.2. Язык и менталитет как способы существования общественного сознания в социально-историческом времени**

Как было выяснено в предыдущем параграфе, носителем мировоззренческих традиций является общественное сознание, которое выступает и как приемо-передатчик конкретных традиций, и как источник новаций, если речь идет об органическом развитии системы традиций, или «почвенное основание» для переработки, усвоения новаций, привходящих в общество извне. Теперь необходимо определиться – можно ли общественное сознание полагать объективно существующим феноменом, или же оно представляет собой только идеальный конструкт, с помощью которого нами осмысливается социальная действительность? Мы уже отмечали, что, как представляется, субъектом мышления является только творческая личность, способная искать в окружающем ее мире концепты и оперировать ими. Нельзя в прямом смысле сказать о том, например, что мыслит коллектив, социальная группа, общество, ведь только у личности (в определенных ситуациях) есть доступ к «трансцендентальному», или, по М.К. Мамардашвили, «метафизическому» «я» («Метафизическое “я” – это лишь переключатель, который позволяет мне переходить из физического ряда в ряд мысли и обратно»<sup>1</sup>), только личность живет «в зазоре между жизнью сознания и натуральным потоком», «раскорячена»<sup>2</sup> в этом зазоре, и именно на эту

---

<sup>1</sup> Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – М.: ИГ «Прогресс»; «Культура», 1993. – С. 138.

<sup>2</sup> Там же. – С. 139-140.

«неминуемую распятость между натуральным, природным и чем-то, о чем мы можем говорить только символически»<sup>1</sup> издавна указывает символ креста.

Об этом писал и Б. Паскаль, приводя свою блестящую метафору «мыслящего тростника»: «...все наше достоинство – в способности мыслить. Только мысль возносит нас, отнюдь не пространство и время, в которых мы – ничто»<sup>2</sup>. Здесь нельзя не вспомнить об описанных нами ранее аспектах восприятия человеком своего бытия в мире: относительном и абсолютном (горизонтальном и вертикальном, «дольнем» и «горнем»). Человек мыслит об относительном мире (когнитивная горизонталь), и мысль возносит его над инстинктивными восприятиями, свойственными всему животному миру, заставляет обобщать факты действительности и восходить от конкретного содержания действительности к его обобщению, абстрагированию (когнитивная вертикаль), иначе – трансцендировать от относительного к абсолютному. (К сожалению, как мы отмечали, в современном мире абсолютный аспект восприятия человеком своего бытия в мире все больше подвергается забвению вследствие процесса секуляризации.)

Итак, субъектом мышления в таком контексте может быть только личность (она же является и его объектом в процессах самопознания). Однако конкретная личность есть продукт не только индивидуально-внутреннего развития, но и развития общественно-внешнего, она живет в обществе, социализируется и получает готовое знание о мире, сформированное множествами предшествующих поколений (через усвоение мировоззренческих традиций и ознакомление с классическими артефактами – письменными трудами, произведениями искусства) и развиваемое современниками, являющееся исходным и постоянно пополняемым материалом для собственной когнитивной деятельности, для творчества – создания еще не бывшего, но основывающегося на том, что уже есть. Вся эта совокупность знаний, потенциально доступных для каждой личности, составляет

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 141.

<sup>2</sup> Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 93.

культурное наследие<sup>1</sup> общества (цивилизации, человечества). Это наследие имеет множество носителей информации о себе, прежде всего – письменные источники; запечатлевающие чувственные образы архитектуру, скульптуру, живопись; устную традицию. Но, помимо перечисленных «первоисточников» культурного наследия, последнее передается от поколения к поколению и с помощью невербального и нематериального носителя – менталитета, в котором на подсознательном уровне фиксируются «обычные», повседневные, не требующие своего обоснования стереотипы мышления и действия. И если для вербальных и материальных носителей культурного наследия необходимым способом передачи информации является язык (в том числе и язык художественных символов), дающий возможность трансляции всеобщих (или частных, но выраженных в доступной для всех форме) значений, смыслов, даже чувств, то ментальная стереотипизация, поскольку проходит бессознательно<sup>2</sup>, в языке не нуждается, она сама представляет собой (в данном аспекте) способ передачи информации. (Заметим здесь, что определения менталитета в современной науке неоднозначны: он понимается и как некий субъективный феномен – «внутренний, интеллектуальный мир индивида, его духовность», и как «склад ума», «характер

---

<sup>1</sup> Культура здесь понимается нами в широком своем смысле, как все произведенное, выращенное, преображенное человеком.

<sup>2</sup> На этот счет есть и другие мнения, о чем свидетельствует статья «Новой философской энциклопедии», в которой менталитет (ментальность) определяется как «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное» (Визгин, В.П. Ментальность (менталитет) / В.П. Визгин // Новая философская энциклопедия. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – С. 525). Создается впечатление, что менталитет наряду с бессознательным включает в себя и сознательное, но такое «глубинное», что возникает сомнение в правомерности относить его к сфере сознания личности, в которой поступки являются осознанными. Можно ли сказать об осознанности стереотипических ментальных действий? На наш взгляд, они все же бессознательны (или, во всяком случае, подсознательны). Если же действия личности в целом совпадают со стереотипами общественного менталитета, однако при этом осознаны ею, то в этом случае мы вправе говорить о другом источнике, воздействовавшем на мышление человека и обусловившем его поступок – о вербальном, дискурсивно осмысленном.

чувств и мышления», «мировосприятие», и как «духовная деятельность человека, его способность размышлять, составлять собственное мнение об объектах, свойствах и отношениях реального мира», и как «образ, способ мышления, мировосприятия личности или социальной группы»<sup>1</sup>; последнее определение контекстуально более подходит для нашего исследования.)

Отметим здесь важный для данной работы момент: когнитивный субъект, личность воспринимает и развивает элементы культурного наследия, полученные посредством, прежде всего, языка и общественного (группового) менталитета. Его сознание воспроизводит информацию, получаемую, по сути, от других субъектов (из прошлого и настоящего), совершенствует ее (интерпретирует, модифицирует, дополняет) и транслирует далее – снова другим (в настоящем и будущем). Правомерно ли всю совокупность субъектов из прошлого, настоящего и будущего, с которыми взаимодействует наш когнитивный субъект, рассматривать в качестве единого феномена – общественного сознания? На наш взгляд, да, причем феномена не только объективного и не просто субъективного, а субъективно-объективного. В таком случае язык и менталитет будут выступать в качестве основных способов существования этого феномена в социально-историческом времени.

Общественное сознание конкретно, оно объективируется в качестве результирующей когнитивной деятельности определенной целокупности личностей, объединенных культурным наследием, языком, менталитетом, временем и пространством. При этом субъекты, попадающие в сферу его влияния, не теряют творческих возможностей, продолжая собственными, часто совместными усилиями<sup>2</sup> общественно-когнитивный процесс и ориентируя его в

---

<sup>1</sup> См.: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_fwords/42350/](http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_fwords/42350/) МЕНТАЛИТЕТ.

<sup>2</sup> В таком аспекте вполне допустимы понятия соборного сознания, соборного мышления, ведь соборность представляет собой не просто единство, а единство индивидуальностей, единство во многообразии. Ярким примером соборного мышления являются популярные в современном мире «мозговые штурмы», когда несколько креативных и вполне самостоятельно мыслящих

том или ином направлении, модифицируя и осуществляя дальнейшую передачу культурной информации следующим поколениям мыслящих субъектов, используя при этом определенный язык и опираясь на относительно стабильный в социально-историческом времени менталитет (хотя, конечно, нельзя не учитывать и того факта, что как язык, так и менталитет имеют свою динамику). Причем залогом длительного существования общественного сознания является преемственность в этом времени языка и менталитета, и здесь важнейшую функцию выполняют традиции, в первую очередь – мировоззренческие.

Связь между языком и менталитетом, языком и традициями, менталитетом и традициями, их взаимообусловленность очевидны. Ведь, согласно уже приводимому нами определению В.И. Толстых, традиция есть «способ бытия и воспроизводства элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений, времен и эпох»<sup>1</sup>, а носителем, хранителем и преобразователем культурного наследия является, как мы уяснили, общественное сознание, существующее в социально-историческом времени благодаря преемственности и динамичному развитию языка и менталитета. И традиции, и язык, и менталитет как способы культурной трансляции представляют собой подвижную целостность, фиксирующуюся в общественном сознании, и изменение одного из элементов этой целостности приводит также к модификациям других.

Рассмотрим последовательно такие элементы этой триадической целостности как язык и менталитет, поскольку анализу традиций мы уже уделили достаточно внимания и места в предыдущем параграфе, продолжим его и в следующих параграфах. Нельзя не согласиться с Г.А. Морзавченковым в том, что: «Важнейшим механизмом конструирования социальной, культурно-коммуникативной реальности и формирования этнической картины мира является

---

личностей объединяются в группы для коллективного поиска приемлемых для всех решений конкретной проблемы.

<sup>1</sup> Толстых, В.И. Традиция / В.И. Толстых // Новая философская энциклопедия. Т. 4. – М.: Мысль, 2010. – С. 87.



язык, который, как знаковая память этносов, фиксирует и систематизирует накопленный в ходе истории социокультурный опыт поколений и способствует процессу его воспроизводства в конструировании оснований этнокультурной идентичности... Как механизм связи прошлого и настоящего, общего и особенного язык выполняет роль системообразующего фактора в упорядочении и сохранении коммуникативного пространства этноса, институциональной устойчивости общества и его этнокультурной идентичности»<sup>1</sup>. Отметим, что язык здесь характеризуется в качестве важнейшего механизма социального, культурного, коммуникативного конструирования, а также этногенеза. Действительно, без языкового, понятного для всех оформления мыслей, проектирования совместных действий невозможны ни общность индивидов, ни их культурное творчество, которое всегда социально опосредовано. Язык осуществляет коммуникативную функцию посредством использования в рамках конкретной общности единой и для всех понятной знаково-символической системы (даже если это – язык жестов, но, разумеется, функциональность языка резко возрастает при создании вербальных языковых знаково-символических систем). Без языка невозможной становится культуртрансляция – ни в пространстве, расширяющая культурный ареал и, соответственно, обогащающая и расширяющая общности, ни во времени, а без передачи опыта от поколения к поколению проблематичны и цивилизационные, и этнические процессы. Поэтому вполне справедливо полагать язык в качестве системообразующего фактора, когда речь идет о существовании этноса, стабильности общественной жизни или процессах формирования идентичности. Только следует дополнить эту мысль: общественную систему образует, разумеется, не только этот фактор, но и множество других, в частности – традиции и менталитет. (Существуют, конечно, и другие системообразующие факторы – географические, политические, экономические, религиозные и пр.)

---

<sup>1</sup> Морзавченков, Г.А. Язык как фактор этнокультурной идентичности: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Г.А. Морзавченков. – Нижний Новгород, 2015. – С. 16.

При всей несомненной значимости языка для когнитивных процессов и обустройства общественной жизни нельзя редуцировать многофакторность социального развития к лингвистической компоненте (даже неправомерно представлять ее в качестве доминанты жизнедеятельности социума). А такие попытки предпринимаются, о чем свидетельствует Э.Ю. Паниткова, отмечая, что: «Язык тесно связан с процессами нашего мышления и занимает особое место в осмыслении окружающего мира. Гипотеза лингвистической относительности – лингвистического детерминизма предпринимает попытку обосновать, что наше мышление определяется языком, который мы усваиваем в процессе социализации. До сих пор не утихают споры вокруг того, насколько особенности национальных языков могут предопределять мышление и поведение людей»<sup>1</sup>.

Основана такая попытка на реально существующей взаимосвязи между человеческими мыслями, словами и делами. (И эта реальная взаимосвязь косвенно подтверждает правильность нашего выбора языка и менталитета в качестве основных способов существования общественного сознания в социально-историческом времени: действительно, если рассматривать менталитет не только как образ и способ мышления, но и как образ и способ действия – «мыследействия» (а такое соединение правомерно, поскольку, как было выяснено, ментальные стереотипы воспринимаются бессознательно, они не предполагают критического дискурсивного размышления, но порождают как бы спонтанные, неосознанные действия личности), то в триаде мысль-слово-дело этим понятием будут охвачены крайние термины, центральный же, «слово», вполне ясно, включается в понятие языка.) Еще свт. Г. Нисский писал: «Началом всякого слова служит мысль; второе же место после образа мыслей занимает слово, выражающее звуком напечатленную в душе мысль; третье же место после ума и

---

<sup>1</sup> Паниткова, Э.Ю. Понятие «языковая личность» и проблема социального конструирования реальности: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Э.Ю. Паниткова. – Архангельск, 2012. – С. 15.

слова принадлежит деятельности, которая мыслимое переводит в дело»<sup>1</sup>. Причем у здорового телом, душой и духом человека между мыслями, словами и делами должна соблюдаться корреляция, иначе, по святителю, человек недостойн звания христианина, поскольку находится во власти собственной греховности. (Это, конечно, идеал человека, у которого осмысленное слово есть дело, однако идеал, вполне реализуемый для работающей над собой личности, стремящейся к совершенству – к святости в христианской терминологии.)

Мысль, таким образом, определяет содержания и слова, и действия (или, по крайней мере, в реальных условиях прогрессирующей безнравственности оказывает на них влияние, далеко не всегда прямое и часто откладываемое во времени – то, что человек замыслил и сформулировал для себя в словах, он стремится исполнить, ожидая для этого благоприятных условий и обстоятельств). А вот может ли слово, выраженное всегда определенным языком, опосредовать наши мысли и дела, прямо на них влиять? То есть, способна ли конкретная языковая знаково-символическая система, воспринятая в процессе социализации, детерминировать наш менталитет, подвигать к не осознаваемому или плохо осознаваемому стереотипическому мыследействию? На первый взгляд, так, мы знаем, например, о соотнесенности национальных характеров британцев, французов, немцев, русских и пр. и используемых ими лингвистических систем. Однако, несмотря на наличие определенной связи, ее неправомерно представлять в качестве предопределяющей или даже доминирующей, и это подтверждается использованием в современной науке понятия «внутренней речи», причем: «Принципиальное отличие внутренней речи от речи внешней заключается в следующем: внутренняя речь не подчинена стандартизированным языковым системам, и акты внутренней речи могут быть соотнесены с правилами этих систем условно, гипотетически; внутренняя речь субъективна и является формой

---

<sup>1</sup> Святитель Григорий Нисский. Избранные творения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – С. 47.

выражения индивидуального языка»<sup>1</sup>. Иначе, вопрос о том, мыслим ли мы при помощи слов или же каким-то иным образом, с введением данного понятия решается в пользу второго варианта: мысль и слово неотожждествимы полностью, мысля, мы не произносим «про себя» слова (во всяком случае, делаем это не всегда), а используем некую индивидуализированную речь, которая может быть отнесена к стандартизированной языковой системе, а может быть и не отнесена. Все дело, видимо, в интенсивности и формах когнитивного процесса, и парадоксальная тютчевская фраза о том, что «мысль изреченная есть ложь», скорее всего, относится именно к интенсивному, невербализируемому мышлению (внезапному «озарению»), плоды которого при словесной обработке теряют свою актуальность и смысловую содержательность. Таким образом, менталитет как феномен и способ «мыследействий» не утрачивает своей иррациональной специфики, и возможность стандартизированного языка кардинально его изменять кажется нам сильно преувеличенной, хотя, повторимся, взаимосвязь между языком и менталитетом, конечно же, существует.

С точки зрения практических исследований наши выводы получают подтверждение. Так, выдвинувший совместно с Э. Сепиром<sup>2</sup> гипотезу, получившую позже название «теории лингвистической относительности», Бенджамен Л. Уорф, на основании материалов, полученных при исследовании языка хопи, пришел к выводу: «Между культурными нормами и языковыми моделями существуют связи, но не корреляции или прямые соответствия... В некоторых случаях существуют “манеры речи”, которые составляют неотъемлемую часть всей культуры, хотя это и нельзя считать общим законом, и

---

<sup>1</sup> Романенко, Р.А. Проблема активной роли языка в процессе познания: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Р.А. Романенко. – Нижний Новгород, 2016. – С. 18-19.

<sup>2</sup> Который констатировал: «На самом же деле “реальный мир” в значительной мере бессознательно строится на основе языковых норм данной группы... Мы видим, слышим и воспринимаем так или иначе те или иные явления главным образом благодаря тому, что языковые нормы нашего общества предполагают данную форму выражения» (См.: Языки как образ мира. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 157).

существуют связи между применяемыми лингвистическими категориями, их отражением в поведении людей и теми разнообразными формами, которые принимает развитие культуры... Эти связи обнаруживаются не столько тогда, когда мы концентрируем внимание на чисто лингвистических, этнографических или социологических данных, сколько тогда, когда мы изучаем культуру и язык (при этом только в тех случаях, когда культура и язык сосуществуют исторически в течение значительного времени) как нечто целое, в котором можно предполагать взаимозависимость между отдельными областями...»<sup>1</sup>. Эти слова аргументируют необходимость холистического подхода к социокультурным феноменам, который позволяет выявить взаимосвязи даже между такими явлениями, которые без целостного рассмотрения представляются друг от друга изолированными, или, по крайней мере, явлениями вполне самостоятельными и мало зависимыми.

Тем не менее, лингвистический детерминизм в современной социальной философии до конца не преодолен. К примеру, К.Ж. Нагапетян, явно гипертрофируя функциональность языковых знаково-символических систем, определяет мировоззрение «как способ языкового видения мира, включающий в себя систему выраженных в языке, проговариваемых представлений индивида о мире и своем месте в нем»<sup>2</sup>. Данная дефиниция совсем не берет во внимание невербальную информацию, закладываемую в подсознание личности и формирующую ее мировоззрение, а также иррациональные, эмоциональные моменты, составляющие существенную его часть. При таком подходе вне сферы рассмотрения оказываются этнический и групповой менталитеты в качестве формообразующих для мировоззрения начал, а также множество повседневных практик, получаемых всяким человеком в процессе его социализации, в том числе и невербальные практики по усвоению мировоззренческих традиций.

---

<sup>1</sup> Уорф, Б. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б. Уорф // Языки как образ мира. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 201.

<sup>2</sup> Нагапетян, К.Ж. Языковое бытие и исторические метаморфозы миропроговаривания русской культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / К.Ж. Нагапетян. – Омск, 2016. – С. 12.

Индивидуальные восприятия и переживания автор, хотя и учитывает, но не придает им большого значения в процессе формирования мировоззренческих представлений индивида, полагая, что главную роль здесь играют «языковые константы», наборы которых обуславливает языковая реальность той или иной общности: «Социально и культурно значимые языковые константы, собирающиеся в каркас языковой реальности, определяют видение и понимание реальности конкретного культурного периода, отражают мировоззренческие установки культуры определенной эпохи»<sup>1</sup>.

Как видим, языковая реальность в этих рассуждениях предстает перед нами в качестве доминирующего фактора динамики общественного сознания. На наш взгляд, здесь мы встречаемся с сильно упрощенной «теорией отражения» в области познавательной деятельности: отражая сформировавшиеся ранее мировоззренческие установки, языковые константы, вплетенные в каркас языковой реальности, детерминируют мировидение, миропонимание личностей в определенный исторический период. Теряется из видимости активное личностное начало, способное к преобразению реальности, а также неправомерно ограничиваются способы существования общественного сознания – по сути, одним языком.

Таким образом, язык, безусловно, необходим, но недостаточен для функционирования и трансляции общественного сознания. При этом язык не только отражает повседневную реальность, но и способствует трансцендированию человека в область абсолютного, что существенно расширяет горизонты его мышления и поле творческой деятельности. По мысли М.Н. Громова, такие мировоззренческие течения русской мысли как славянофильство, почвенничество и даже западничество, которые не теряют своей актуальности и в наши дни, связаны с «кирилло-мефодиевской гуманитарной традицией», которая установилась на Руси сразу после Крещения: «Смысл ее состоит в неразрывном единстве *филологии, философии и богословия*, когда процесс вдохновенного творчества включает в себя вербальное искусство

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 8.

как умение владеть словом, высокий уровень необыденного мышления, пытавшегося постигнуть основы бытия и устремленность к высшим сакральным ценностям». Этот креативный синтез, как полагает философ, был заимствован нами у Византии и генетически связан «с древней эллинской традицией единства слова и мысли и при этом восхождения к идеальному, что особенно характерно для платонизма, оказавшего в его христианизированной версии наибольшее влияние на развитие отечественной философии и культуры»<sup>1</sup>.

Этот синтез можно редуцировать к описанной нами выше триаде мысль-слово-дело, определяющей должное бытие личности: действительно, философия как дисциплина, раскрывающая человеку тайну мудрости, филология – тайну слова и богословие (имеющее, прежде всего, практическую, сотериологическую направленность) – тайну спасения и необходимого для этого праксиса, системы действий, при гармоничном соотношении между собой приводят к значительным творческим результатам, чему свидетельством является русская философская мысль, символически воспроизводящая теистические представления о начале и бытии творения (София как мысли Бога о мире – Логос, Слово, бывшее «в начале» – Служение Христа, спасающего мир и человека).

Поэтому совсем недаром А.Ф. Лосев отмечал, что слово «есть орган самоорганизации личности, форма исторического бытия личности»<sup>2</sup>. Через слово она упорядочивает свое мышление о мире и вырабатывает стратегию и тактику поведения в этом мире. В таком контексте значение слова, языка для жизнедеятельности человека чрезвычайно велико, и лингвистические исследования могут оказаться и для философа, и для богослова плодотворными, если, конечно, не гипертрофировать значимость языка, делая из него доминанту в общественных процессах, которые взаимосвязаны, поскольку являются манифестациями целостного мира, в котором мыслит, говорит и действует свободная творческая личность.

---

<sup>1</sup> Громов М.Н. Извечная дилемма русской мысли / М.Н. Громов // *Omnia conjungo*: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 107.

<sup>2</sup> Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 197.

Обратимся теперь к более конкретному рассмотрению менталитета как способа существования в социально-историческом времени общественного сознания. Несмотря на то, что понятие «менталитет» (или «ментальность»<sup>1</sup>) является относительно новым<sup>2</sup>, содержательная область, выражаемая сегодня этим термином, издавна интересовала мыслителей. Так, закрепивший в своем труде «Идеи к философии истории человечества» введенный Вольтером термин «философия истории» И. Гердер<sup>3</sup> писал, что «во всех земных делах людей очень многое зависит от времени и места и от различий в характере наций, ибо самое главное – характер народа... Генетический дух, характер народа – это вообще вещь поразительная и странная. Его не объяснить, нельзя и стереть его с лица Земли: он стар, как нация, стар, как почва, на которой жил народ»<sup>4</sup>. Для всей немецкой классической философии понятие «духа народа» не было чуждым, у всех ее представителей мы встречаем попытки его интерпретации, развивалось оно и в русской религиозной философии, проявлявшей повышенный интерес к психологической проблематике. С.Л. Франк, к примеру, считал, что загадочный для психологии и гносеологии факт общения между людьми, практически жизненной и непосредственной связи между ними, «есть простое выражение транссубъективности переживания, наличности в душевной жизни такого пласта, в котором она есть не “моя личная” жизнь, а жизнь сверхиндивидуальная, через которую *моя* жизнь соприкасается с “*твоей*” или чужой вообще. В силу этого же

---

<sup>1</sup> Иногда эти понятия разводят, однако мы склонны к их отождествлению и сохранению специфики употребления, в соответствии с которой понятие «ментальность» применяется к образу мыслей личности, а «менталитет» – коллектива (семьи, рода, профессиональной или социальной группы, этноса и пр.), хотя такое словоупотребление не считаем принципиальным.

<sup>2</sup> Считается, что его впервые ввел в научный обиход французский этнограф К. Леви-Брюль на рубеже XIX и XX вв. (см.: <http://worlds-culture.ru/index.php?action=full&id=423>).

<sup>3</sup> См.: Глазков, А.П. Эсхатологическая историософия и ее онто-феноменологическое измерение: Монография / А.П. Глазков. – М.: ИНФРА-М, 2015. – С. 16.

<sup>4</sup> Гердер, И. Идеи к философии истории человечества / И. Гердер. – М.: Наука, 1977. – С. 313-314.



моя жизнь есть часть жизни моей страны, нации, государства, человечества, может осуществлять в себе объективные, надындивидуальные содержания права и нравственности, и в силу этого же мне изнутри доступны надындивидуальные содержания искусства и религиозной жизни»<sup>1</sup>. Нетрудно заметить, что наличествующий в душевной жизни «пласт», о котором здесь идет речь, связывающий личность с надындивидуальными содержаниями, относится к априорно-подсознательной, нерелексируемой стороне человеческой психики, делающей «изнутри» доступными эти содержания, потому параллель с понятием менталитета в этом суждении проводится легко.

Возникает вопрос: позволительно ли полагать менталитет априорным, доопытным феноменом, или он есть лишь результат не критического усвоения личностью отношения к фактам и явлениям окружающей действительности в процессе социализации? Думается, ближе к истине второе предположение, хотя в современной науке встречаются мысли и о генной природе человеческого характера, транслирующего от кровных предков стереотипы мышления и поведения. Однако, разумеется, характер и менталитет понятийно различаются. Характер в какой-то мере детерминирован генетически (даже, согласно данным американских физиологов, в большей мере: «...развитие личности на две трети зависит от природных способностей, а на треть – от окружения и воспитания»; от генов «зависит на 50% уровень интеллекта и на 28-49% степень выраженности у ребенка уверенности в себе, его тревожности и дружелюбия, сознательности и интеллектуальной гибкости»<sup>2</sup>), и он не является локковской «чистой доской», на которой воспитатели могут писать все, что им заблагорассудится. Можно допустить даже, что унаследованные черты характера помогают самоидентификации человека, его самоотнесению себя к определенной социальной группе или этносу, однако в процессе формирования менталитета, на наш взгляд, ведущую роль играет окружающая социальная среда, и вполне

---

<sup>1</sup> Франк, С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С.Л. Франк // Предмет знания. Душа человека. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 926.

<sup>2</sup> См.: [http://meduniver.com/Medical/Psichology/nasledstvennost\\_i\\_xarakter.html](http://meduniver.com/Medical/Psichology/nasledstvennost_i_xarakter.html).

достаточным будет утверждение о подсознательной и непосредственной «социализации» нашего мышления, некритично и нерелексивно воспринимающего вербальный и невербальный опыт предшествующих поколений.

Итак, личностную ментальность неправомерно отождествлять с характером, хотя они и связаны между собой, а именно – ментальность проявляется в характере, потому и говорят о «народном характере». Природа ментальности – социокультурная, она оформляется посредством определенных «социокодов», воспринимаемых личностью и фундирующих ее мировоззрение. В.С. Степин утверждает: «Мировоззренческие универсалии выступают в качестве предельных оснований культуры»<sup>1</sup>, если под последней понимать сложноорганизованную систему «надбиологических программ деятельности, поведения и общения людей». В совокупности и динамике эти программы представляют собой накапливаемый исторически социальный опыт, который культура хранит и передает последующим поколениям, при этом генерируя и новые программы, что обуславливает изменения в общественной жизни. «Подобно тому как управляемый генетическим кодом обмен веществ воспроизводит клетки и органы сложных организмов, так и различные виды деятельности, поведения и общения, регулируемые кодами культуры (социокодами – А.Х.), обеспечивают воспроизводство и развитие подсистем общества и их связей, характерных для каждого исторически конкретного вида социальной организации»<sup>2</sup>.

Применение органицистского подхода к исследованию общественных образований уже стало общим местом в современной социальной философии. В понимании Ф. Шеллинга, организация «вообще есть не что иное, как остановленный в своем движении поток причин и действий», который природа задерживает и возвращает к самому себе. Понятие организма «обозначает только последовательность, которая, будучи замкнута в известных границах,

---

<sup>1</sup> Степин, В.С. Философский анализ мировоззренческих универсалий культуры / В.С. Степин // Гуманитарные науки. 2011. № 1. – С. 8.

<sup>2</sup> Там же. – С. 9.

возвращается к самой себе»<sup>1</sup>. Замкнутая в своих границах последовательность причин-действий может быть проинтерпретирована как общественный менталитет, если под причиной действия (следствия) понимать мысль. В случае, когда при совершении конкретного поступка личности не фиксируется процесс его рефлексии, можно говорить о действии в ней определенного менталитета. При этом границы, в которой замыкаются неотрефлектированные причинно-следственные последовательности, подвижны, поскольку всякая личность идентифицирует себя не с одной только, а с несколькими социальными группами, потому возникают такие субъективно-объективные феномены как семейный, родовой, профессиональный, групповой, этнический менталитеты. Во всех случаях эти границы не безусловны, подвижны, однако сохраняют при этом относительную стабильность, обусловленную историческими, культурными, политическими, географическими и прочими условиями.

Важнейшая функция всякого менталитета – сохранение определенных когнитивных и поведенческих социальных стереотипов. Последнее понятие было введено У. Липпманом, понимавшим под социальным стереотипом *«упорядоченную, схематичную, детерминированную “картинку мира” в голове человека»*<sup>2</sup>. Мы видим в данном определении прямую связь между социальным стереотипом и мировоззрением. Но понятие социального стереотипа, употребленное в единственном числе, вряд ли может быть характеристикой детерминированной «картинки мира», скорее речь следует вести о совокупности таких стереотипов, обуславливающих как мировосприятие, так и подсознательную «логику» мышления и действия личностей или, иначе – об общественном менталитете.

Сегодня в науке сложилось и определение этнического стереотипа, под которым принято понимать *«обобщенное представление о физическом,*

---

<sup>1</sup> Шеллинг, Ф. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света / Ф. Шеллинг. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 91.

<sup>2</sup> Платонов, Ю.П. Этнический фактор. Геополитика и психология / Ю.П. Платонов. – С. 353.

*нравственном и умственном облике представителей различных этнических групп»<sup>1</sup>*. Это представление формируется извне, однако в нем (в части нравственного и умственного облика в особенности), подчас, правда, в искаженном виде, суммируются вполне реальные проявления конкретных образов мыследействий, свойственных тем или иным народам.

Органицистский подход, утвердившийся в социо-гуманитарных науках, показал свою эвристичность при рассмотрении и решении философских проблем, связанных с обществом, в частности, при его использовании сложилась своеобразная цивилизационная философско-историческая парадигма (компенсировавшая односторонность механистической линейно-прогрессистской парадигмы), для которой свойственно представление об обществах как саморазвивающихся социальных организмах, однако и этот методологический подход, как и всякий другой, имеет свои ограничения. Так, Л. Уорд утверждал, что теория, рассматривающая общество в качестве организма, верна, но до тех пор, пока это сравнение ограничивается психической стороной, и становится ошибочной, если не признает стоящей между биологией и социологией психологии – науки о душе. Он писал: «...существующие в мире независимые политические автономии, или *нации*, составляют каждая социальное *ego*... Чувствования индивидуальных людей познаются национальным сознанием таким образом, как чувствования частей животного организма познаются животным»<sup>2</sup>.

Отсутствие в социальной теории понятия общественного (национального) сознания, следуя этой логике, приводит ее к биологизму, упрощающему исследуемый феномен и редуцирующему общество к эволюционной стадии развития животного мира. Однако для общественной жизни важны не столько даже природные условия, сколько влияние на нее «второй природы», продуктов творческой деятельности самого человека. Именно об этом писал А.А. Ухтомский: «*Старинная мысль, что мы пассивно отпечатлеваем на себе реальность, какова она есть, совершенно не соответствует действительности.*

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 356.

<sup>2</sup> Уорд, Л. Психические факторы цивилизации / Л. Уорд. – СПб.: Питер, 2002. – С. 318-319.

*Наши доминанты, наше поведение стоят между нами и миром, между нашими мыслями и действительностью... Человек видит в мире и в людях predetermined своею деятельностью, т.е. так или иначе самого себя»<sup>1</sup>. Опыт человеческой деятельности, фиксируемый в общественном сознании, социально-историческое существование которого обеспечивается конкретными языком и менталитетом, и транслируемый посредством систем традиций, прежде всего – мировоззренческих, в качестве своего продукта создает модифицирующуюся во времени социокультурную реальность, изменяя таким образом мир – как внешне, преобразовывая его, так и внутренне, оценивая его и осмысливая: «...мироощущение предопределяется направлением внутренней активности человека, его доминантами! Каждый видит в мире и людях то, чего искал и заслужил. И каждому мир и люди поворачиваются так, как он того заслужил»<sup>2</sup>.*

При этом социокультурная «работа» общественного сознания по формированию мировоззренческих представлений, запечатлеваемых в онтологиях, или «картинах мира», по мысли В.И. Красикова, проходит «в амбивалентном режиме: полубессознательно и полуосознанно»<sup>3</sup>. Он поясняет, что нас окружает не просто косная природа, а мир символических форм, производимых нашим же сознанием значимостей и смыслов, которые затем, уже неосознанно, проецируются в действительность и начинают довлеть над нашим восприятием<sup>4</sup>. В этом процессе мы наблюдаем удивительное совмещение внешних факторов и внутренней активности человека, не только технически преобразующего мир, но и меняющего свое отношение к нему.

Однако такая внутренняя активность в случае отрыва общественного сознания от целостного мировоззрения оказывает человеческому обществу

---

<sup>1</sup> Ухтомский, А.А. От Двойника к Собеседнику / А.А. Ухтомский // Доминанта: сборник трудов. – СПб.: Питер, 2002. – С. 352-353.

<sup>2</sup> Там же. – С. 355.

<sup>3</sup> Красиков, В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды / В.И. Красиков. – М.: Водолей-Publishers, 2007. – С. 26.

<sup>4</sup> Там же. – С. 23-24.

плохую услугу, множа глобальные проблемы и угрожая его существованию. В этом случае, по выражению Н.А. Бердяева, цельная жизнь духа рассекается, происходит рационалистическое распадение на субъект и объект<sup>1</sup>. Теряя интуицию бытия, человек противопоставляет себя природе, подчиняет ее и делает средством для удовлетворения своих экспоненциально растущих материальных потребностей. При этом научному знанию придается характер объективности, нейтральности по отношению к мировосприятию и нравственным оценкам. Между тем, у истоков и в завершении научного познания, о какой бы его области ни шла речь, всегда стоит человек. Недаром молодой А.Ф. Лосев определял науку как **«критически-систематическое исследование данных самопознания»**, предполагая неременное отнесение этих данных не только к внешнему миру, но и к внутреннему миру познающего субъекта. Исследование данных самопознания, по его мысли, должно всегда проводиться **«на основании внутреннего чувства истины, которое открывается индуктивно-дедуктивным путем по степени духовного, главным образом умственного и морального развития»**<sup>2</sup>.

Сегодня связь науки и внутреннего морального мира ученого практически утеряна, вернее, она не берется во внимание, не признается необходимой, относясь, в лучшем случае, к сфере приватной жизни, наука понимается, прежде всего, как средство преобразования внешнего мира с целью увеличения потребительских возможностей человека, практически без соотнесения данных познания с внутренним миром познающего, она нацелена на результат, измеряемый финансовыми показателями, и такое положение дел, на наш взгляд, несет непосредственную угрозу существованию человечества. Выход из складывающейся ситуации только один – возвращение к целостному мировоззрению, для чего необходимо критически-систематическое исследование, по терминологии А.Ф. Лосева, данных самопознания относительно проверенных временем, традиционных мировоззренческих оснований бытия человека в

---

<sup>1</sup> Бердяев, Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2004. – С. 83.

<sup>2</sup> Лосев, А.Ф. Этика как наука / А.Ф. Лосев // Высший синтез. Неизвестный Лосев. – М.: ЧеРо, 2005. – С. 69.

обществе и мире. Это не означает последовательного возврата к прежним картинам мира, существовавшим в общественном сознании (что, как представляется, и невозможно), поскольку критичность всегда предполагает переоценку, и, кроме того, диалектическое видение развития основывается на утверждении перманентного, однако при этом преемственного изменения развивающегося объекта, в данном случае – мировоззренческих традиций.

Возвращаясь к проводимой нами концептуализации менталитета как способа существования общественного сознания в социально-историческом времени, рассмотрим возможность употребления понятия менталитета уже не в психологическом, а в собственно историческом аспекте.

В исторической науке общеупотребительным является понятие субъекта исторического развития, которым могут быть личность, народ, партия, класс и пр., т.е. субъект исторического развития представляется или в индивидуальном, или коллективном качестве. На наш взгляд, уже только представление о коллективном субъекте ставит вопрос о наличии в социально-историческом развитии и коллективного сознания, поскольку субъект в онтологическом аспекте всегда действует на объект или в объекте, а в гносеологическом – всегда познает его, что невозможно без целостного субъективного сознания. И если субъект истории коллективен (а таким он чаще всего и бывает), то он с необходимостью должен обладать коллективным сознанием. Если то или иное общество действует в социально-исторической жизни, оно непременно характеризуется наличием конкретного общественного сознания. Это, как мы видим, вытекает из самой постановки вопроса о коллективном субъекте исторического процесса.

По мысли Л.П. Карсавина, социальные группы и/или этносы действуют в истории, значит, обладают определенными характеристиками, качествами: «Качествование всегда предполагает индивидуальность, субъект качествования. Существование же коллективной исторической индивидуальности твердо обосновано фактом взаимодействия конкретных индивидуумов»<sup>1</sup>. Он недоумевал,

---

<sup>1</sup> Карсавин, Л.П. *Философия истории* / Л.П. Карсавин. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 161.

почему историческая наука, активно пользуясь понятием коллективной индивидуальности, упорно не желает его определять, и приходил к выводу, что это понятие не определимо извне, поскольку представляет собой социально-психический феномен: «Всякая историческая индивидуальность или личность определяется не извне, а изнутри, из нее самой. Всякая личность – всеединство своих моментов, и всеединство конкретное, стяженно обнаруживающееся в каждом своем моменте, в каждом акте индивидуализации себя...»<sup>1</sup>. Потому личность конкретного народа или данной социальной группы может быть обнаружена только при противопоставлении другой(-им) народам или группам.

Значит, народ, этнос (или социальная группа) могут быть рассматриваемы в качестве носителей общественного сознания только в личностно-психическом аспекте, личность же определяется, прежде всего, своей сущностью – кто? – выявляемой путем исследования ценностных и смысловых предпочтений, во многом зависимых как от генетических предпосылок, так и от телеологических ориентиров. Следовательно, и различать общности, противопоставлять их возможно на основании компаративистского анализа целе-ценностно-смысловых установок, проявляющихся в их коллективных сознаниях. (Здесь уместно представить точку зрения Ф.М. Достоевского, в соответствии с которой понятия народа и нации отличаются именно развитостью личностных характеристик: «...народ, ставший нацией, – духовно взрослый народ; нация – не что иное, как народная личность»<sup>2</sup>.)

Следует отметить, что ценности, цели, смыслы жизнедеятельности в сознании многих конкретных индивидов, составляющих ту или иную общность, могут и не осознаваться, не рефлексироваться, но, тем не менее, опыт веков по выработке общностью этих ценностей, целей, смыслов все же воздействует на них, проявляясь в личностном подсознании именно в качестве устойчивых стереотипов поведения и мышления (менталитета): «И именно этот менталитет, – справедливо утверждает Ю.В. Олейников, – является тем фактором бытия

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 165.

<sup>2</sup> Цит. по: Селезнев, Ю. И. Достоевский / Ю.И. Селезнев. – М.: Молодая гвардия, 1981. – С. 330.



социума, который обеспечивает его выживание, устойчивость, его социокультурную и цивилизационную самобытность. Менталитет, ментальность – такая структура, которая меняется только с изменением фундаментальных основ бытия общества. Его нельзя изменить произвольно: внедрением достижений культуры других народов, образования, пропагандой (никакая философия, как известно, не сделала русского ни немцем, ни французом, ни англичанином)»<sup>1</sup>.

Добавим только, что менталитет, конечно, является важным фактором, обеспечивающим устойчивость и самобытность общества, но он – не единственный. В контексте нашего исследования менталитет наряду с языком является способом существования общественного сознания в изменяющихся социально-исторических условиях, следовательно, понятие менталитета имеет подчиненный характер по отношению к понятию общественного сознания. Поэтому, обобщая высказанную выше мысль, можно интерпретировать ее следующим образом: выживанию общества способствует, прежде всего, преемственность общественного сознания, невозможная, разумеется, без преемственности менталитета и языка. Последние структуры произвольно сложно изменить, однако они все же меняются. Не быстро, в течение длительного времени, но при проявлении особенной настойчивости, повторяемости произвольных воздействий, да еще в благоприятных современных условиях технологизации и информатизации, дающих неплохие возможности для массового манипулирования, т.е., по сути, для управления общественным сознанием (или, лучше – для направления его в нужное русло, поскольку управлять столь сложным феноменом далеко не просто, если вообще возможно), вполне достижимы результаты, планируемые заинтересованными лицами, и современная социальная действительность дает нам множество примеров удачно проведенных манипуляций общественным сознанием.

Здесь важно то, что, следуя нашим выводам, манипулирование общественным сознанием является необратимым процессом: изменения в этом

---

<sup>1</sup> Олейников, Ю.В. Природный фактор бытия российского социума: монография / Ю.В. Олейников. – М.: ИФ РАН, 2003. – С. 227-228.

сознании влекут изменения и менталитета, и языка, поскольку последние понятия, как мы выяснили, имеют подчиненный характер. Такие изменения, конечно, происходили всегда, ведь правомерно говорить о диалектике менталитета, диалектике языка, диалектике общественного сознания (и раскрывать эту диалектику по аналогии с диалектикой традиции и новации, рассмотренной нами в предыдущем параграфе), однако в «естественных» условиях эти изменения, вызывающиеся как внутренними, так и внешними факторами, были преемственными, а значит, общественное сознание сохраняло относительную стабильность, что позволяло обществам выживать в сложных социально-исторических условиях. Преемственность же менталитета, языка, и, в конечном итоге – общественного сознания обеспечивалась традициями, о которых, как нами уже отмечалось, много не рассуждали, поскольку сами общества были традиционными, традиции имплицитно были вживлены в ткань социальной жизни.

Сегодня ситуация резко изменилась. Становится ясно, что идет целенаправленная борьба против конкретных традиционных систем. Подчеркнем: не осуществление объективной фазы социально-исторического развития, в которой общества спонтанно универсализируются, а именно целенаправленная и хорошо продуманная борьба с традициями. И смысл этой борьбы очевиден: устранить фактор, обеспечивающий преемственность менталитетов и языков, с тем, чтобы последние стали пластичными и доступными внешнему информационному воздействию (нетрудно обосновать, что этот процесс уже достигает в евро-атлантической цивилизации своего апогея и претендует на глобальное распространение), и тогда эффективность манипулирования общественным сознанием необычайно возрастет. Но, повторимся, доступ к общественному сознанию через менталитет и язык, посредством нивелирования традиций, длителен, поэтому активно проводится и прямое воздействие на общественное сознание через искусственно конструируемый феномен массовой культуры. Эта массовизация общественного сознания, как и всякое другое манипулирование им, как было сказано, необратима, поскольку каждое, даже

малое изменение общественного сознания, в свою очередь, отражается на способах его существования – менталитете и языке. Таким образом, активное внешнее воздействие на общественное сознание идет с двух сторон: прямо, путем внедрения в него чуждых элементов посредством массовой культуры, и косвенно, через борьбу с традициями. Однако успех такого «вторжения» еще далеко не предрешен, поскольку общности способны долгое время выполнять свои функции исторических субъектов, с необходимостью сохраняя для этого свою самобытность, вследствие инерционности, присущей процессу изменения общественного сознания.

Итак, становится ясным, что бережное отношение к своим традициям является залогом обеспечения стабильного развития общественной системы, эффективным способом противодействия внешним манипуляциям. Следует отметить еще один методологический нюанс. Существует практика прямого включения традиции в большее по объему понятие менталитета: например, И.Г. Дубов пишет: «Относясь к когнитивной сфере личности, менталитет наиболее отчетливо проявляется в типичном поведении представителей данной культуры, выражаясь прежде всего в *стереотипах поведения*, к которым тесно примыкают *стереотипы принятия решений*, означающие на деле выбор одной из поведенческих альтернатив. Здесь следует выделить те стандартные формы социального поведения, которые заимствованы из прошлого и называются *традициями и обычаями*»<sup>1</sup>.

На наш взгляд, говорить о таком подчиненном характере традиций, рассматривать их как частные формы ментальных стереотипов неправомерно, поскольку менталитет и традиции – взаимосвязанные, но совсем разные понятия. Традиции, разумеется, влияют на формирование менталитета, как и наоборот, однако далеко не все традиции связаны именно с менталитетом (существует, например, письменная традиция) как совокупностью стереотипов, «объемных

---

<sup>1</sup> Дубов, И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ / И.Г. Дубов // Приложения к монографии: Душков, Б.А. Психосоциология менталитета и нооменталитета. – Екатеринбург: Деловая книга, 2002. – С. 432.

отпечатков» (пер. с греч.) в коллективном бессознательном, способствующих нерелексированному поведению входящих в общность личностей. Поэтому мы и придерживаемся методологического подхода, в соответствии с которым менталитет в одном из своих аспектов является способом существования общественного сознания в социально-историческом времени, а обеспечению устойчивости общественного сознания во времени, значит – его преемственности, способствуют традиции, в первую очередь – мировоззренческие. Далее, в соответствии с логикой проводимого исследования, необходимо расширенное обоснование этой важной социальной функции мировоззренческих традиций.

### **1.3. Роль мировоззренческих традиций в обеспечении преемственности общественного сознания**

Преемственность общественного сознания является важным условием существования этнических (метаэтнических) организмов, позволяя им сохранять свою целостность в процессе социально-исторического развития, невозможную без обеспечиваемой традициями трансляции от поколения к поколению аксиологических, семантических и телеологических мировоззренческих элементов. Именно эта преемственность делает общественные образования субъектами мировой истории, обуславливая их историчность как «нечто постоянное в своем возобновлении. Смысл, который онтологически основан в “бытии к концу” (термин из системы фундаментальной онтологии М. Хайдеггера – А.Х.), поддерживает это постоянство возобновления»<sup>1</sup>. Общность, большая или малая, отказывающаяся от собственных мировоззренческих традиций,

---

<sup>1</sup> Глазков, А.П. Эсхатологическая историософия и ее онто-феноменологическое измерение: Монография / А.П. Глазков. – М.: ИНФРА-М, 2015. – С. 116.

обесмысливает свое существование, лишает его историчности, а значит и будущности. Составляющие ее личности превращаются в субстрат для формирования уже других общностей, не имеющих связи с когда-то бывшими.

Важнейшей онтологической функцией мировоззренческих традиций, таким образом, является передача исторического смысла, пронизывающего все аспекты общественного бытия. Эта функция становится наиболее рельефно выраженной при использовании органицистского подхода, эвристичность которого, как отмечалось в предыдущем параграфе, состоит, в частности, в том, что только при его применении стало возможным формулирование цивилизационных философско-исторических концепций, основанных на представлении об особенных биологических ритмах общественных организмов, их рождении, взрослении и старении, при которых, как имплицитно предполагается, сохраняется их самобытность уже по факту отделенного от других социальных организмов существования. Прежняя же философия истории, основывающаяся на механистическом понимании природы, личности и общества, не выходила за рамки линейно-прогрессистской (формационной) парадигмы, рассматривающей социально-исторический процесс в качестве однонаправленного поступательного движения человечества к определенной, объективно заданной для всех народов цели, подчиняя тем самым этот процесс внеположенным для обществ закономерностям.

Однако цивилизационные философско-исторические концепции имеют ряд ограничений в своем применении, поскольку, во-первых, учитывают тенденцию к универсализации социальной жизни только косвенно, как фактор, вызывающий приспособление общественных организмов к сосуществованию друг с другом и, во-вторых, не придают большого значения особенностям, свойственным социальным организмам и отличающим их от организмов биологических. Так, к примеру, изменение мировоззренческой ориентации не приводит к исчезновению личности как малого субъекта исторического развития, хотя и переориентирует направленность его деятельности, для общностей же это является причиной постепенной деградаци и последующего исчезновения.

С другой стороны, рассмотрение общественных организмов сквозь призму саморазвития обуславливающей функционирование человеческого организма личности, учитывающее, разумеется, приблизительный характер аналогии личность/общество, представляется вполне оправданным. М.К. Мамардашвили, например, полагал, что история «сама по себе... не течет»<sup>1</sup>, что неправомерно говорить о ее детерминации некими объективно-историческими законами, довлеющими над свободными мышлением и деятельностью множества составляющих коллективные исторические субъекты личностей. Широко известно также понимание общества как «расширенной личности» у В.С. Соловьева: «...общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное общество»<sup>2</sup>. (Примечательны в этом плане и уже процитированные нами ранее рассуждения Ф.М. Достоевского о нации как о духовно взрослом народе, или народной личности.) Но при проведении аналогии личности и общества, как представляется, необходимо учитывать то, что развитию общества, в отличие от личности, свойственны некоторые особенные статистические закономерности, одной из которых является, на наш взгляд, потеря социальной идентичности и деградация общественного организма вследствие забвения им мировоззренческих традиций, обеспечивающих преемственность общественного сознания. Без коллективных общепринятых смысложизненных представлений социальная общность, этнос или метаэтнос прекращают свое историческое существование, становясь в процессах этногенеза субстратом для иных общественных образований. Что же касается отдельной личности, то представить ее без мировоззренческих оснований, неважно какого содержания, невозможно. (Как метко заметил А.В. Перцев: «...у человека существует витальная потребность в устойчивом

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М.: Азбука, 2008. – С. 234.

<sup>2</sup> Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 286.

*мировоззрению»*<sup>1</sup>.) Однако эти основания не могут быть сугубо оригинальными, кардинально отличающимися от мировоззрения окружающих личностей, даже если речь идет о принципе индивидуализма как мировоззренческом основании. Являясь, по Аристотелю, политическим, общественным существом, всякий человек, вступая в общение с окружающими личностями, переориентирует собственное мировоззрение в направлении коллективных смысложизненных представлений, и именно поэтому, по нашему мнению, личность может выступать в качестве субстратного элемента, потенциального носителя уже существующих или формирующихся коллективных мировоззренческих взглядов.

Общественная сущность делает человека, по П.А. Сорокину, «социальным явлением», которое мыслитель характеризовал как социальную связь психической природы, возникающую в сознании индивидуума, но при этом с необходимостью выступающую за его пределы: *«Это то, что многие называют “социальной душой”, это то, что другие называют цивилизацией и культурой, это то, что третьи определяют термином “мир ценностей”, в противоположность миру вещей, образующих объект наук о природе»*<sup>2</sup>. Следуя этому тезису, всякое взаимодействие, если оно обладает психическим характером, нужно понимать как социальное явление. Но психическое взаимодействие основывается на общности психических переживаний множества личностей – как же достигается эта общность? Мыслитель отвечает: вначале каждое психическое переживание является чистой психикой, затем оно с помощью символов трансформируется в непсихическую форму и передается далее воспринимающим субъектам. При этом важно то, что для возможности правильного психического взаимодействия, помимо прочих условий, «необходимо еще одинаковое понимание самих символов, объективирующих душевные состояния. Где этой тождественности совсем нет – нет там, по существу, и *социальной* группы... Отсутствие общего

---

<sup>1</sup> Перцев, А.В. Душа в дебрях технологий / А.В. Перцев. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. – С. 65.

<sup>2</sup> Сорокин, П.А. Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / П.А. Сорокин. – М.: Астрель, 2006. – С. 90.

языка (звуковых символов), одинаковых способов выявления своих мыслей путем, например, знаков (письменность, рисунки), тех или иных движений (язык жестов: жесты, выражающие негодование, любовь, покорность, религиозные обряды, обряды, выражающие те или иные моральные убеждения) и т.п. – отсутствие всего этого сводит “на нет” и единство самой группы, и взаимную психическую связь ее членов»<sup>1</sup>.

Обратим внимание, что здесь речь снова идет о слове (язык), мысли, действии (движении), о необходимости их одинаковости и понимаемости всеми членами социальной группы, и это единство, как отмечалось нами ранее, фиксируется вербально-осознанно и невербально-бессознательно в конкретных языке и менталитете, являющихся способами существования общественного сознания в социально-историческом времени. В качестве же механизма передачи от одного поколения индивидов другому социально-исторически определенных способов существования общественного сознания и их усвоения новым поколением выступает конкретная система традиций, важнейшей частью которой являются, как наиболее общие, традиции мировоззренческие. Без них нет социальной группы (цивилизации, культуры, метаэтнуса, этноса).

Таким образом, основанием и носителем общественного сознания всегда выступает личность. Обратим внимание, что последнее понятие не имеет в социальной философии общепринятой дефиниции, что не удивительно – различные методологические подходы, имеющиеся в ней, обуславливают разнообразие качественного содержания понятия личности. Количественное же содержание этого понятия – индивид, неделимое, разночтений, как правило, не имеет. Между тем, к примеру, В.Н. Лосский справедливо полагал, что выражения «личность» и «индивид», которые мы привыкли считать почти что синонимами, одинаково пользуемся этими словами, желая выразить одно и то же, тем не менее, имеют в некотором смысле противоположное значение, а именно: «...индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично».

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 111.



Однако наше сознание всегда воспринимает личность через индивид, поскольку каждый человек «утверждает себя как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое “я”, – и это и есть смешение личности и природы». Между тем, «в пределах своей частной природы личность не может в полной мере осуществить себя, она оскудевает», отказываясь же «от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем»<sup>1</sup>.

Согласимся, что общественное сознание формируется вследствие именно такого «самопожертвования» множества личностных сознаний, посредством которого и возможно существование единого для общности феномена коллективного сознания. Именно это и имел в виду В.С. Соловьев, определяя общество как расширенную, дополненную личность, а личность – как сжато-сосредоточенное общество.

Таким образом, личность следует понимать как начало общественной активности, как неделимое далее основание и условие коллективно-творческой деятельности. Потому так важно для всякого общества, чтобы в нем всегда в достаточном количестве присутствовали самостоятельно мыслящие, креативные личности, способные не только на усвоение традиционно-общественных ценностей, смыслов, целей, но и на их совершенствование, диктуемое изменяющимися внешними условиями, что сохраняет жизнеспособность мировоззренческих традиций в социально-историческом времени. Если же преобладающее большинство личностей, составляющих общество, теряют способности к самостоятельному самовыражению, или же начинают отделять эти способности от социально-целостного сознания, отвергая при этом традиционное, то начинает происходить то, о чем писал П.А. Флоренский: «По мере угашения в сознании творчества, само-деятельности и свободы, вся личность оттесняется

---

<sup>1</sup> Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В.Н. Лосский // Боговидение: сочинения. – М.: АСТ, 2006. – С. 203-206.

механическими процессами... Весь организм, – как телесный, так и душевный, – из целостного и стройного *орудия*, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд несоответствующих друг другу и сам-действующих механизмов. Одним словом, все оказывается свободным во мне и вне меня, – все, кроме меня самого»<sup>1</sup>. Такое общество, декларируя принцип свободы и превознося его (все свободно «во мне и вне меня»), парадоксальным образом закрепощает составляющих его индивидов (все свободно, «кроме меня самого»), делает их «безличностными» и легко манипулируемыми.

Во избежание такого деструктивного сценария, разрушающего общественную жизнь изнутри, как нам представляется, общество должно, в том числе, а, возможно, и в первую очередь обращать пристальное внимание на развитие философской культуры, поскольку, с одной стороны, в этнической (национальной) философской мысли отражается реальное конкретно-историческое состояние мировоззренческих оснований общественности, с другой же – философское творчество необходимо для развития самостоятельной личности, преемственно реализующей и совершенствующей, передающей далее социокультурное наследие (а без этого, как отмечалась, наступает стагнация и последующая деградация общественной жизни). Как справедливо пишет М.А. Маслин в отношении русской философии: «Традиция (философская, отражающая мировоззренческие реалии – А.Х.) – это результат длительного осмысления философской культурой самой себя, это предметная и проблемная область самосознания национальной философии. Другими словами, русская философия в ее истории является историко-философским отечествоведением, она отражает и прочитывает российскую реальность и находится по отношению к ней в состоянии социокультурной обусловленности»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: АСТ, 2005. – С. 158-159.

<sup>2</sup> Маслин, М.А. Зарубежная историография русской философии / М.А. Маслин // *Omnia conjungo*: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 91.

В этой связи можно высказать гипотетическое предположение о том, что конкретное состояние философской жизни в обществе является, с одной стороны, индикатором роста/стагнации/деградации общественного сознания и самосознания, с другой – условием для развития (прогрессивного или регрессивного) всех областей социальной жизни. Исторических примеров, подтверждающих это предположение, можно привести множество (синкретизм эллинско-римской философии, обусловивший мировоззренческие релятивизм и фатализм – упадок Римской Империи; концептуализации томизма – укрепление европейской государственности и колониалистических тенденций; расцвет немецкой классики – объединение Германии; российское религиозно-философское возрождение – рост экономической, политической, военной мощи дореволюционной России, прерванный внешним идеологическим воздействием), однако его научное обоснование является темой отдельного социально-философского исследования. Для решения же задач настоящей работы необходимой является фиксация взаимосвязи проявленности идейных установок (идеологии) в национальной философии и состояния общественного сознания и самосознания, обуславливающего качество идентификационных процессов.

В данном контексте нельзя не согласиться с А.Л. Висленко в том, что: «Необходимым условием возникновения новой культуры и её социума является появление новой идеи (идеологии/религии), и наоборот, разложение идеологического основания общества приводит к быстрому распаду всей социокультурной системы»<sup>1</sup>. Действительно, для нормального существования как личностного, так и коллективного субъектов необходимым (но не достаточным) условием является наличие опосредующей мировоззренческой системы идей и идеалов о цели и причинах существования, о собственной сущности и смыслах бытия, обуславливающих ценностные предпочтения, т.е. наличие идеологии. Однако если идеи имеют умозрительный характер и при этом они, как правило, имманентны действительности, то идеалы при таком же характере всегда

---

<sup>1</sup> Висленко, А.Л. Коллективное сознание в культуре: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01 / А.Л. Висленко. – СПб., 2015. – С. 14.

являются трансцендентными окружающим человека реалиям уже хотя бы потому, что относятся к только предполагаемым будущим состояниям, которых еще нет. Трансцендентность идеалов детерминирует выход личностного или общественного сознаний на мировоззренческую вертикаль, что означает осознание бытия в аспекте абсолютного, о чем уже шла речь в предыдущих параграфах. Такой выход традиционно всегда обеспечивали религии, используя в служебном порядке философские рационально-теоретическую методологию и категориально-понятийный аппарат, однако с нарастанием секуляризационных процессов роль формирования представлений о мировоззренческих абсолютах, принципиально трансцендентных как бытию, так и познанию человека, делегировало себе философское знание (обратим внимание, что от своей связанности с религиозностью это знание не ушло, формируя – теперь «постфактум» – зависимые от него квазирелигиозные<sup>1</sup> системы).

Следовательно, рядоположенность понятий идеологии и религии у А.Л. Висленко можно принять, но только в функциональном аспекте, избегая при этом отождествления этих понятий, поскольку идеологии являются только следствием сформированных религиозных (или философских) мировоззренческих представлений. Следует признать и необходимость новой идеи и основывающейся на ней идеологии для возникновения социокультурной жизни, однако вызывает ряд вопросов представление исследователя о характеристиках этой «идеи/идеологии»: «Чтобы исходная идея стала социально и культуuroобразующей, она должна иметь два основных свойства – конкретность и утопичность. Любая идеационная конструкция строится вокруг совершенно определённого и доступного тезиса, относящегося к разряду основных

---

<sup>1</sup> Впервые термин «квазирелигии» был предложен протестантским богословом П. Тиллихом, который писал, относя, в частности, к такому типу религий фашизм и коммунизм: «Иногда то, что я называю квазирелигиями, называют псевдорелигиями, но это столь же неточно, сколь и несправедливо. “Псевдо” указывает на предполагаемое, но обманчивое сходство; “квази” указывает на подлинное сходство – не предполагаемое, а основанное на идентичности некоторых сторон» (См.: [http://knowledge.allbest.ru/philosophy/2c0a65635b2bc69b4d53b88421306d37\\_0.html](http://knowledge.allbest.ru/philosophy/2c0a65635b2bc69b4d53b88421306d37_0.html)).

потребностей нефизиологического ряда: свобода, справедливость, любовь, которые не существуют как конечные достижимые характеристики, а имеют смысл морально-нравственных и социальных ориентиров, откуда и следует требование утопичности». Однако, как было выяснено, общественные идеалы являются сугубо трансцендентными, хотя, разумеется, реально воздействуют на социум – как же в таком случае можно говорить о конкретности «исходной идеи», под которой следует полагать ее проявленность в социальной жизни, ясность и однозначное понимание для личностного и коллективного сознаний (причем сам автор фиксирует, что основные потребности, декларируемые идеационными конструкциями, «не существуют как конечные достижимые характеристики»)? И каким образом такая конкретность может сочетаться с утопичностью, предполагающей как раз вымышленность, неконкретность идеологических оснований? Но, судя по точке зрения автора, основной характеристикой утопии является ее иррациональность: «...утопичность исходной идее и идеологии в целом придаёт наличие в ней таких положений, которые недоказуемы, непроверяемы и непроверяемы на практике, поэтому для поддержания стабильности социума важно сохранение в его идеологии элемента иррациональности». Однако, на наш взгляд, иррациональность не следует связывать только с утопичностью (напротив, многие исторические социальные утопии были конкретными до мелочности). Иррациональность является непременным атрибутом всякой мировоззренческой системы – религиозной, философской, научной, что обусловлено принципиальной аксиоматичностью человеческого познания, необходимостью его опоры на фундамент «вероятельных установок», «которые недоказуемы, непроверяемы и непроверяемы на практике».

А.Л. Висленко, отталкиваясь от неточно, на наш взгляд, проведенной им логической корреляции идеологии-религии-иррациональности, приходит к выводу о высокой эффективности идеологий, основанных на иррациональной идее Бога. При этом он идет и дальше, утверждая, что: «Ещё более продуктивной оказывается позиция, которая отталкивается от негативного отрицания,

содержащегося в исходной идее»<sup>1</sup>. Здесь на память сразу приходит большевистский «слоган»: «Мир насилия разрушим...», революционный нигилизм, который, действительно, в определенный, однако достаточно кратковременный период мог спланировать людей, являясь целесообразной мотивацией их действий. Но следует помнить, что за нигилистической деконструкцией всегда шли конституирующие идеи о предполагаемом социальном обустройстве, потому полагать нигилизм в качестве продуктивной, а значит и конструктивной идеи неправомерно.

Религию же, согласимся, вполне можно считать источником «надежной идеологии», при этом не отождествляя эти понятия. Квазирелигии также могут рассматриваться в качестве мировоззренческих источников идеологических конструктов, что аргументируется мнением отечественных мыслителей, как классических, так и современных<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 23.

<sup>2</sup> Для обоснования квазирелигиозного характера приведенных в нашем примере коммунистических представлений можно прибегнуть к следующим мнениям: «Советская государственность, хотя и провозгласила *de jure* отделение (церкви от государства – А.Х.), однако *de facto* оно является единственным в мире конфессиональным государством, в котором господствующей религией является воинствующий атеизм коммунистической секты, другие же религии, сначала только терпимые, становятся уже нетерпимыми» (Булгаков, С.Н. Православие / С.Н. Булгаков. – М.: АСТ, 2003. – С. 305); «Можно установить следующие религиозные черты марксизма: строгая догматическая система, несмотря на практическую гибкость, разделение на ортодоксию и ересь, неизменяемость философии науки, священное писание Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, которое может быть лишь истолковываемо, но не подвергнуто сомнению; разделение мира на две части – верующих-верных и неверующих-неверных; иерархически организованная коммунистическая церковь с директивами сверху; перенесение совести на высший орган коммунистической партии, на собор; тоталитаризм, свойственный лишь религиям; фанатизм верующих; отлучение и расстрел еретиков; недопущение секуляризации внутри коллектива верующих; признание первородного греха (эксплуатации)» (Бердяев, Н.А. Царство Духа, царство кесаря / Н.А. Бердяев // Русская идея. Избранные произведения. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – С. 802-803); «В неомифологии и современных квазирелигиях (типа “религии советизма”) вновь мистифицируются реальные явления – вожди, партии и

Мы специально остановились на столь подробном разборе концептов А.Л. Висленко, так как они типичны и являются методологическим основанием для концепций современных российских философов, модернизирующих понятие «русской идеи» в направлении трансформации ее первоначально религиозного содержания, явственно определяемого в трудах Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева, других русских религиозных философов («...ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>1</sup>), в идеологическое поле, стремящихся к рассмотрению этого понятия в контексте идеологемы «Москва – Третий Рим», которой придается мало свойственный ей ранее имперский характер. Действительно, гипертрофирование идеологической функции православной религии приводит к утверждениям о необходимости придания ей характера «государственной религии», что национализирует ее и, по сути, является непониманием особой миссии церковного служения, осуществимой только за рамками государственных институтов. Между тем, всякая религия намного шире и глубже своих идеологических следствий, которые иногда бывают и исторически преходящими. К тому же, особое значение в современных российских условиях имеет поликонфессиональность общества, опирающаяся на конституционное утверждение равноправия всех религиозных организаций. Поэтому оформление российской идеологии, действительно необходимой сегодня, должно обеспечиваться, во-первых, разумеется, рекрутированием мировоззренческих и духовно-нравственных идеологов Православия, равно как и других традиционных для России религий, но не только, поскольку, во-вторых, нужно привлечение и «светских» (квазирелигиозных, по П. Тиллиху) философов, закрепившихся в общественном сознании представителей современного российского общества.

---

классы, тоталитарные диктатуры и т.д.» (Балагушкин, Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий. – М.: ИФ РАН, 2003. – С. 215).

<sup>1</sup> Соловьев, В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – С. 42.

Здесь необходимо обратить внимание на тот непреложный факт (антагонистичный во многом упомянутым имперским концепциям о «русской идее»), что современное общество подвержено сильному влиянию сциентистских представлений, и это привело к формированию социально-философского тезиса о вытеснении научным мировоззрением иных форм – религиозных, мифологических, философских. Между тем, следует помнить об утверждении В.И. Вернадского, в соответствии с которым: «Научное мировоззрение развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человечества. Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно связаны между собой – и могут быть разделены только в воображении»<sup>1</sup>.

Тем не менее, религиозной мировоззренческой форме в современном российском философском сообществе продолжает уделяться остаточное внимание, что является следствием сохранения отношения к религиям как атавистическим элементам социальной жизни, продолжающим по инерции свое существование, однако постепенно теряющим свои ранее доминирующие значения. Способствует этому тот квазирелигиозный характер, который оформился к настоящему времени у гипертрофированных сциентистских представлений. Однако, по мнению В.В. Зеньковского, подлинная наука, не претендующая на полное открытие тайн бытия и весьма скромная в своих обобщениях, к таким представлениям, выражающимся, к примеру, в мировоззренческих системах материализма, позитивизма, эволюционизма, непричастна, а потому: «...надо очень ясно сознать различие между наукой в точном смысле этого слова – и этими построениями, которые порождены вовсе не наукой, *которая в них и неповинна*, – они порождаются вненаучными мотивами, в частности запросами религиозного порядка, – ибо там, где выдвигают какой-либо

---

<sup>1</sup> Вернадский, В.И. О научном мировоззрении / В.И. Вернадский // Биосфера и ноосфера. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 208-209.



абсолютный принцип, *там мы имеем дело уже с религией*<sup>1</sup> (или, точнее – с квазирелигией), поскольку важнейшим критерием отнесения к ней является *«абсолютирование* текущего, относительного бытия», и в сциентистских концепциях такое абсолютирование *«становится на место религиозного восприятия мира»*<sup>2</sup>.

Конечно, не только сциентистские представления обуславливают современное «мировоззренческое поле», можно констатировать, что формирование множества квазирелигиозных систем стало сегодня уже трендом, и детерминировано это, прежде всего, деформациями в процессах преемственности общественного сознания и, если не отказом, то забвением или игнорированием традиционных мировоззренческих аксиом, что с необходимостью требует их замещения иными «суррогатами» (по определению В.В. Зеньковского). Причем характерной особенностью повсеместно распространяющихся квазирелигиозных представлений является их апелляция к личностно-разумному, самостоятельному восприятию окружающей действительности, своего рода модифицированный «протестантский иску» (принцип «Sola Scriptura» – «только Писание» обусловил во время и после Реформации удивительное разнообразие индивидуальных богословских мнений). Поэтому К.А. Колкунова отмечает, что важнейшей темой современного религиоведения является «рост индивидуализма как новая черта религиозной ситуации и религиозности». Сегодня для формирования и развития личности даже не обязательно примыкать к какой-либо религиозной группе: «Основанием для идентификации себя с определенными убеждениями оказываются прочитанные книги, телепрограммы, посещаемые интернет-сайты.

---

<sup>1</sup> Зеньковский, В.В. Наша эпоха / В.В. Зеньковский // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. – М.: Русский путь, 2008. – С. 416.

<sup>2</sup> Там же. – С. 417.

Такая, основанная на повседневных привычках религиозность может обозначаться введенным Даниэль Эрвьё-Леже термином «лоскутное верование»<sup>1</sup>.

Мы видим, что «приватизация» религий, перемещение их в сферу «приватной жизни» индивидуума, что, собственно, и является основным результатом секуляризационных процессов в обществе, приводит в современном мире к тому, что люди самостоятельно выстраивают системы смыслов, используя для личностного смысложизненного конструирования как различные религиозные традиции, так и иные источники. В этой ситуации релятивизации религиозных смыслов, препятствующей становлению общенациональной идеологии в России, важность которой уже отмечена, особенно значимо, на наш взгляд, обращение к традиционно-религиозным представлениям, свойственным поликонфессиональному российскому обществу, которые могут помочь в уяснении, уточнении и формулировке общих для народов ментальных мировоззренческих стереотипов, способных объединить их в метаэтническую целостность. Причем этот направляемый процесс должен, на наш взгляд, предполагать решение двух первоочередных государственных задач, а именно:

а) проведение эффективной политики религиозного просвещения, охватывающего преимущественно вероисповедные сферы основных российских традиционных конфессий (христианства, ислама, иудаизма и буддизма);

б) стимулирование конструктивного межконфессионального диалога традиционных для России религий.

При этом при решении второй задачи, во избежание деструктивных догматических богословских обсуждений (поскольку попытки нахождения догматического консенсуса религий принципиально неосуществимы), необходимо акцентировать особенное внимание на этических и духовно-нравственных аспектах конфессиональных мировоззренческих представлений, у которых имеются действительные сходства. Такую методологию, избегающую

---

<sup>1</sup> Колкунова, К.А. Религии нового времени как религиоведческая проблема / К.А. Колкунова // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. – М., СПб.: Древо жизни, 2013. – С. 103.

богословско-догматической полемики, подтверждает позиция архиепископа Ташкентского и Среднеазиатского Владимира (Икима), обозначенная им в отношении православно-исламского диалога: «Выяснение общих черт наших религий – это та граница, которую не следует переступать в православно-мусульманском диалоге. С точки зрения христианства Ислам есть Ветхий Завет, остановленный на пороге Нового: и это все. Антихристианских выпадов, подобных имевшимся в иудаистском Талмуде, – в Исламе, прославляющем Безгрешного Ису, нет и быть не может. Мусульмане, разумеется, считают свою религию более правильной, но признают, что христианский путь приводит к Всевышнему: и это тоже все»<sup>1</sup>.

Конструктивный межконфессиональный диалог в совокупности с религиозно-просветительской политикой, на наш взгляд, способны воссоздать общественную атмосферу, в которой должное осмысление (а в случае необходимости и переинтерпретацию) получают традиционные представления о ценностях, смыслах и целях как личного, так и общественного существования, что будет способствовать их встраиванию в современное российское общественное сознание, обуславливающему его дерелятивизацию.

Таким образом, обеспечение принципа преемственности общественного сознания, по нашему мнению, не означает передачу раз и навсегда установившихся элементов, тем более искажаемых (мягче – интерпретируемых) в семантическом аспекте, но передачу динамично изменяющихся элементов, потому необходимо осмысление трансформаций, происходящих с элементами общественного сознания в социально-историческом времени. Здесь, как и в случае с традициями, следует говорить о диалектике общественного сознания: являясь целостным феноменом, общественное сознание вследствие множества возникающих в нем в результате воздействия как внутренних, так и внешних факторов противоречий развивается по пути синтезирования сторон этих

---

<sup>1</sup> Иким Владимир, архиеп. Ташкентский и Среднеазиатский. Принципы православно-исламского диалога // <http://www.mission-center.com/islams/vladimir.htm> (дата обращения 08.07.16 г.).

противоречий, при этом динамично изменяясь, но не теряя своих существенных характеристик, во всяком случае, до тех пор, пока имеет своего носителя – коллективного исторического субъекта.

Преемственность в общественном сознании обеспечивает связь эпох, более того, историческое прошлое может выступать в качестве реального фактора становления и развития социальной системы только потому, что такая преемственность существует, ведь: «...что такое – прошедшее?», – задавался вопросом Е.Н. Трубецкой, и отвечал на него: «Оно существует лишь как *содержание сознания*; только в сознании сохраняются канувшие в вечность века; мы можем утверждать, что *прошедшее есть*, лишь поскольку оно *сохраняется сознанием*. Точно так же и будущее есть, лишь поскольку действительность, еще не наступившая, *предваряется сознанием*. А что такое настоящее? Неуловимая грань между тем, чего уже нет, и тем, чего еще нет, – между тем исчезающим, которое сохраняется, и тем, которое предваряется сознанием». Философ приходил к выводу: «*Вне сознания нет истории*»<sup>1</sup> и утверждал, что все подобные наши рассуждения о времени предполагают наличие сверхпсихологического, всеединого сознания. Для устойчивого же развития такого сознания необходима динамичная система мировоззренческих традиций в качестве механизма обеспечения его преемственности, и при стагнации, деградации и исчезновении такого механизма общественное сознание как субъективно-объективный феномен уходит с социально-исторической сцены, а значит, уходит и его носитель, субъект мировых общественных отношений. Результативность подобного негативного сценария резко снижается при сохранении способов существования общественного сознания – языка и менталитета – посредством усвоения и диалектического совершенствования мировоззренческих традиций.

Итак, в ходе проведенных теоретико-методологических изысканий по заявленной в исследовании теме нами были прояснены следующие, как представляется, существенные моменты:

---

<sup>1</sup> Трубецкой, Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой // Избранные произведения. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – С. 118-119.

1. Диалектические принципы развития традиций имплицитно предполагают их модификации в социально-историческом процессе, что обусловливается относительным, несовершенным характером традиций. Противоречия в лоне традиции возникают вследствие воздействия на нее или внутренних, или внешних факторов, порождающих новации, в обоих случаях противоречия снимаются синтезированием их сторон, в дальнейшем этот синтез становится традицией, сохраняющей преемственность с исходной традицией и являющейся основанием для последующих модификаций.

2. Современное глобализирующееся общество характеризуется смешением социокультурных элементов в результате экспоненциального роста техники, технологий и коммуникаций, как следствие – новации в общностях имеют преимущественно внешний характер, и это нарушает органическое развитие традиционных мировоззренческих систем. Однако привносимые новации преломляются сквозь призмы конкретных общественных сознаний, видоизменяются и включаются в диалектический процесс взаимоперехода традиций в новации (и наоборот), что позволяет говорить о возможности сохранения преемственности общественных сознаний в условиях глобализации.

3. Преемственность элементов общественного сознания необходима для сохранения социокультурной идентичности, так как процессы самоидентификации личностей/общностей предполагают корреляцию их сознания с идеями, установлениями, нормами, обычаями, которые приняты в конкретно-определенной социальной группе, т.е. с традициями, в первую очередь – мировоззренческими.

4. К мировоззренческим традициям следует относить элементы социокультурного наследия, причастные формированию представлений о происхождении мира и человека; об их сущностных основаниях; об экзистенциальных целях, как личностных, так и общественных, а также о приемлемых для исполнения личностно-осмысленного жизненного предназначения ценностях.

5. Общественное сознание является носителем мировоззренческих традиций, выполняя функции как приемо-передачи конкретных традиций, так и, в случае органического развития системы традиций, источника новаций.

6. Личность как когнитивный субъект воспринимает и развивает элементы культурного наследия посредством как языка, так и общественного менталитета. Поскольку мыслимую совокупность таких субъектов из прошлого/настоящего/будущего правомерно рассматривать в качестве целостного феномена общественного сознания, то допустимо рассмотрение знаково-символических языковых систем и не выраженного вербально менталитета как способов существования этого феномена в социально-историческом времени.

7. Преемственность общественного сознания, невозможная без преемственности языка и менталитета, способствует выживанию социума. Язык и менталитет как относительно устойчивые, однако подверженные эволюционному развитию способы существования общественного сознания, сложно изменить произвольно. Но при повторяемости воздействий на них в современных условиях технологизации и информатизации, представляющих возможности для манипулирования общественным сознанием, такой результат вполне достижим. В современном мире фиксируется воздействие на общественные сознания как через менталитеты и языки, посредством нивелирования традиций, предполагающие результат в не ближней перспективе, так и через внедрение искусственно конструируемого феномена массовой культуры, замещающего культуры традиционные.

8. Важнейшей онтологической функцией мировоззренческих традиций является передача исторического смысла, пронизывающего все аспекты общественного бытия, и наиболее рельефно эта функция выражена при использовании органицистского подхода, эвристичность которого заключается, в частности, в том, что при его применении стало возможным формулирование цивилизационных философско-исторических концепций, которые, тем не менее, имеют ряд ограничений в своем применении вследствие недостаточного учета тенденции к универсализации социальной жизни, а также нередкого

игнорирования особенностей, свойственных социальным организмам в отличие от организмов биологических.

9. Трансцендентность телеологических идеалов, имплицитно содержащихся во всякой идеологии наряду со смысложизненными и аксиологическими конструктами, обуславливает выход личностного или общественного сознания на мировоззренческую вертикаль, что означает осознание бытия в аспекте абсолютного. Отличие современных обществ от традиционных заключается в том, что этот выход начинают детерминировать не только мифологические, религиозные или философские мировоззренческие представления, но и квазирелигиозные картины мира (онтологии).

10. В современной ситуации релятивизации религиозных смыслов, затрудняющей формулирование общенациональной идеологии, значимыми факторами обеспечения преемственности российского общественного сознания становятся, с одной стороны, проведение эффективной политики религиозного просвещения, охватывающего преимущественно вероисповедные сферы традиционных конфессий, и, с другой – стимулирование конструктивного межконфессионального диалога, в котором вследствие принципиальной неосуществимости догматического консенсуса следует акцентировать особое внимание на имеющихся действительных сходствах этических и духовно-нравственных аспектах конфессиональных мировоззренческих представлений.

Для проведения дальнейших исследований необходимы конкретизация и концептуализация процессов, детерминирующих характерные для современности модификации российского общественного сознания.

## **Глава 2. Российские мировоззренческие традиции в контексте глобальной проблемы трансформации общественного сознания**

### **2.1. Современные процессы модификации общественного сознания**

Начиная с середины прошлого века социальное бытие человечества интенсивно стало приобретать новые качества, имеющие всеобщий характер. Процессы, происходящие сегодня в мире и инициируемые невиданным ранее ростом коммуникаций, опосредованным стремительным развитием техники и технологий, принято называть глобализационными, в своем пределе они направлены на формирование целостного человеческого сообщества, основывающегося на объединяющих различные народы комплементарных социокультурных практиках, что предполагает наличие единого общественного сознания. В условиях действительно кардинальных перемен в социокультурной жизни сделалось возможным противопоставление современного общества и обществ традиционных, возникли определения посттрадиционного, постсовременного, постиндустриального, информационного обществ, общества риска, общества потребления и пр. Одна только множественность определений современного социального бытия свидетельствует, с одной стороны, о недостаточной степени социально-философского осмысления происходящих в мире процессов, изменяющих общества до неузнаваемости, что создает интенцию к представляющемуся необходимым понятийному разделению общественных организаций прошлого и настоящего, однако критерий такого разделения остается спорным, с другой же – о том, что эти процессы являются настолько многоаспектными, что консенсус по поводу такого критерия разделения, по-видимому, принципиально недостижим.

У глобализационных процессов есть одна имеющая далеко идущие последствия особенность: влияя не на один народ, и даже не на их совокупности,



а на человечество в целом, они создают ряд проблем, о которых не знали ранее – глобальных проблем (войны и мира, экологических, технологических, демографических, медико-биологических и пр.), во-первых, относящихся буквально ко всем народам мира и, во-вторых, решаемых только посредством совместных усилий всего человечества. Причем первая характеристика данного рода проблем – глобальность – актуализируется с каждым днем, а вот с проявлением в социальном бытии второй – совместной решаемости – возникают большие затруднения. Создается даже впечатление, что совсем скоро все глобальные проблемы будут отнесены к разряду принципиально не решаемых.

Выскажем предположение, что трудности с разрешением множества глобальных проблем возникают вследствие того, что в практической социальной жизни нелегко осуществить основную метафизическую цель глобализационных процессов – приведение общественного сознания человечества к единому знаменателю, создание целостной всеобщей социальной культуры, нивелирующей различия особенных народов, культур, цивилизаций, сформировавшихся в ходе социально-исторического развития. Целевая причина глобализационных процессов не увязывается логически с их последствиями, когнитивного и нормативно-поведенческого единения больших и малых субъектов истории в действительности не происходит, напротив, интенсифицируется социокультурная тенденция к их локализации, и этот объективный факт обусловил формирование и закрепление в общественно-гуманитарной научной среде такого термина как глокализация.

Иными словами, проблема трансформации, преобразования общественного сознания тоже становится глобальной, и также вскоре может быть отнесена к не решаемым. Конкретные общественные сознания вследствие воздействия глобализационных процессов кардинально трансформируются, не признавать этого невозможно, однако к общему знаменателю не приводятся или приводятся очень плохо, вступая в противоречие, даже в конфронтацию с тенденцией к универсализации социальной жизни как главным фактором, действующей причиной, по Аристотелю, глобализационных процессов, что порождает не

порядок, а хаос, причем, в связи со спецификой этих процессов – хаос общемировой. Возникает вопрос: а возможно ли в принципе достижение цели глобализационных процессов (то есть, снова в Аристотелевой терминологии, существует ли их целевая причина) – универсализация общественного сознания (а значит, и мышления, и поведения)? С одной стороны, чисто формально-логически ее не может не быть, поскольку всякий феномен четырехпричинен, наряду с материей-содержанием и формой, обуславливающей качественность этого содержания, должен иметь и действующую, и целевую причины, своеобразные движители, толкающие субстратно-эйдетический феномен из прошлого и тянущие его в будущее. С другой – действительной проявленности цели глобализационных процессов не наблюдается, хотя в несомненном наличии и их действующая причина, и форма, и содержание. Означать это может только одно: хотя бы частичного достижения человечеством цели глобализационных процессов не происходит по причине непонимания им этой цели, что обуславливает создание механизмов реализации, не соответствующих природе, сущности глобализационных процессов. В связи с этим возникает сложная и многоаспектная проблема, как уже сказано – тоже глобальная, а именно – осмысление природы общественного сознания как субъективно-объективного феномена, способствующее пониманию того, каким образом это сознание, вернее, множество естественно и социально-исторически формирующихся сознаний, можно привести к единому знаменателю, сделать общественное сознание всеобщим, общечеловеческим? То, что это возможно в принципе, подтверждается и логически, и исторически (социальная история, собственно, и обуславливается всегда тенденцией к объединению). Значит, вопрос сводится к нахождению верной методологии продвижения к цели, при наличии которой возможно ожидать ее проявленности в социальном бытии. На наш взгляд, решению этого сложного вопроса будет способствовать, в частности, социально-философский анализ модификаций современного российского общественного сознания, причин, их обуславливавших, а также возможных последствий (как и анализ сущностных характеристик и современных модификаций иных общественных

сознаний, поскольку только эмпирическое обобщение может способствовать постижению и достижению общечеловеческой цели развития). Изменения же в российском общественном сознании рельефно прослеживаются в метаморфозах отечественных мировоззренческих традиций.

В первом параграфе теоретико-методологической главы нами была высказана гипотеза, в соответствии с которой антиномичность, свойственная российским мировоззренческим традициям ранее, в наши дни так ярко уже не выражена, и связано это с тем, что под действием как внешних, так и внутренних факторов российское общественное сознание, не теряя в целом своей преемственности с прошлыми состояниями, видоизменилось, и сегодня действует преимущественно избирательно по отношению к мировоззренческим традициям, а именно: вследствие, прежде всего, нарастания процесса секуляризации традиции, социально-исторически обусловленные абсолютным аспектом восприятия коллективным субъектом своего бытия в мире (аполитичность, женственность, сверхнационализм, смирение, осознание как собственной греховности, так и личностной свободы), нивелируются, а связанные с относительным аспектом этого восприятия (имперскость, мужественность, национальная гордость, самомнение, собственная «святость», рабская покорность), напротив, гипертрофируются.

При этом не следует забывать о том, что, по мысли С.Л. Франка, «метафизическое постижение бытия возможно только через усмотрение антиномистического единства противоположностей»<sup>1</sup>, ведь реальность в своем сверхлогическом существе может быть уловлена нами только в форме «антиномистического знания, совпадения противоположностей, – в чем и состоит существо “умудренного неведения”»<sup>2</sup>. Потому при доминировании относительного аспекта восприятия личностью бытия, которое мы утверждаем в современном мире, абсолютный аспект, конечно, также присутствует, однако он

---

<sup>1</sup> Франк, С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сочинения / С.Л. Франк. – М.: АСТ, 2003. – С. 350.

<sup>2</sup> Там же. – С. 198.

теряет свое былое значение для человека. Эти процессы предвидел Н.А. Бердяев, когда писал о том, что в основании западной культуры, активно усваиваемой сегодня нами в ущерб культуре Востока, имевшей ранее большое влияние на русский народ, лежат напряженный исторический динамизм и статизм человеческого сознания, и далее: «Культура Востока не знает исторического динамизма, но допускает возможность динамизма человеческого сознания, т.е. изменение его в сторону раскрытия духовных миров. Такое соотношение не может остаться вечным. На Западе вырабатывался человек через установку статики сознания, защищающей от космической безмерности, динамики истории, устремляющей в даль. Но на пути этом человечество пришло к кризису»<sup>1</sup>.

Действительно, сегодня в России и во всем глобализирующемся обществе можно зафиксировать, по Н.А. Бердяеву, положительную динамику истории, устремляющую человечество в неведомые ему дали и коренным образом изменяющую его жизнь, на фоне прогрессирующей «статики сознания», под которой следует понимать стагнацию, даже деградацию в осмыслении собственного бытия в абсолютном аспекте. Между тем, только такое осмысление могло бы способствовать выработке методологии достижения общечеловеческой цели, единения множественности конкретно-исторических общественных сознаний. Причем опыт рассмотрения российских мировоззренческих традиций вполне приложим к иным традиционным мировоззрениям. Так, нельзя не заметить, что достижению мировоззренческого консенсуса различных народов вполне могли бы помочь такие мировоззренческие характеристики, свойственные представителям российской цивилизации, как аполитичность (направление политических интересов в сторону общей пользы), женственность (мягкость, способность если не к приятию, то к пониманию иных подходов к постижению мира), сверхнационализм (уважение к различным национальным социокультурным проявлениям, основывающееся на уважении к собственным, и

---

<sup>1</sup> Бердяев, Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства / Н.А. Бердяев // Диалектика божественного и человеческого: сочинения. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 124.

невозможное без этого), смирение (восприятие мира таким, каков он есть, со всеми его достоинствами и недостатками, не означающее бездействия, но ведущее человека и мир к совершенству как недостижимому, но обуславливающему социальную реальность идеалу) и пр. Однако все эти характеристики возможны, как отмечалось, лишь при наличии развитости абсолютного аспекта восприятия коллективным субъектом своего бытия в мире. В противном случае, при преобладании относительного аспекта в этом восприятии, актуализируются такие мировоззренческие характеристики народов как имперскость, бескомпромиссная мужественность, национальная гордость, самомнение, собственная «святость», отнюдь не способные привести к мировоззренческому консенсусу в общечеловеческом общественном сознании, которое становится совсем не очевидным.

Как верно отмечал И.А. Ильин: «Исчислить все физические, химические, биологические, аллегорические, символические, художественные, эмоциональные, созерцательные, волевые, мыслительные, моральные, молитвенные и мистические формы единения – было бы почти невозможно. Но несомненно, что эти пути и способы не равноценны друг другу, и что высшее достоинство среди них принадлежит духовным формам единения». Духовные же факторы единения порождаются, по нашему мнению, прежде всего вследствие восприятия коллективным субъектом собственного бытия в этом мире в абсолютном аспекте, поскольку «духовность в человеке определяется живым и свободным опытом объективного совершенства, который является главным в жизни, образует личностную самосуть, исходит из жажды священного, ведет к предстоянию...»<sup>1</sup>. Эту жажду, влекущую к предстоянию перед абсолютным, сакральным, интенсифицирующиеся процессы секуляризации общества явно уменьшили.

Таким образом, антиномичность, присущую «русской душе», фиксируемую множеством мыслителей, и особенно рельефно – Н.А. Бердяевым, правомерно экстраполировать и на иные общественные сознания, фиксируя в качестве ее

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М.: АСТ, 2004. – С. 484.

истока противоречия, возникающие вследствие одновременного присутствия во всяком обществе (но с разной степенью доминирования в коллективном сознании) абсолютного и относительного ракурсов понимания человеком собственной сущности и социального бытия. Эта антиномичность порождает раздвоенности, мировоззренческие дихотомии в общественных сознаниях, о которых уже шла речь в теоретико-методологической главе (важнейшими признавались дихотомии теизм/язычество, провиденциализм/эволюционизм, теозис/утопия, ценности-для-неба/ценности-для-земли). Э. Фромм полагал, что появление подобных дихотомий детерминировано наличием у человека разума (по Б. Паскалю, возносящего нас над вселенной, в которой мы – ничто, делающего человека «мыслящим тростником», сочетающим в своих когнитивных актах абсолютное и относительное): «Появление разума возложило на человека бремя дихотомии, которая заставляет его постоянно находиться в состоянии принятия новых решений». В гипотетическом дочеловеческом состоянии, полагает Э. Фромм, человек жил, как и весь животный мир, в гармонии с природой, благодаря же разуму стал возможен динамизм истории человеческого развития, поскольку противоречия, в нем возникающие, движут его миром: «Будучи изгнанным из рая, утратив единство с природой, человек стал на путь вечного поиска... Более того, он подотчетен себе в том, что он есть и в чем смысл его существования. Он обречен на муки жажды “абсолюта”, другого вида гармонии, способной вернуть человека в состояние гармоничных отношений с природой, с ближними, с самим собой»<sup>1</sup>.

Нужно здесь заметить, что с зафиксированным нами в современном обществе ослаблением абсолютного аспекта восприятия человеком собственного бытия он становится все менее способным к поиску нового, «состояние принятия новых решений» для него все менее достижимо. Видимо, потому прогрессирующий сегодня феномен «массовой культуры» все меньше отличается интеллектуальным и эстетическим разнообразием, единственно возможным при реализации личностно-творческого потенциала в разрабатываемом многими

---

<sup>1</sup> Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – С. 61-62.

поколениями русле социокультурных традиций. Что же касается этических оснований человеческого творчества, то во многих современных обществах они подвергаются размыванию вследствие усиления морального релятивизма.

Нельзя не отметить непосредственную связь между абсолютным аспектом восприятия своего бытия человеком и утверждением в нем представлений о должном, на которых основывается объективность морали. Р. Штейнер писал о свойственной человеческому познанию сверхчувственной моральной интуиции: «Она – единственное, что *вначале* выступает из сверхчувственного мира (осмысляющегося только в абсолютном аспекте – *А.Х.*) для сознания, находящегося на нашей обычной ступени. *Моральная интуиция – это просто проецированная вниз на наш обычный уровень познания [высшая] интуиция...* переживая моральную интуицию, переживают нечто, что, по сравнению с тем что обычно является реальным, имеет именно другой вид реальности – это реальность должного...»<sup>1</sup>. По мнению мыслителя, мы можем прийти к действительному моральному воззрению, если будем «из созерцаемого духовного мира, из сверхчувственного духовного мира, извлекать только духовно *воспринятые*, а потому безусловно совсем независимые от нас, *объективно* постигнутые моральные принципы»<sup>2</sup>.

Р. Штейнеру вторит и Н.А. Бердяев, развивая тему и утверждая, что приписываемая некоей абстрактной «социальности» (закрепляющей эволюционные изменения человеческого сознания от инстинктов к этике) роль в формировании нравственности сильно преувеличена, даже более того – что «в глубине своей нравственное не зависит от социального», поскольку: «Нравственная жизнь вкоренена в духовном мире, и она лишь *проецируется*

---

<sup>1</sup> Штейнер, Р. Дискуссия, состоявшаяся вечером после лекции об агностицизме 11 мая 1922 года / Р. Штейнер // Искушение разума: От спиритуальной философии и новейшего естествознания к современной науке о духе. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 173.

<sup>2</sup> Штейнер, Р. Агностицизм в науке и необходимое сегодня духопознание / Р. Штейнер // Искушение разума: От спиритуальной философии и новейшего естествознания к современной науке о духе. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 132.

(выделено нами – *А.Х.*) в жизни общества. Из этического нужно понять общественное, а не из общественного этическое. Нравственная жизнь есть не только жизнь личности, она есть также жизнь общества»<sup>1</sup>. То есть, нравственность предлагается понимать в качестве проекции духовного мира, причем последний совсем не обязательно представлять в качестве какой-то сверхразумной, откровенной данности, духовный мир как раз конструируется, прежде всего, человеком, в своих идеях возвышающимся над повседневной горизонталью, формулирующим, в частности, всеобщие нормы должного поведения.

Как же следует понимать механизмы формирования универсально-нравственных норм? Представляется, что эвристичной для такого понимания является схема, предложенная А.А. Лагуновым: во всякой конкретной системе нравственности присутствуют как «нормы безусловные, всегда принимаемые и неизменные в пространстве и времени, они объективны и не зависят от часто меняющихся мнений», так и «особенные нравственные нормы, трансформирующиеся во времени и пространстве, а потому субъективные, относительные, ориентированные на меняющиеся ценностные установки»<sup>2</sup>. В соответствии с этой схемой, универсальные нравственные нормы можно образно представить в качестве некоего неизменяемого ядра такой системы, а уникальные – в качестве изменяющегося слоя, причем стабильность ядра находится в прямой зависимости от представлений, фиксируемых в общественном сознании, о сверхразумной (абсолютной) природе входящих в него норм, а подвижность внешнего слоя системы нравственности обуславливается относительностью представлений о «поверхностном», горизонтальном слое «текущего» социального бытия. Отталкиваясь от такой позиции, можно сделать вывод о том, что релятивизация морали в современных обществах вызвана практически полным

---

<sup>1</sup> Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 37.

<sup>2</sup> Лагунов, А.А. Нравственность и правосознание в контексте русской религиозной философии / А.А. Лагунов // Вестник СКФУ. 2007. № 1. – С. 87.



переходом общественного сознания в горизонтальную плоскость восприятия социального бытия.

Однако при этом возникает необходимость обоснования действительной всеобщности и непреходящего характера универсально-нравственных норм, что само по себе является большой философской проблемой. Думается, разрешить ее можно только эмпирически, сопоставляя различные нравственные системы и находя общие для них нормы. Одним из достижений такого компаративистского анализа является выявленное совпадение в системах нравственности – т.н. «золотое правило» морали («Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Евангелие от Матфея); «...не делают другим того, что не хотят себе» (Конфуций); «Поступай так, чтобы максима своей воли в любое время могла стать принципом всеобщего законодательства» (И. Кант)<sup>1</sup>).

В контексте нашего исследования важность обращения к нравственной проблематике обуславливается тем, что главным условием универсализации общественного сознания, неявной сегодня, но возможной в будущем, является, на наш взгляд, развитие конструктивного межкультурного диалога, в результате которого только и возможно достижение консенсуса по поводу необходимых действий народов в направлении осуществления единой и принятой всеми цели. При этом, как представляется, межкультурный диалог должен проводиться, прежде всего, в проблемном поле этики, поскольку сущность человека одинакова всегда и везде и, невзирая на мировоззренческие различия, представления о должном у него в целом одинаковы.

Но именно этого – конструктивного межкультурного диалога по поводу оснований нравственности – сегодня не происходит, он вообще нередко считается, особенно в контексте либерального мировоззрения, ненужным и даже деструктивным, нарушающим принцип толерантности, предполагающий равное отношение к различным восприятиям этических норм. Причины этого – в кризисном состоянии современной нравственности, условия для которого

---

<sup>1</sup> Цит. по: Гаращук, С.С. Методология исследования российской системы нравственных традиций: Монография / С.С. Гаращук, А.А. Лагунов. – Ставрополь: СКФУ, 2016. – С. 18.

складывались достаточно долго. Еще почти столетие назад Э.Л. Радлов фиксировал кризис нравственности в европейском общественном сознании (не отделяя его при этом от российского), который в своей основе представляет «борьбу этических идей в двух различных формах их понимания, в материалистической и идеалистической, земной и небесной, античной и христианской» (как следствие проявления когнитивной дихотомии теизм/язычество, в наших определениях) и утверждал, что «необходим новый религиозный синтез, который придаст бы разлагающимся элементам новую жизненность сочетанием индивидуальной морали с требованиями общественной морали»<sup>1</sup>. Как видим, индивидуальная мораль выделяется здесь в особый элемент, противостоящий общественной морали, а такое противопоставление предполагает необходимость синтезирования, сочетания обоих элементов нравственной системы. (Однако более справедливым, на наш взгляд, будет рассмотрение индивидуальной морали в качестве субъективации, проекции в сознании личности традиционной морали, или продукта личностного усвоения общепринятых норм, а не как обособленного момента в процессе нравственного развития.)

У Л.М. Лопатина мы находим схожий прогноз, правда, в несколько ином, не этическом, а мировоззренческом аспекте: «...новое мировоззрение примирительно займет средину между картезианством (основанием нововременной философии, развиваемой, по мысли автора, по сей день – А.Х.) и миропониманием древности (куда включается и средневековая христианская философия – А.Х.)»<sup>2</sup>. Схожесть прогнозов, как видим, не в деталях, а в принципе, основанном на схематическом понимании диалектической идеи общественного развития. Новое мировоззрение, новый религиозный синтез в обоих указанных случаях полагаются необходимыми, предопределенными всем ходом

---

<sup>1</sup> Радлов, Э.Л. Этика / Э.Л. Радлов // Этика. Очерк истории греческой этики до Аристотеля. – СПб.: Наука, 2002. – С. 137.

<sup>2</sup> Лопатин, Л.М. Декарт, как основатель нового философского и научного мировоззрения / Л.М. Лопатин // Философские характеристики и речи. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 37.

исторического процесса, детерминируемыми объективными закономерностями, присущими последнему. Между тем, если исходить из персоналистических позиций, также основывающихся на диалектических принципах развития, но экстраполирующих их в сферу человеческого сознания как творчески-активного источника изменений социального бытия, то особое внимание следует акцентировать на феномене общественного сознания, от состояния которого, а не от объективных законов общественного развития (концепт, представляющий собой одну из сущностей, которые, по правилу «бритвы Оккама», преумножать не следует) зависят и мировоззрение, и органически связанная с ним нравственность.

По мысли И. Фихте: «Жизнь должна быть созерцаема для того, чтобы мог быть созерцаем нравственный закон, а нравственный закон должен быть созерцаем для того, чтобы могло быть созерцаемо абсолютное»<sup>1</sup>. То есть, интерпретируя эту мысль, «созерцание жизни», доступное только личностям и объективируемое в общественном мировоззрении, необходимо не само для себя, а для открытия «нравственного закона», субъективно-объективного основания конкретно-исторических моральных систем. Но и созерцание нравственного закона не является последней гносеологической целью человека, оно – только средство для трансцендирования, для созерцания абсолютного. Переворачивая данную логическую цепочку, можно прийти к заключению о том, что только направленность сознания на постижение абсолюта способна обеспечить человеку представления о нравственных закономерностях, обуславливающих объективный характер хотя бы основополагающих этических норм. Отталкиваясь от таких представлений, человек приходит к мировоззрению, являющемуся достаточно устойчивым и плохо поддающемуся релятивизации. Если же мы уберем из нашего дискурса критерий абсолюта, то тогда, действительно, можно будет говорить о принципиальной новизне мировоззрения и нравственности, но в таком случае ничего нельзя будет поделаться с их относительным характером, нестабильностью и легкой изменчивостью в социальном времени, в котором

---

<sup>1</sup> Фихте, И. Факты сознания / И. Фихте // Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение: сочинения. – М.: АСТ, 2000. – С. 509.

традиционное не будет иметь никаких функциональных прав на корректировку «текущей» общественной реальности (к таким выводам и пришел постмодернистский дискурс, в котором категории (и критерию) абсолютного было отказано в праве на существование).

Отказываясь от абсолютного аспекта постижения своего бытия, общество, по сути, отказывается от возможности реализации человеком собственной свободы, подчиняя его закономерностям природного мира, в котором все подчинено принципу борьбы за существование, не ограниченной никакими моральными рамками, никакими социальными «условностями», ведь, как писал В.В. Зеньковский: «Мы стоим перед сферой Абсолюта – и только через свободу мы и приближаемся к ней в живом и подлинном смысле. Ни теоретическое, умовое приобщение к истине, ни чисто моральная установка духа *не ставят нас лицом к лицу с Абсолютом* – только в актах тех или иных решений, в актах свободы мы приближаемся к Абсолюту, стоим на пороге того, чтобы быть с Ним, или, наоборот – уйти от Него»<sup>1</sup>.

По остроумному замечанию А. де Бенуа, даже либерализм, в своих теоретических построениях идолизирующий понятие свободы и изначально ориентированный на дистанцирование от нравственных оценок, полагаемых только частными «мнениями», «неспособен ускользнуть от “морального искушения”». Враждебный ко всем традициям, он между тем сам оформляется в традицию. Он имеет определенный, социально обусловленный характер»<sup>2</sup>. Этим доказывается, по его мнению, что без традиций общество не может существовать в принципе: если нам говорят о частном характере всякой традиции, значит, мы имеем дело уже с другой традицией, отрицающей и устраняющей собственных идеологических «конкурентов». А. де Бенуа цитирует Ж.-К. Мишеа (считающего, что атомизированное либеральным правом общество наглядно показывает, что

---

<sup>1</sup> Зеньковский, В.В. Наша эпоха / В.В. Зеньковский // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. – М.: Русский путь, 2008. – С. 443.

<sup>2</sup> Бенуа де, А. Либерализм и мораль / А. де Бенуа // *Omnia conjungo*: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 453.

жить сообща невозможно, и оставаясь в рамках либеральной догмы проблему эту можно решить только обоснованием в качестве неперменного атрибута общественной жизни социально-антропологической связи, присущей в одинаковой мере всем без исключения человеческим существам – якобы «естественной» предрасположенности действовать согласно собственному осознанному интересу<sup>1</sup>) и делает безапелляционный вывод: «В либеральных обществах Благо – это власть денег»<sup>2</sup>.

Таким образом, в современных обществах идеологический акцент переносится с абсолютного Блага, по-разному понимавшегося, однако присутствовавшего во всех мировоззренческих традициях, на благодать всеобщего потребления, опосредуемую экономической жизнью. Именно на этом основаны не только либертарианские социальные утопии, но и вполне еще действенные сегодня утопии социалистические, в которых именно экономика полагается в качестве базиса общественной жизни, от которого прямо зависит и «надстройка», духовная деятельность человека. Этим последний подчиняется экономической среде, причем совершенно игнорируется тот факт, что экономика как способ хозяйствования человека вполне логично может быть поставлена в зависимость от его способов мышления и действия, от традиций, мировоззрения, представлений о должном и пр.

С.Л. Франк, обращая внимание на схожесть всех социалистических утопий в присущем им экономическом детерминизме, характеризовал социализм как выражение нигилистического рационализма (к которому сводил и «русскую революционную веру») в социально-экономической области: «...*нигилистический рационализм* – сочетание неверия и отрицания всех объективных начал,

---

<sup>1</sup> Ж.-К. Мишеа продолжает: «Таким образом, весьма логично, что на операцию заинтересованного обмена (знаменитое “ты – мне, я – тебе” – основа рыночной рациональности) ложится философская обязанность организовать мирное сосуществование индивидов, которые при этом должны быть противоположны друг другу... Именно поэтому в конечном счете *религией* современных обществ стала именно экономика».

<sup>2</sup> Там же. – С. 465.

связывающих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководствуясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически рациональной организацией человеческой деятельности»<sup>1</sup>.

По остроумному замечанию В.В. Розанова, социализм привлек российское предреволюционное общество не только своими гуманностью и обещаниями светлого и справедливого будущего, он воспринимался отечественной интеллигенцией «еще именно – как “схема мышления”, как некоторая “элементарная логика” в задаче общественного строительства...». Устремление к «двум книжкам», дарвинизму и социализму, не было бы столь необузданным, считал он, если бы они не обещали невинность рая: «Движение не было бы ни так могущественно, ни так смело, если бы кусочек неба, голубого и чистого, не мелькал действительно сквозь облака и бури тогдашней эпохи...»<sup>2</sup>.

Таким образом, мы видим, что общий тренд современности, невзирая на то, в каких конкретных социально-утопических концепциях – либеральных или социалистических – он выражается, направлен на изменение общественного сознания в сторону доминирования в нем относительного, «горизонтального» аспекта постижения социального бытия, и новейшая российская история свидетельствует о том, что, претерпев значительные трансформации под влиянием как коммунистической, так и либертариистской идеологий, отечественное общественное сознание, подобно европейскому, и шире – евро-атлантическому, и даже общечеловеческому, продолжает модифицироваться в этом заданном ему тренде. При этом декларируемый гуманизмом рост человеческой свободы парадоксально оборачивается закрепощением личностной свободы.

---

<sup>1</sup> Франк, С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции / С.Л. Франк // Начала. 1991. № 3. – С. 62.

<sup>2</sup> Розанов, В.В. Мимолетное. 1914 год / В.В. Розанов // Собрание сочинений. Когда начальство ушло... – М.: Республика, 2005. – С. 345.

К.А. Чхеидзе писал еще в 1933 г.: «Весь новейший период, начинаемый обычно с гуманизма, идет процесс расширения понятия свободы, причем в понятие это вкладывается отрицательное содержание». Стремление освободиться от деспотизма в делах веры и абсолютизма верховной власти обнаружило далее и волю «к эмансипации “ от экономического гнета”, “от семейных и родственных уз”, “от норм общественной нравственности”, “от всякого рода условностей и предрассудков”, в число которых каждый включает то или иное правило поведения соответственно своим воззрениям, вкусам и общему культурному уровню...

Нужно признать, – заключает мыслитель, – что главный порок отрицательной свободы состоит в том, что она привела современное цивилизованное человечество к утрате культуры общих представлений и понятий»<sup>1</sup>.

Утрата же «культуры общих представлений и понятий», на которых основаны поведенческие стереотипы, означает не что иное, как разрушение особенных общественных менталитетов, сформировавшихся в социально-историческом процессе вследствие функционирования механизма традиций. Больше того, это есть утрата возможностей становления и развития общечеловеческих представлений о должном состоянии социального бытия, которые могут формироваться только эволюционным путем, в результате постепенного принятия определенными нормами мировоззрения и нравственного поведения всеобщего характера. Возвыситься до степени всеобщности общественное сознание может, вернувшись к абсолютному аспекту постижения бытия, при котором только и возможна универсализация мировоззренческих представлений, широко различающихся в «горизонтальной» плоскости преходящих мнений, а также используя тот потенциал, который заложен трудами многих поколений в системах мировоззренческих традиций.

---

<sup>1</sup> Чхеидзе, К.А. К проблеме идеократии / К.А. Чхеидзе // Самопознание: информационный бюллетень Форума «Бердяевские чтения». № 5. 2015. – С. 66-68.

В противном случае, отказавшись от мировоззренческого «багажа» (а именно это и фиксируется в прогрессирующем виде современной ситуацией), общественное сознание, все более погружаясь в относительность социального бытия, разрывая свою связь с прошлым и лишаясь специфики, становится подверженным искусственным манипуляциям, в том числе и деструктивным, теряет свою социально-историческую устойчивость и трансформируется в массовое сознание. Бурный рост информатизации делает такие манипуляции все более действенными, и нельзя не согласиться с М.Ф. Сиразетдиновой в том, что: «В современном обществе манипулятивные технологии проникли во все сферы общественной жизни, приобретая системный характер воздействия на общественное и индивидуальное сознание»<sup>1</sup>.

Технологии манипуляции общественным сознанием основываются, прежде всего, на том, что это сознание отрывается от своих заложенных традициями оснований, его носители начинают воспринимать себя в качестве новых людей, обладающих новым сознанием и несравнимыми преимуществами перед прежними поколениями, предоставляемыми техникой и технологией. Однако такая иллюзия оборачивается тем, что образы и идеи, смыслы, привносимые в массовое сознание, являются не плодом долгого социально-исторического коллективного творчества, а продуктом когнитивной деятельности личностей и общностей, имеющих доступ к средствам массовой информации и преследующих далеко не всегда альтруистические цели, напротив, как правило, реализующих собственные эгоистические интересы, по определению очень далекие от всеобщих. Обратим здесь внимание, что основным фактором достижения ими успеха в современном мире является, прежде всего, искусственно инициируемый посредством тех же СМИ и образовательно-воспитательной системы разрыв с традициями, влекущий за собой потерю личностями и народами собственной идентичности. Опора же на принцип индивидуализации сознания всецело способствует этому.

---

<sup>1</sup> Сиразетдинова, М.Ф. Манипуляция сознанием: социально-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / М.Ф. Сиразетдинова. – Уфа, 2016. – С. 9.



Н.А. Францева проводит аналогию между мутациями и геномом, с одной стороны, и новацией и традицией – с другой. И в биологической, и в социальной областях «мы говорим об одном феномене – передаче информации»<sup>1</sup>. Мутация является действенной только тогда, когда не разрушает геном организма, в противном случае биологический организм быстро разрушается. Так же и с социальным организмом: если новации, порождаемые информационными потоками, не согласуются со столетиями выработавшимися традициями, логически можно предположить, что они способствуют разрушению общности в целом. Думается, такая аналогия вполне допустима в проблемном поле социальной философии, не являясь следствием излишнего биологизаторства.

Единственным способом противостояния угрозам, порождаемым ростом манипуляций общественным сознанием, является реанимирование социокультурных кодов, своеобразных геномов специфических общественных организмов, и в таком аспекте справедлив тезис В.В. Владимирова, который, отмечая губительность воздействия современных СМИ и разнообразной рекламы на нашу ментальность, пишет: «Наша сила – в архетипах русского общества, укорененных в его многовековой истории, в нашем огромном культурном наследии. Вероятно, данные архетипы закреплены отчасти и на генетическом уровне. Эти глубинные составные элементы нашей ментальности нельзя уничтожить даже за десяток-другой лет. Но всему есть предел, и чем дольше длится эпоха безвременья, тем труднее будет идти процесс возрождения»<sup>2</sup>.

Представляется, что важнейшей особенностью глобализационных процессов современности, придающей им деструктивный характер и инициирующей тренд к обособлению, локализации мировых культур, является то, что под видом объективно осуществляющейся социокультурной интеграции, универсализации общественного бытия в них зачастую осуществляются не

---

<sup>1</sup> Францева, Н.А. Категория традиции в философском познании: логико-гносеологический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Н.А. Францева. – Челябинск, 2015. – С. 14.

<sup>2</sup> Владимирова, В.В. Смысл русской жизни / В.В. Владимирова. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – С. 468.

всеобщие, но частные интересы, основанные на понимании социальной жизни как прямого следствия хозяйственной деятельности, т.е. на абсолютном характере, придаваемом экономическим отношениям, не имеющим такого характера вследствие своей причастности относительной, «горизонтальной» сфере повседневной деятельности человека в мире. Не отвергая важное значение экономических отношений, отметим, что подмена всеобщего (интересов, ценностей, целей, смыслов) частным и особенным не может не приводить к негативным последствиям, самым знаковым из которых является массовизация культуры и нивелирование общественного сознания до потребительского уровня.

Экономизм как преобладающая в современной социо-гуманитарной науке парадигма, утверждающая приоритет материальной сферы общественной жизнедеятельности над духовной, является одним из определяющих факторов, способствующих росту духовного кризиса, который справедливо рассматривать в качестве основы для всех прочих глобальных кризисов, опосредуемых трудно разрешающимися в аспекте этой парадигмы глобальными проблемами. Духовный кризис инициирует кризис нравственности, тот, в свою очередь – кризис правосознания, кризис государственности, шире – управления, а дальше по логической цепочке следуют политические, экологические, технологические, демографические и прочие кризисы.

Характерно, что сегодня общим местом становится определение экономического кризиса в качестве корневого, охватывающего все народы планеты и становящегося в таком ракурсе источником перманентной кризисной ситуации во всех сферах социального бытия. На наш взгляд, здесь происходит логическая подмена причины следствием, и совсем не удивительно то, что попытки исправить ситуацию преимущественно экономическими мерами только усугубляют ее. Для того чтобы действительно преодолеть кризисные состояния и решить глобальные проблемы, требуется поиск глубинных истоков таких состояний и проблем, а не попытки успокоить волнуемую «поверхность» хозяйственной жизни (такие попытки, конечно, нужны и важны, но в качестве тактических, а не стратегических мер). И в качестве важнейших источников

проблемно-кризисных ситуаций необходимо рассматривать конкретно-исторические субъективно-объективные феномены общественных сознаний, а точнее – те модификации, которые с ними произошли в последние десятилетия и даже столетия. Среди таких видоизменений мы зафиксировали рост приоритетности для этих сознаний относительного аспекта постижения социального бытия на фоне практически полного отвержения аспекта абсолютного. Стремительное развитие секуляризационных процессов было подготовлено этим ростом, в дальнейшем секуляризация сама стала существенным фактором, нивелирующим в общественных сознаниях абсолютный аспект, переориентирующим человека на преобразование материального мира, сопровождающееся забвением внутренней интенции к духовному совершенствованию. В общественных сознаниях произошло изменение мировоззренческих ориентиров, теперь концентрирующихся в горизонтальной плоскости повседневного потребления, что не могло не привести к трансформациям менталитетов и языков, являющихся способами существования этих сознаний в социально-историческом времени. Важнейшим же механизмом, с помощью которого реализовывались модификации общественных сознаний, стало когда спонтанное, а когда и целенаправленное манипулирование, ведущее к забвению института традиций, прежде всего – мировоззренческих, посредством которых поддерживалось стабильное и преемственное состояние обществ, их менталитетов и языковых систем, шире – самобытных социокультурных оснований жизнедеятельности коллективных субъектов исторического развития.

Особенно усилилась тенденция к нивелированию социокультурных особенностей в связи с ростом глобализационных процессов, которые, на наш взгляд, не следует полагать всецело деструктивными, поскольку они имеют имплицитное основание в личностном и общественном сознаниях, эволюционно выявляющих общие характеристики, свойственные всему человеческому роду и постоянно направляющих различающиеся общности в сторону их оформления в целостную систему. Однако процесс такого оформления по природе своей диалектично-преемствен, резкие изменения (новации) и искусственное

манипулирование общественным сознанием ведут к разнообразным девиациям и даже разрушительным последствиям, сказывающимся на всем мировом сообществе.

Негативные последствия современной глобализации обусловлены, прежде всего, неверной методологией достижения цели (объединения человечества), следовательно, неверными средствами, применяемыми для ее осуществления. Разрушение институтов государственности, происходящее сегодня во всем мире, утрата народами суверенитетов ясно свидетельствует об этом. В создавшихся условиях одним из важнейших факторов обеспечения безопасного и преемственного развития культур и оберегающих их от деструктивных внутренних и внешних влияний государственных институтов становится сохранение мировоззренческих традиций, свойственных этим культурам. И наиболее остро, как представляется, эта проблема осознана в современной России, чему способствовала, в частности, отечественная социально-философская традиция.

## **2.2. Сохранение мировоззренческих традиций как фактор обеспечения преемственного развития российской государственности**

Стабильность существования всякой государственности всегда обуславливается определенными мировоззренческими концептами, фиксируемыми в конкретно-исторической идеологии и закрепленными традициями в общественном сознании. В случаях, когда та или иная государственность является следствием революционных общественных изменений, ее институты с необходимостью создают новую идеологию и формируют связанные с последней традиции с тем, чтобы закрепить

преемственность возникших государственных форм в социально-историческом времени. Такая устойчивая связь между государственностью и общественным сознанием, опосредованная мировоззренческими концептами, идеологией и традициями необходима, поскольку только народ, обладающий органической целостностью, основанной на единстве общественного сознания, способен создавать и воссоздавать государственность как институционально-функциональное выражение собственного суверенитета. В противном случае отсутствия корреляции между институтами власти и общественным сознанием государственность тоже может существовать некоторое время, опираясь на систему насилия, однако она будет, во-первых, недолговечна, так как, во-вторых, потребует для своего поддержания привлечения больших ресурсов принуждения, трудно возобновляемых в условиях перманентной конфронтации власти и подданных. (Это хорошо понимали, к примеру, римский император Константин и киевский князь Владимир, тщательно и прагматично выбиравшие единую государственную религию, следовательно – и идеологию.)

В российском общественном сознании почти тысячелетие господствовала идеология, основывающаяся на православно-христианском мировоззрении (шире – также на мировоззрениях генетически связанных с православием других авраамических религий, иудаизма и ислама). Однако в XX – XXI вв. ситуация несколько изменилась: после революции 1917 г. около семи десятилетий доминировала не терпящая мировоззренческой конкуренции коммунистическая идеология, а с конца 80-х гг. XX в. в российское общественное сознание стала проникать идеология либеральная (как отмечалось в предыдущем параграфе, и либеральная, и коммунистическая идеологии имеют сходство в том, что они обе формировались в русле парадигмы экономизма, утверждающего несомненный приоритет материальной сферы жизни общества над духовной, поэтому возникшее противоречие между идеологическими новациями и идеологическими установками исторического прошлого России в целом детерминировалось общими для народов евро-атлантической цивилизации модификациями общественных сознаний, в которых стали преобладать прагматические элементы

и предаваться забвению абсолютные ценности и смыслы). Но в связи с тем, что важнейшие способы существования общественного сознания – менталитет и язык – имеют высокую степень инертности, новая мировоззренческая парадигма преломлялась в российском общественном сознании, приобретающем не имевшиеся ранее специфические черты, но при этом сохраняющем преемственность со своими прошлыми состояниями.

Так как ценности и смыслы православия, обладающие, бесспорно, трансцендентным характером, что вытекает из его вероисповедных оснований, укоренившись в общественном сознании за десять веков, не могли исчезнуть за столетие, можно сделать вывод, что сегодня мы имеем дело с общественным сознанием, модифицировавшимся, но продолжающим фундироваться на абсолютном аспекте восприятия коллективным субъектом своего бытия в мире. Это означает, что активно привносимой с начала XX в. (и много раньше, если учитывать не социально-исторические, а историко-философские изменения, глубинные индикаторы трансформации общественного сознания) установке на преобразование мира, причем в соответствии с нуждами человека, как они понимаются в сугубо утилитаристском смысле, в современном российском общественном сознании по-прежнему противостоит установка на совершенствование мира посредством внутреннего самосовершенствования человека, точнее – каждой конкретной личности. Такое противостояние представляется нам нормальным для общественной жизни, в которой должна происходить самореализация человека, по своей сущности не только способного осваивать окружающий его мир, но и возвышаться над ним, трансцендируя в сферу абсолютных смыслов, в соответствии с которыми осуществляются целеполагание и оценка земных реалий с точки зрения выявленных целей и смыслов, не присутствующих непосредственно в этих реалиях. (Отметим, что дискурс об абсолютных смыслах, целях, ценностях совсем не обязательно должен быть связан с религиозной тематикой, но он всегда является следствием попыток человеческого сознания прорваться за пределы эмпирической данности к умозрительной метафизической заданности, только и способной объединить

людей – общими для всех и при этом совсем не очевидными целями, смыслами, ценностями.) Разнонаправленность вертикали и горизонтали социального бытия, символизируемая образом креста, осознание человеком мирового разрыва между абсолютным и относительным, способствует накоплению «разности потенциалов» в общественном сознании, являющейся стимулом к диалектическому развитию всех сфер общественной жизнедеятельности.

У современного российского исследователя В.Н. Белова встречается интересная мысль о том, что популярный сегодня у социологов, политологов и конфликтологов тезис С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций», в основании которых лежат религиозные принципы, не совсем правомерен, поскольку речь скорее возможно вести о столкновении двух типов культур – гуманистического и аскетического. Критерием различия этих типов является определение сущности человека и характера его деятельности: в гуманистическом типе преобладает «вера исключительно в собственные силы» и «самопрезентация» как характер самореализации человека; в аскетическом – «упование в своих исканиях на милость Божью» и самопреодоление<sup>1</sup>. Исторически противостояние двух типов культуры возникло вследствие различий в понимании методологии реализации христианских идеалов, однако может рассматриваться и вне христианско-конфессионального контекста, так как, во-первых, гуманистический тип культуры в процессе инициированной им секуляризации вышел из контекста традиционно-религиозных определений, сформировав собственный квазирелигиозный идеологический контекст, и, во-вторых, к аскетическому типу культуры в равной мере можно отнести как восточное христианство, так, например, и ислам (стороны, по С. Хантингтону детерминированные к конфликту, переходящему в прямое столкновение). Непреодолимый «водораздел» между данными типами культуры пролегает в мировоззренческой, телеолого-аксиологической области: «Гуманистический и аскетический типы культуры ставят человека перед окончательным выбором:

---

<sup>1</sup> Белов, В.Н. Введение в философию культуры / В.Н. Белов. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 13.

отождествить ли себя с этим бытием или устремиться за пределы земного тварного бытия к преображению человеческой природы...»<sup>1</sup>.

Исходя из такого подхода, противоречия современного мира можно в социокультурном аспекте понимать как конфликт двух принципиально отличающихся типов культур (поскольку в них по-разному понимается сущность человека и его творческое задание), причем инициаторами и лидерами глобализационных процессов являются представители гуманистического типа, направленного на увеличение технологического могущества человека как самодостаточного и призванного властвовать над окружающим миром существа, а противостоят этим процессам, во всяком случае, их утилитарно-потребительскому современному контенту, представители аскетического культурного типа (при этом носители различных типов культуры совсем не обязательно разделены государственными границами, что создает внутрицивилизационное напряжение на обеих сторонах конфликта – соответственно, в странах «золотого миллиарда» и в «развивающихся» странах). Данное понимание многое объясняет в извечном противостоянии России и Европы (Ф.М. Достоевский: «...нас замечательно не любит Европа и никогда не любила: никогда не считала она нас за своих, за европейцев, а всегда лишь за досадных пришельцев»<sup>2</sup>), а также позволяет понять причины постоянного внутрицивилизационного идейного раскола – между «заволжскими старцами» и иосифлянами, славянофилами и западниками, «самобытниками» и «прогрессистами». Помимо того, оно санкционирует формулирование устойчивой в социально-историческом времени идеи об особенном российском «задании», духовной миссии, и в свете данной идеи очевидной становится необходимость сохранения собственных мировоззренческих традиций.

В целом принимая данный культурологический подход, все же еще раз подчеркнем, что в нормально развивающемся обществе «аскетизм» и «гуманизм»

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 238.

<sup>2</sup> Достоевский, Ф.М. Дневник писателя / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015. – С. 92.



(в понятийном их определении, предложенном В.Н. Беловым) должны сочетаться, порождая импульсы к его развитию – и духовному совершенствованию, и материальному преобразованию, которые в идеале комплементарны. Поэтому, выделяя культурные типы, следует иметь в виду, что разделение это проводится по критерию доминирования, преобладания в культурах аскетической или гуманистической интенций, что уже нельзя рассматривать, на наш взгляд, в качестве социальной «нормальности». Только сочетание, симфония этих интенций может приниматься в качестве критерия нормального общественного развития, и в этом смысле у российской культуры, исторически опосредующей и созерцательность Востока, и преобразовательную активность Запада, есть большие шансы приблизиться к такой идеальной симфонии (надо полагать, что такого же мнения придерживается и сам цитируемый нами автор).

После уяснения значимости мировоззренческих традиций для стабильного функционирования государственных институтов логичным представляется уточнение того, какие именно российские традиции следует относить к мировоззренческим. Для этого воспользуемся представленной нами в теоретико-методологической главе персоналистической интерпретацией понятия мировоззренческих традиций, в соответствии с которой такие традиции есть транслирующаяся в социально-историческом времени целостная совокупность элементов общественного сознания, способствующих формированию представлений конкретной личности о происхождении мира и человека; об их сущностных основаниях; об экзистенциальных целях, собственных и общественных, и о приемлемых для исполнения своего осмысленного жизненного предназначения ценностях. В связи с тем, что российское общественное сознание правомерно рассматривать в качестве единого субъективно-объективного феномена, сохранявшего свою преемственность в процессах социально-исторического развития, конкретные элементы системы российских мировоззренческих традиций мы будем презентовать безотносительно к временным периодам, как свойственные и современности, и прошлому:

1. Представления о происхождении мира и человека в отечественном мировоззрении носят преимущественно трансцендентный характер, что обусловливается традиционно большим числом людей, придерживающихся вероисповеданий авраамических религий, одним из фундаментальных концептов которых является креационизм, постулирующий творение мира «из ничего» и утверждающий тем самым «неотмирную» сущность Абсолюта, обладающего личностными признаками, в данном аспекте – свободой и способностью к творческой деятельности. Тем самым в отечественном мировоззрении изначально четко обозначается вертикаль, направляющая человеческое сознание в область метафизической заданности. Причем борьба с религиозными представлениями в советский период, привнесшая определенные модификации в российское общественное сознание, не устранила первоосновности для этого сознания метафизической заданности, были переставлены только акценты, понятие материи не потеряло своей трансцендентности<sup>1</sup>, а в качестве цели определялось также достаточно метафизическое, эмпирически не верифицируемое состояние «коммунистического светлого будущего» (правда, из мировоззрения всеми силами устранился провиденциализм, однако ему на смену пришел не менее подверженный рациональной фальсификации принцип объективной закономерности социально-исторического процесса).

---

<sup>1</sup> Родоначальник русского марксизма Г.В. Плеханов, например, в своей работе «Еще раз материализм» давал такое определение материи, не порвавшее связи с кантовским идеализмом: «...материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений». Не смог он преодолеть и метафизического характера познавательной деятельности, утверждая «иероглифичность» человеческого сознания, и даже что «пространство и время суть формы сознания, и что поэтому первое отличительное свойство их есть *субъективность*» (цит. по: Белов, В.Н. История русской философии (курс лекций) / В.Н. Белов, В.П. Рожков. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. – С. 161, 163). Не смогли преодолеть метафизические затруднения марксизма и его ученики, сконцентрировавшие свое внимание уже не на онто-гносеологической проблематике, а на теории и практике социальных революций.

2. Понимание сущностных оснований человека и мира традиционно коррелировалось со спецификой производящей их причины, потому имело трансцендентно-имманентный характер. Человек представлялся или как образ и подобие Божественной Личности, возвышающийся над природной данностью (богочеловечность), или как не ограниченный в своих творческих устремлениях носитель преобразовательной энергичности (человекобожие); мир же – или как находящийся в состоянии греховности, а потому требующий от человека совершенствования, теозиса, или как потенциальный носитель природной и социальной несправедливости, вызывающей к преобразовательной человеческой деятельности. В обоих случаях первичной оказывается не естественная данность, а метафизическая заданность, при которой сущность человека раскрывается в его трансцендировании к абсолютному.

3. Соответственно, мировоззренческие представления об экзистенциальных целях человека и общества формировались преимущественно в абсолютном аспекте осмысления бытия, учитывающем не столько реалии окружающего мира и взаимоотношения между ними, требующие корректировки, сколько идеальные конструируемые должного состояния мира и человека в нем. В результате составление планов общественного обустройства/переустройства основывалось не на дедуктивной методологии, а на индуктивной, преимущественно спекулятивной, даже если практика понималась в качестве критерия истины. Отсюда – трудно объяснимая в контексте иных общественных менталитетов приверженность «идеям», жертвенность, свойственная носителям российского общественного сознания, их способность следовать к общей цели, невзирая на иррациональность этого в личностном плане. Также следствием этой мировоззренческой особенности является российский сверхнационализм<sup>1</sup>, акцентирование внимания на общечеловеческих, а не частно-национальных интересах.

---

<sup>1</sup> Который, по И.А. Ильину, способен «увидеть ширь *духовной вселенскости* и не соблазниться ею – не соскользнуть в *духовную беспочвенность*», не потерять связи с национализмом, почти тождественным у мыслителя с патриотизмом (Ильин, И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин // Почему мы верим в Россию: Сочинения. – М.: Эксмо, 2006. – С. 300).

4. И, наконец, аксиологический аспект российских мировоззренческих традиций всецело зависел и зависит сегодня от онтологических, гносеологических и этических (а также, следует добавить, учитывая доминирующее влияние авраамических религий на отечественное миропонимание – и сотериологических, экклезиологических, пневматологических) мировоззренческих контекстов. Этот аспект, пожалуй, является наиболее широким, разноплановым и включающим в себя множество нередко противоречивых, скорее же – антиномичных мировоззренческих традиций. Не беря на себя задачу конкретизации российских традиционных ценностей, поскольку такая задача требует проведения отдельного скрупулезного социально-философского исследования, отметим только, что эмпирическое разнообразие российских ценностно-мировоззренческих традиций поддается, по-видимому, теоретическому обобщению в ракурсе их направленности на выполнение заданной цели, в качестве средств ее достижения (ценно прежде всего то, что этому способствует). Поскольку же экзистенциальные цели человека, как было выяснено, в российском общественном сознании понимаются преимущественно в абсолютном аспекте, то в нем преобладают традиционные ценности, обусловленные этой его «вертикальной» интенцией, хотя, разумеется, наличествуют и ценности, определяемые «горизонтальной» интенцией.

Таким образом, анализ российских мировоззренческих традиций выявил преимущественное влияние на их формирование и функционирование абсолютного аспекта постижения общественным сознанием бытия человека в мире. Однако процессы социально-исторического развития вносят в российское мировоззрение свои коррективы, прежде всего связанные с переориентировкой общественного сознания на горизонтальный, относительный аспект восприятия бытия. Эта тенденция в модификациях российского общественного сознания явно обозначилась в XX в., усиливается она и сегодня, вследствие стремительного нарастания глобализационных процессов, технологизации, информатизации общественной жизни, невиданного ранее усиления коммуникационной активности. Можно согласиться с А.В. Леопом в том, что глобальный мир

«изменил ритм и движение общественных процессов. Он несет в себе такие негативные явления, как разрушение привычного образа жизни, потерю традиционных ценностей, размывание идентичности. Скорости глоболизирующегося мира кардинально меняют соотношение традиционного и нового, привычного и непривычного. Столь широкомасштабное обновление общества формирует в общественном сознании представление о своем обществе как об обществе всеобщего разрушения, где каждый индивид остается один на один с чем-то чуждым ему, неведомым и непредсказуемым»<sup>1</sup>. В таких условиях становится необходимым нахождение баланса, нормального соотношения между абсолютным и относительным аспектами восприятия бытия в общественном сознании, поскольку уклон в ту или иную сторону способствует асоциализации человека (история свидетельствует: концентрирование общественного сознания на абсолютных характеристиках бытия, ведущее к утверждениям иллюзорности мира и ненужности личностного целеполагания (восточный принцип недеяния), равно как и активизация индивидуальной мирской деятельности без общих абсолютных для нее ориентиров одинаково разрушительны, минимизируя стимулы к совершенствованию не только общества, но и самой личности).

Глобализация, на наш взгляд, не может рассматриваться только в качестве разрушительного для человеческого общежития процесса, она, будучи законосообразным (в смысле статистической закономерности) феноменом, имплицитно содержит в себе положительные возможности для действительной универсализации общественной жизни. Множественность современных социально-философских подходов к глобализации не всегда позволяет это осознать, и возникновение антиглобалистских движений с ясностью свидетельствует об этом. Н.С. Кирабаев, проанализировав различные понятия глобализации, используемые сегодня, выделяет в них общие сущностные черты и приходит к выводу о том, что: «Глобализация – это процесс, отражающий

---

<sup>1</sup> Леопа, А.В. Историческое сознание как фактор социальной стабильности в условиях глобального кризиса: автореф. дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / А.В. Леопа. – Красноярск, 2014. – С. 20.

развитие экономической и политической взаимосвязи стран и регионов мира до такого уровня, на котором становится возможной и необходимой постановка вопроса о создании единого мирового правового поля и мировых органов экономического и политического управления». По-крайней мере, именно такой глобализационный сценарий реализуется в современном мире. Далее, он полагает, что глобализация мировой экономики есть более глубокий процесс, чем только ее интеграция, поскольку, с одной стороны, предполагает взаимодействие почти не связанных друг с другом частей общемирового хозяйства и, с другой – при глобализации экономики происходит постепенное превращение экономической интеграции в интеграцию политическую, и этот процесс уже сегодня оказывает влияние на функционирование мира, приводя к тому, что: «Реалии современного мира скорее отражают однополярность, чем многополюсность, и свидетельствуют о кризисе современности»<sup>1</sup>.

Можно предположить, что основной причиной кризиса современности является как раз стремление осуществить политическую интеграцию через экономическую, игнорируя факт малой связанности частей мирового хозяйства, причем эта разобщенность имеет не столько экономические, сколько социокультурные причины. Иначе, кризисности способствует реализация в современном мире однополярной, а не многополярной модели мироустройства. Если так, то деструктивным для человечества фактором является не глобализация сама по себе, а то методологическое русло, по которому она проходит последние десятилетия, и для изменения сложившейся ситуации необходимо формирование в мире новых «центров силы», что, собственно, и происходит сегодня, – мир становится многополярным, и это позволяет надеяться на проявления конструктивных следствий глобализационных процессов уже в недалеком будущем.

---

<sup>1</sup> Кирабаев, Н.С. Кризис «современности» и современные проблемы философской методологии / Н.С. Кирабаев // Материалы XI научно-практической конференции «Диалог цивилизаций и посткризисный мир». – М.: РУДН, 2010. – С. 11.

Подтверждают эти выводы авторитетные мнения современных исследователей. В частности, К.Х. Момджян выделяет в глобализационных процессах две стороны – плохую и хорошую. К негативной он относит глобализм как целенаправленную и планомерную «деятельность в сфере хозяйства, политики и культуры, которая осуществляется вполне конкретными людьми и направлена на достижение того, что они деликатно называют однополярным миром»; к позитивной же – глобализацию, поскольку «это не деятельность, это процесс, в который все мы вовлечены не только в качестве субъектов, но и в качестве объектов; глобализация – это не только то, что делают люди, это то, что происходит, делается с ними»<sup>1</sup>.

В.И. Спиридонова также отмечает, что современный глобализм есть продукт политической воли, приводя в качестве аргумента высказывание известнейшего политического философа П. Бурдьё: «Он считает, что глобализация вовсе не носит естественноисторического, объективного, независимого от политической интервенции характера. Более того, утверждает он, глобализация – это даже не социальный процесс, а функция политики. Пьер Бурдьё пишет: “Мы являемся свидетелями политики мондиализации (я говорю именно о “политике мондиализации”, а не о мондиализации как естественном, природном процессе)”»<sup>2</sup>. Как видим, здесь глобализм и глобализация не разделяются, содержание обоих понятий вмещает в себя термин глобализация, вернее – мондиализация, или проект по установлению мирового правительства. Хотя, оговоримся, современные словари призывают нас не путать понятия мондиализации и глобализации, поскольку последнее относится к сфере экономической деятельности, а первое – к гражданско-политической<sup>3</sup>; однако приведенные нами экспертные мнения позволяют усомниться в надежности

---

<sup>1</sup> Момджян, К.Х. Несколько слов о глобализации / К.Х. Момджян // Личность. Культура. Общество. 2003. Вып. 3-4 (17-18). – С. 56.

<sup>2</sup> Спиридонова, В.И. Глобализация и национальное государство / В.И. Спиридонова // Судьба государства в эпоху глобализации: монография. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 12-13.

<sup>3</sup> См. напр.: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Мондиализм>.

такого разделения понятий. Разумеется, современный глобализационный проект, или стратегия глобалистов, основывается на всегда свойственной человечеству тенденции к универсализации общественной жизни (вспомним хотя бы эллинистический мир, Римскую Империю, христианский, исламский универсализирующие проекты и пр.), однако невероятный рост коммуникаций и технологий, который, собственно, и является основным механизмом современной глобализации, прогресс в обмене информацией и управлении позволяют определенному кругу близких к власти и финансам людей осуществлять эффективное манипулирование общественным сознанием и если не управлять глобализационными процессами, то направлять их в желаемую сторону.

Потому-то сегодняшний переход к многополярной модели мироустройства сопровождается такими явными конфликтами именно в политической плоскости. Глубинная причина этого состоит в том, что государства как важнейшие субъекты современной политики являются не только охранителями общественных сознаний опекаемых их институтами народов, но и распространителями важнейших концептов этих сознаний. Различие же этих концептов является одним из конфликтогенных факторов мировой политики: государства, защищающие и утверждающие в мировом пространстве мировоззренческие особенности своих граждан, поневоле инициируют политические конфликты, ведь отрыв от идеологических оснований общественного сознания губелен для государственных институтов. Но политическая воля может стать и важнейшим средством нормализации мировых отношений, ведь государственным институтам вполне по силам воздействие на общественное сознание своих граждан (тем более в век СМИ), нивелирующее в нем концепт собственной исключительности, к тому же, только в компетенции политической воли находится проведение международных диалогов по поводу приемлемых для всех условий мирного сосуществования.

Выработка консенсуса по этому поводу предполагает поиск оснований общности, опирающихся на классическое определение универсального как всеобщего, имеющего ценность и значение для всех. «Однако, – как верно отмечает К.М. Сатыбалдинова, – противоречия глобализации, базирующиеся на



ряде экзистенциальных для человечества базовых составляющих (например, стремление к сохранению своей культурной и национальной идентичности), во многих отношениях оказываются фатальными для народов планеты. В результате тонкий покров единой науки, коммуникаций и технологий, движения к культурному единству, покоятся на шатком фундаменте, размываемом глубочайшими цивилизационными, региональными и групповыми различиями»<sup>1</sup>. Выход из создавшегося положения представляется единственно возможным: ограничение искомых универсальных характеристик глобализирующегося общества в пользу социокультурного разнообразия. То есть, универсальными характеристиками для всех общностей следует полагать только те, которые действительно имеют статус всеобщих, выявляемый в ходе компаративистского социокультурного анализа, а не те, которые исторически сформированы в каком бы то ни было обществе, считающемся форвардом общественно-исторического развития. Полезным при проведении такого анализа станет понимание традиций всякого народа в качестве основания его социальности, субстрата для новационных процессов. «Это означает, что традиция задает целевой вектор социального развития, нивелируя метаморфозность и стохастичность, столь характерные для современных инновационных процессов, придавая им генетическую аттрактивность. Традиция, обеспечивая преемственность идей, верований, ментальных стереотипов и др. поддерживает целевую функцию социального развития, вектор которой направлен в сторону гармонизации социальных отношений»<sup>2</sup>.

Переход к многополярной модели мирового устройства, которая мыслится нами в качестве единственно возможной альтернативы деструктивному глобализационному сценарию, продолжающему еще осуществляться сегодня заинтересованными в нем политическими силами, может быть осуществлен

---

<sup>1</sup> Сатыбалдинова, К.М. История философии: проблемы метода и теории (сравнительно-исторический аспект) / К.М. Сатыбалдинова. – М.: РУДН, 2008. – С. 137.

<sup>2</sup> Стомба, А.В. Традиция и новация в развитии современного российского общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / А.В. Стомба.- Уфа, 2015. – С. 6-7.

только при условии внимательного отношения к мировоззренческим традициям народов, даже можно сказать – в случае реабилитации функций этих традиций, обеспечивающих преемственное социокультурное развитие обществ, а значит, как выяснено, и укрепляющих их государственность. Для этого необходимо преодоление осмысления современных глобализационных процессов в контексте утопий экономизма.

По мнению Б.Ю. Кагарлицкого, современная глобализация, не являясь абсолютно новым явлением в жизни народов, имеет сегодня специфическую особенность, которая «состоит в том, что она представляет собой максимальную интеграцию мирового рынка капитала, при сохранении дезинтегрированности мирового рынка труда». Глобальными могут быть «коммуникационные, финансовые, торговые структуры», поскольку они не нуждаются в конкретном месте, в отличие от производства. Финансовый капитал быстро перемещается, оставляя за собой пустыню, однако производство, даже в рамках транснациональных концернов, с такой быстротой перемещаться не может, отсюда – локальность рынка труда со всеми вытекающими последствиями, в том числе и возникающей заботой о людях: «Не потому, что капиталисты вдруг прозрели и стали гуманистами. Просто капитализм вступил в новую фазу. Депрессивное состояние рынка труда начинает сдерживать развитие рынка капитала»<sup>1</sup>.

В современном мире осознается, что упование на рост гуманизма в человеческом обществе вследствие развития капиталистических отношений (что действительно наблюдалось в XX веке) неправомерно, поскольку капитализм (как и реальный коммунизм, обобщенно – экономизм) и гуманизм являются разнопорядковыми категориями. Имевшая место в прошедшем веке тенденция к росту социальной обеспеченности народонаселения прямого отношения к развитию капитализма не имела, а была инициирована скорее стремлением защититься от угрозы перманентно распространявшейся коммунистической

---

<sup>1</sup> Кагарлицкий, Б.Ю. Марксизм: не рекомендовано для обучения / Б.Ю. Кагарлицкий. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2005. – С. 207-208.

системы (в Европе, например, важнейшие законы, регулирующие пенсионное обеспечение, компенсацию потери трудоспособности, продолжительность рабочего дня были приняты вскоре после русской революции 1917 г., когда ее идеи активно проникали в среду европейских трудящихся). В конце XX в. эта угроза миновала, и открылись пути к построению жесткой тоталитарной модели однополярного мира, в результате мы видим сегодня повсеместную деградацию социальной сферы, даже в странах «золотого миллиарда», объясняемую необходимостью преодоления экономического кризиса. На деле же происходит возврат к органически свойственной капиталистическим обществам эксплуатации производительных сил с целью получения максимальной прибыли, которая является единственной целью идеологии капитала.

Между тем общественная цель, действительно необходимая для социального развития, должна определяться совсем другими способами – не экономическими интересами, а мировоззренческими. Нельзя не согласиться с Р.И. Соколовой и В.И. Спиридоновой в том, что для нормального функционирования общества требуется наличие в его фундаменте следующих элементов:

1. Единая для всего общества национальная цель.
2. Разработанный механизм продвижения к этой цели.
3. Система социальных гарантий.
4. Система социального контроля.

5. И главный элемент, «который является конституирующим по отношению к вышеупомянутым четырем элементам, придает смысл жизни человека, а обществу некую целостность, сводя воедино разрозненные стороны жизни, деятельности и представлений. Такую роль традиционно выполняла *религия*, позже – *идеология* или в более широком плане – *мировоззрение*»<sup>1</sup>.

Авторы в функциональном плане называют идеологию «эрзац-религией», обладающей секуляризированным содержанием, но в условиях религиозного

---

<sup>1</sup> Соколова, Р.И. Государство в современном мире: монография / Р.И. Соколова, В.И. Спиридонова. – М.: ИФ РАН, 2003. – С. 129.

вакуума выполняющей функцию религии по ориентированию человеческой деятельности на основаниях веры (или, по П. Тиллиху, на квазирелигиозных основаниях). Сегодня в качестве такой идеологии доминирует либеральная, сформировавшаяся в недрах обществ, придерживающихся капиталистических принципов построения хозяйственной жизни. Современная либеральная идеология стремится дистанцироваться от каких бы то ни было мировоззренческих и объективно-нравственных оснований в формировании этических предпочтений, полагая процесс оценивания частным делом и призывая государство к беспристрастной толерантности к разномыслиям, чем, на наш взгляд, разрушает фундамент и общности, и государственности (которые только создают помеху для реализации глобализационного сценария, основывающегося на однополярной модели мироустройства).

Между тем, Г. Гегель, к примеру, мыслил государство в качестве социально-исторически реализуемой нравственной идеи: «Государство есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как *очевидная*, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает. В *нравах* она имеет свое непосредственное существование, а в *самосознании* единичного человека, его знания и деятельности – свое опосредованное существование...»<sup>1</sup>. Однако следует признать, что такое понимание государства как воплощения должного состояния человеческой жизни ведет к тоталитаризму, приписывая именно государству функцию определения (вернее, выявления) путей и методов движения общества к «благу», а потому требует существенной корректировки.

В.С. Соловьев делегировал важнейшую функцию гегелевского государства обществу (которое, влияя на государственную политику, тем не менее, государством не является), определяя его как «организованную нравственность»<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Гегель, Г. Философия права / Г. Гегель // Немецкая классическая философия. Т. 1. – М.: ЭКСМО-пресс; Харьков: Фолио, 2000. – С. 557.

<sup>2</sup> Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 341.

государство же понимая в качестве «воплощенного права». Он отмечал: *«Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и, вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей»*<sup>1</sup>. (Отметим, что в современных условиях поликонфессиональности и роста секуляризационных процессов свободно-духовное действие правильнее будет приписывать не одной церкви, сыгравшей несомненно доминирующую роль в формировании российской культуры, а общественным и традиционно-религиозным организациям, осуществляющим конструктивный мировоззренческо-ценностный диалог, но, конечно, не государственным институтам.)

Либерализм, казалось бы, тоже устраняется от идеи участия государства в нравственной жизни, которую полагает сугубо частным делом, однако, на наш взгляд, он искажил логику социально-исторического развития общественного сознания, в соответствии с которой оно формируется, включая в себя взаимообусловленные элементы: миф – религия – нравственность – право – правосознание. Исторически это выражается в первоначальном оформлении общественного сознания на уровне родов и племен, в котором накапливаются знания не только о богах, происхождении мира, причинах природных явлений, но и о нормах, приемлемых для общежития, в русле не критичного мифологического мировосприятия. Мифология представляет собой источник для оформляющихся религиозных представлений, в которых общественные нормы, еще не разделяющиеся на нравственные и правовые, получают высшую объективную санкцию, исключаящую в отношении них релятивизм, так как человек, обладающий космоцентрическим мировоззрением, не выделяет еще себя в качестве особенного субъекта, способного возвыситься над естественной данностью мировых связей, полагая себя в качестве микрокосма, неотъемлемой части целостного космоса-порядка. Однако уже в рамках политеистического

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 533.

религиозного общественного сознания такое возвышение начинает происходить (элеаты, софисты, сократики), ведь еще Аристотель отмечал, что «если самосознание человека развивается естественным образом, оно неизбежно приходит к идее Абсолюта – единого источника всего»<sup>1</sup>, что приводит к мироосмыслению в абсолютном аспекте, зарождению пантеизма. Возникает концепт об особенных человеческих правах и обязанностях (разумеется, первоначально сугубо интуитивный, окончательное оформление правовых теорий произойдет много позже, в Новое время), отличающих его от мира природных явлений, и логически происходит выделение права в отдельную сферу нормирования, обеспечиваемого силами общественного принуждения, в отличие от нравственности, регулируемой общественным мнением (отметим, что последование «нравственность – право» только логическое, исторически же нравственность/право как явление слитное предшествовало нравственности и праву как отдельным феноменам). Однако в дальнейшем взаимосвязь нравственности и права сохраняется, что выражается в категории правосознания, отражающей нравственную приемлемость правовой системы, или ее должный характер.

Заметим, что и право, и правосознание как элементы развивающегося общественного сознания уже однозначно причастны к сфере государственности, причем становление правосознания свидетельствует о «постижении права», приятии его общественным сознанием. Потому государство все же должно участвовать в нравственной жизни, однако не прямо, по Гегелю, но косвенно, создавая условия для этой жизни, отграничивая ее от зла и пресекая деструкции, как внутренние, так и внешние. И здесь снова полезно вспомнить В.С. Соловьева, писавшего, что право, на котором основывается всякая государственность, *«есть низший предел или определенный минимум нравственности»*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Лагунов, А.А. Фил-и-Соф: Беседы о вечном и бренном: Монография (Серия «Научная мысль») / А.А. Лагунов, С.А. Нижников. – М.: ИНФРА-М, 2012. – С. 115.

<sup>2</sup> Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 448.

Уместно также привести претерпевающие своеобразную реанимацию в современном мире марксистские представления о государстве и его функциях, также основывающиеся на утопически-идеологических предпосылках экономизма. На наш взгляд, они не выдерживают никакой критики, не представляя из себя целостной концепции вследствие внутренней противоречивости этих представлений, непоследовательности в их изложении. С одной стороны, государство, теоретически понимаемое как «организация для систематического *насилия* одного класса над другим, одной частью населения над другою»<sup>1</sup> имеет в марксизме преходящую роль, при переходе к коммунизму оно будет «отмирать» в связи с прекращением классовых противоречий, следовательно, с отсутствием необходимости в механизме насилия. С другой же, на практике воплощение этого теоретического тезиса привело к созданию государственно-бюрократического аппарата с высокой степенью тотального контроля над населением. Как представляется, иначе дело быть и не могло, ведь, как отмечалось, построение государственных институтов на насильственной парадигме, обуславливающейся пониманием государства как машины для угнетения, не может быть долговечным, во-первых, а во-вторых – будет сопровождаться все большим задействованием исчерпывающихся ресурсов насилия над обществом, что и явилось одним из факторов разрушения советской государственности. И только корреляция стратегии и тактики государственных институтов с мировоззренческими концептами (прежде всего – телеологическими и аксиологическими), заложенными в общественном сознании, способна обеспечить долговечность государству, служащему достижению общественных целей и сохранению традиционных ценностей.

Как либеральная, так и реально-коммунистическая идеологии такой корреляции естественным образом, основываясь на традиционных религиозных, нравственных, правовых представлениях осуществить не в состоянии, в связи с чем им непременно требуется создание искусственного фундамента –

---

<sup>1</sup> Ленин, В. И. Государство и революция / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Т. 33. – М.: Государственное изд-во политической литературы, 1962. – С. 83.

формирование квазирелигиозных мировоззренческих концепций, что и происходило с особой активностью: с XVI века (Реформация) в отношении либеральной парадигмы мироосмысления, с XVIII века (французский вульгарный материализм и социальный утопизм, английская политэкономия) – в отношении парадигмы коммунистической. Сегодня эти мировоззренческие квазирелигиозные концепции в аспекте государственного устройства выражаются в дихотомии демократия/тоталитаризм. Но, как писал И.А. Ильин, «современные крайности (формальной демократии и тоталитарного режима) являются нездоровыми заблуждениями. Государство в своем здоровом осуществлении всегда **совмещает** в себе черты корпорации с чертами учреждения: оно строится – **и сверху, и снизу**, и по принципу **властной опеки**, и по принципу **самоуправления**. Есть государственные дела, в которых уместно и полезно корпоративное самоуправление; и есть такие дела, в которых оно решительно неуместно и недопустимо»<sup>1</sup>. Организующий государство политик, по его мнению, должен учитывать наличный уровень народного правосознания, одного из выражений общественного сознания, и исходя из него осуществлять конкретное сочетание принципов корпорации и учреждения.

Современное состояние российской внутривластной жизни свидетельствует о высокой степени осознанности неправомерности противопоставления демократии и тоталитаризма, необходимости сочетания в государственном управлении принципов как народовластия (корпорации), так и вертикальности, иерархичности властных структур (учреждения). (Надо отметить, что и в так называемых либерально-демократических странах «вертикаль власти» никуда не исчезла, успешно продолжая свое функционирование и на внутри-, и на внешнеполитическом уровнях.) Важно при этом, на наш взгляд, также осознавать, что своеобразным водоразделом корпорационного и учрежденческого устройства общества должны являться ограничения в применении этих устройств по следующему критерию: в областях социальной жизни, в которых происходит

---

<sup>1</sup> Ильин, И.А. Что есть государство – корпорация или учреждение? (10-17 января 1949 года) / И.А. Ильин // Почему мы верим в Россию: Сочинения. – М.: Эксмо, 2006. – С. 27.



эволюционное, «естественно»-традиционное развитие общественного сознания, эффективен только принцип корпорации, области же, связанные с сохранением прошлых состояний общественного сознания и созданием условий для его дальнейшего диалектического совершенствования (собственно, – сфера внутривластных государственных интересов, которые можно характеризовать как умеренно-консервативные), следует организовывать на принципе учреждения.

В Конституции Российской Федерации и федеральных законах такой критерий выражен достаточно отчетливо. В преамбуле к Основному Закону народ России признается многонациональным, соединенным «общей судьбой на своей земле», в ней утверждаются «права и свободы человека, гражданский мир и согласие», основанные на исторически сложившемся государственном единстве, на общепризнанных принципах «равноправия и самоопределения народов», на памяти предков, «передавших нам любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость». Далее, в ст. 13 постулируется принцип идеологического многообразия: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Этим подчеркивается различие сфер государственной деятельности и творческой активности общественного сознания, самостоятельно вырабатывающего собственные мировоззренческие, религиозные, идеологические основания. А в ст. 28 декларируются очень важные для понимания принципа «светскости» в общественной организации положения: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними»<sup>1</sup>. Следующая статья поясняет: эта гарантия распространяется только на те

---

<sup>1</sup> Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ, от 30.12.2008 № 7-ФКЗ, от 05.02.2014 № 2-ФКЗ, от 21.07.2014 № 11-ФКЗ) [Электронный ресурс] // [www.consultant.ru](http://www.consultant.ru) (дата обращения 23.08.2016 г.).

общественные и религиозные организации, которые не причастны к пропаганде представлений, приводящих к социальной, расовой, национальной или религиозной вражде.

Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» подтверждает и конкретизирует статьи Конституции. Признавая «особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры», он еще раз подчеркивает светский характер российского государства (что представляется единственно возможным вариантом в поликонфессиональном обществе) и утверждает: «Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»<sup>1</sup>, чем еще раз декларируется независимость сфер деятельности общественного сознания и государственно-правового нормирования и контроля.

Положения, изложенные в Конституции РФ и Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» представляются, с одной стороны, необходимыми для формирования возможностей нормального взаимодействия государственных и общественных, в частности – религиозных институтов, для «здорового совмещения черт корпорации с чертами учреждения» в обществе (по И.А. Ильину), для, соответственно, обеспечения безопасности и преемственного развития российской государственности. С другой стороны, эти законы, на наш взгляд, вполне достаточны, и нередко слышимые призывы к корректировке законодательства, его дополнению и конкретизации не имеют под собой оснований. Ведь если, к примеру, «светское» государство воспринимается сегодня некоторыми личностями как государство атеистическое, то требуется не изменение законов, а просвещение этих личностей с тем, чтобы они смогли правильно прочитать уже существующие законы. Или если определенный круг представителей общественных, религиозных организаций и даже правоохранительных органов убеждает в необходимости «ранжирования»

---

<sup>1</sup> Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016) «О свободе совести и о религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // [www.consultant.ru](http://www.consultant.ru) (дата обращения 24.08.2016 г.).

религий с целью эффективной борьбы с действительно деструктивными нетрадиционными религиозными движениями, то следует порекомендовать, во-первых, вспомнить о социальной пагубности подобного рода ранжирований в традиционно поликонфессиональной стране, и, во-вторых, конкретизировать подзаконную базу, что не является собственно законотворческой деятельностью, регламентировать нормативы, относящиеся к исполнению ст. 29 Основного Закона, декларирующей непредоставление гарантий государственной защиты для лиц и организаций, ведущих антисоциальную пропаганду и деятельность.

Таким образом, в данном параграфе мы уяснили, что сохранение российских мировоззренческих традиций является важным фактором обеспечения преемственного развития российской государственности, и связано это прежде всего с тем, что государственные формы правления и институты с необходимостью должны коррелировать с общественным сознанием, обуславливаемым конкретно-историческим мировоззрением, и такое соотношение наиболее оптимальным образом выполняется при сочетании организационных принципов корпорации и учреждения. Отмечено, что в современном российском законодательстве выполнение этого требования в достаточной мере соблюдается, и вопрос может ставиться не о его корректировке, а только о детальной разработке правоприменительной практики. Понимание властной российской элитой сущностных оснований происходящих в обществе и мире процессов, выразившееся в сформированной законодательной базе, является положительным фактом современной общественной жизни. Это понимание с высокой степенью ясности фиксируется в разработанной Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г.: «Современное российское государство объединяет основанный на сохранении и развитии русской культуры и языка, историко-культурного наследия всех народов России единый культурный (цивилизационный) код, который характеризуется особым стремлением к правде и справедливости, уважением самобытных традиций населяющих Россию народов и способностью

интегрировать их лучшие достижения в единую российскую культуру»<sup>1</sup>. Именно «объединяет» (способствует приятию общественным сознанием существующего единства, или осознанию, рефлексированию этого единства, уже сформировавшегося «историческим, *живым* путем»<sup>2</sup>), сохраняет и способствует дальнейшему совершенствованию культурно-цивилизационного кода, а не формулирует или переинтерпретирует его.

Однако политика, направленная на сохранение российских мировоззренческих традиций, по нашему мнению, способна не только обеспечить безопасность и дальнейшее развитие отечественной государственности, но и может оказаться полезной для других обществ, развитие которых во многом обуславливается «мейнстримом» современных глобализационных процессов.

### **2.3. Российские мировоззренческие традиции в глобализирующемся обществе**

В ходе проведенного исследования нами было выяснено, что в современном глобализирующемся обществе самобытность народов и их культур сохраняется вследствие достаточной устойчивости обуславливающих эту уникальность общественных сознаний, претерпевающих, тем не менее, значительные модификации, существенным признаком которых является прогрессирующее доминирование восприятия мира и общества в относительном аспекте, в ущерб

---

<sup>1</sup> Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г. [Электронный ресурс] // [URL:http://base.consultant.ru/cons/cgi/online](http://base.consultant.ru/cons/cgi/online) (дата обращения 14.11.2016 г.).

<sup>2</sup> Достоевский, Ф. М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский // ПСС. Т. 6. – Л.: Наука, 1973. – С. 197.

аспекту абсолютному. Анализ российских мировоззренческих традиций позволил утверждать, что, несмотря на значительные трансформации общественного сознания отечественного метаэтнуса, в нем до сих пор преобладают традиции, выработавшиеся вследствие воздействия исторически свойственной интенции к абсолютному, фиксирующейся в обладающих инертностью менталитете и языке как способах существования этого сознания, а также в преемственных идеологических концептах. Однако пока невыясненным остался вопрос о том, какое общечеловеческое значение может иметь такая качественность российского общественного сознания? Способно ли оно повлиять на изменение деструктивной парадигмы в осмыслении глобализационных процессов, характерной для современности?

В отечественной философской традиции ответы на этот вопрос давались неоднозначные. Так, например, К. Н. Леонтьев полагал, что «мечтать и заботиться об оригинальной русской, славянской или ново-восточной культуре можно и позволительно даже *искать ее*. Позволительно и логично мечтать о государственной силе и славе, *ибо это бывало...* Позволительно надеяться на глубокие перевороты в области философского мышления, даже на отрицательное отношение к нынешнему утилитаризму, ибо и подобные умственные перевороты, разрушительные для *прежней мысли*, созидающие для *нового общества*, бывали...

Но с точки зрения *умственной* непозволительно мечтать о всеобщей *правде* на земле, о какой-то всеобщей мистической любви, никому ясно даже и непонятной, нельзя мечтать о *равномерном благоденствии*»<sup>1</sup>.

Истоки такой позиции мыслителя понятны. Необратимые изменения, происходящие в цивилизационном сознании европейских народов, российского – в том числе, не могли устраивать христианского философа, утвердившего свое мировоззрение на консервативных основаниях. Однако согласуются ли такие представления К.Н. Леонтьева с христианскими взглядами? На наш взгляд –

---

<sup>1</sup> Леонтьев, К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения / К.Н. Леонтьев // Храм и Церковь: сочинения. – М.: АСТ, 2003. – С. 482-483.

только с одной стороны. Дело в том, что христианское мировоззрение антиномично в принципе, в частности – при рассмотрении проблемы христианского служения. С одной стороны, которой и придерживался русский философ, в историческом христианстве принят в качестве богодухновенного текста Апокалипсиса от Иоанна, в котором, хотя и образно, но достаточно конкретно дано провидение отрицательных формально-содержательных итогов миссии христианского служения: все народы поклонятся «Зверю». Этим мистическим пророчеством издавна обосновывалась тщетность каких-либо попыток по внешнему обустройству общественной жизни, в своих крайних проявлениях такое видение приводило к отрицательному отношению к человеческому телу и ко всему земному, в котором это тело функционирует. Но, с другой стороны, в христианском мировоззрении содержится и положительный аспект восприятия миссии земного служения, он имеет свое фундаментальное обоснование уже в тезисе о воплощении Бога, совершенном с целью спасения мира, его преображения. Только следует подчеркнуть, что совершенствование мира в христианстве понимается не как внешнее формально-содержательное его переустройство посредством только человеческой активности (и это, конечно, должно произойти, но только как следствие), а как синергичное, с приоритетным участием Бога, но и не без воления человека, преобразование его, являющееся следствием теозиса всякой без исключения личности. (Заметим, что такое утверждение прямо апеллирует к личностному и общественному сознаниям, к их «метанойе»-покаянию, изменению как важнейшему и, собственно, единственному фактору преображения мировой действительности.)

Именно внешнее формально-содержательное переустройство посредством человеческой активности, утверждавшееся во множестве социальных утопий, не понималось и не принималось К.Н. Леонтьевым, и, направляя свою критику против такого переустройства, философ обделял своим вниманием синергичное понимание о совершенствовании мира и человека. Наверное, у него были достаточные основания для этого – ведь в пророчестве Иоанна прямо сказано, что *никакие* попытки обустройства мира человеком не приведут к положительным

результатам. Однако принцип достаточного основания хорош в формальной логике, в логике диалектической и, тем более, в логике антиномизма этот принцип теряет свое абсолютное значение. Убедителен и последователен, с христианской точки зрения, в доказательстве этого Е.Н. Трубецкой. Размышляя о «парусии», ожидаемом христианами втором пришествии Христа в наш мир, он пишет: «Христос не придет, пока человечество не созреет для Его принятия. А созреть для человечества именно и значит *обнаружить высший подъем энергии в искании Бога и в стремлении к Нему*. Отсюда следует, что конец мира должен быть понимаем *не фаталистически, а динамически*»<sup>1</sup>. Отсюда – и необходимость социальной активности, и оправдание государственных и общественных институтов как внешней силы, «которая *до времени* мешает миру превратиться в ад»<sup>2</sup>.

Но скепсис К.Н. Леонтьева все же необходимо учитывать, признавая, что действенная социальная философия должна избегать утопических представлений, абсолютизирующих человеческий разум не только в гносеологической области, что очевидно неправомерно в силу его ограниченных возможностей, но и в проблемном поле конструирования им функционально-институциональных элементов возможного справедливого общества, конструирования, обуславливающего дальнейшую практическую реализацию созданных идеальных конструкторов. Однако это не означает совершенного отказа от социальных идеалов, благодаря которым только и возможно целенаправленное, осмысленное развитие общества.

С.А. Нижников кардинально разводит понятия утопии и идеалов: «Утопия заведомо не выполнима (в виду принципиальной предельности как теоретических, так и практических возможностей человека – А.Х.), стремление к ней подменяет естественность общественного развития. Идеал представляет собой осознаваемое, но, тем не менее, недостижимое совершенство, приближение

---

<sup>1</sup> Трубецкой, Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой // Избранные произведения. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – С. 331.

<sup>2</sup> Там же. – С. 328.

к которому способствует общественному прогрессу». (Мы уже отмечали ранее, что своеобразным механизмом диалектического развития традиций является их принципиальное несовершенство, с этой точки зрения идеал можно относить уже не к «движущей» (по Аристотелю), а к «целевой причине», причем обе эти причины комплементарно воздействуют на традицию.) По его мнению, утопичными, например, являются культивируемые сегодня представления о постиндустриальном обществе как о чем-то принципиально новом и чаемом, идеалом – представления об обществе персоналистическом, в котором осуществляется «народовластие народа страны (суверенная демократия, а не управляемая извне или внутренними политтехнологами) в условиях правового государства и развитого гражданского общества»<sup>1</sup>.

Следует здесь отметить, что такие популярные сегодня понятия как народовластие (демократия), правовое государство, гражданское общество относятся к области идеологем, являясь идеально-мыслимыми состояниями общества, окончательная пространственно-временная реализация которых принципиально невозможна; в действительности мы всегда имеем дело с конкретно-историческими приближениями общественной жизни к идеальным целям (причем постоянно корректируемым общественным сознанием), выражаемым этими понятиями. Ведь что есть концепт народовластия как не нарушение важнейших политологических принципов, в соответствии с которыми в социальных реалиях должны наличествовать и субъект, и объект власти, при этом последним в случае государства всегда являются народные массы? Утверждая народ в качестве и объекта, и субъекта власти, мы фактически повторяем теоретические положения анархизма, вряд ли являющегося конструктивной парадигмой общественного развития. Понятно, что в демократических теориях речь идет лишь о частичном делегировании народу властных полномочий, о росте этого делегирования в направлении предельной и неосуществимой практически цели – народовластия. Так же и концепты

---

<sup>1</sup> Нижников, С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций: Монография / С.А. Нижников. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 26.



правового государства и гражданского общества есть лишь идеальные конструкты, реализация которых перманентно осуществляется, но никогда не достигается, ведь для того чтобы государственные чиновники совсем не нарушали правовых принципов, а все население заботилось о соблюдении законности, обладая опять же идеальным правосознанием, требуется нечто иное и более глубокое, нежели совершенствование государственных, общественных институтов и воспитательно-образовательное переформатирование всех без исключения представителей народа, что уже само по себе сомнительно; требуется свободная переориентировка человеческой сущности к еще одному идеалу – к идеалу общественного блага. А такая переориентировка, во-первых, возможна лишь в масштабах отдельных личностей, но никак не во всеобщих масштабах, и, во-вторых, требует трансформации общественного сознания в направлении доминирования в нем абсолютного аспекта восприятия бытия, в котором только перечисленные идеалы получают свое оправдание в качестве элементов должностования, но на практике сегодня мы видим обратную интенцию общественного сознания – к относительности восприятия человека, общества, мира.

Однако общечеловеческое сознание многоаспектно, оно включает множество различных и вполне самостоятельных элементов – конкретных общественных сознаний, каждое из которых при соответствующих условиях способно изменить вектор направленности развития всего человечества, и одним из общественных сознаний, обладающих высоким потенциалом для когнитивных изменений мирового масштаба, является, на наш взгляд, российское. Какие же основания существуют для подобного утверждения? В первую очередь, это – сохранение в российском общественном сознании традиционно-мировоззренческих представлений, акцентирующихся на абсолютной стороне миропостижения. Именно об этом писал В.В. Бибихин: «...мысль в России нашла себя и приобрела особенный размах, до сих пор мало нами осмысленный. Она вобрала в себя встроенную метафизику народа, который до всякого знания знает, что земля не для человеческого самообеспечения; что человек, устроивший себя

на ней, все равно себя не устроит и устроит не себя. Именно это знание сделало ревностным наше отношение к делу Европы. Мы вызов тому Западу, каким ему всегда грозит оказаться, делом чисто человеческого обустройства на земле. Мы, так сказать, для того чтобы этого не случилось. Наша правда в том, что мир, который все равно никогда не был и никогда не станет человеческим устройством, на метафизику обречен»<sup>1</sup>.

Далее, несомненным основанием, хотя, согласимся, и косвенным, для утверждения о трансформационном потенциале, заложенном в российском общественном сознании, являются новые значения и смыслы, привносимые в общечеловеческую культуру отечественной философской мыслью, рефлексирующей над стереотипами менталитета (образа мыследействий) российского народа и вербализирующей его, делая доступным для «прочтения» другими народами. Восприятие новизны российской философской мысли и когнитивное усвоение отдельных ее концептов в качестве всеобщих объективно обуславливаются сегодня тем, что популярные в наши дни философские (мировоззренческие) теории, описывающие общества потребления, риска, знания, информационное общество и пр., носят всецело инструментальный характер, философия в качестве любомудрия, увенчивающего стремление к истине, какой бы она ни была, в них полностью игнорируется, что подчеркивал еще Б. Рассел: «Принцип прагматизма, согласно Джеймсу, был впервые сформулирован Пирсом, который утверждал, что для достижения ясности в наших мыслях о каком-нибудь объекте надо только выяснить, какие возможные последствия практического характера этот объект может содержать в себе. Джеймс поясняет, что функция философии состоит в выяснении того, какая разница для вас или для меня, если истинна та, а не иная формула мира. Таким образом, теории становятся инструментами, а не ответами на загадки»<sup>2</sup>.

Гносеологический релятивизм прагматизма предвосхитил онтологический релятивизм постмодернизма, распространившего принцип относительности не

---

<sup>1</sup> Бибихин, В.В. Другое начало / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2003. – С. 267.

<sup>2</sup> Рассел, Б. История западной философии: В 3-х кн. / Б. Рассел. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 932.

только на наши знания, но и на жизнь, на мир в целом, в результате чего в общественном сознании возникла конфронтация с традиционными мировоззрениями, по-разному стремившимися к отысканию общей для всех истины, ведь: «...как легко потерять истину, как легко за нее принять ложь, когда в общественной философии эпохи постмодерна отсутствует само понятие истины»<sup>1</sup>.

Мировоззренческо-гносеологическому релятивизму современной западно-философской мысли предшествовал выбор неверной методологической парадигмы, т.е. несоответствие комплекса принимаемых в качестве верных и используемых в дальнейшем методов объекту исследования – миру в целом или его сегментам. По мысли А.Х. Султанова, этому способствовала слепая вера в науку (сциентизм), породившая особенный тип философствования, задачей которого стало обобщение результатов частнонаучной деятельности и приведение их в систему, что, как предполагалось, должно предоставить всем разнообразным наукам некие универсальные методологические принципы. Мало того, что такие принципы оказались невостребованными со стороны самой науки, стремительно дифференцирующейся на относительно независимые друг от друга области исследований, но и само существо философии «не имеет ничего общего с подобной практикой. Возможно, именно такое поверхностное отождествление ее с методологией науки привело к сильному падению значимости философии. На самом деле, что это за любовь к мудрости, если она сводится к пересказу на свой лад добытого вне ее. Философия исконно устремлена к самому сущему – к его бытию, поэтому неслучайно прежде она была одновременно и поэзией, неотделимой от стихии языка»<sup>2</sup>. Ясно, что такие философия и методология науке не нужны, вызывают с ее стороны отторжение, что в целом способствует росту общечеловеческого мировоззренческого кризиса.

---

<sup>1</sup> Сила нации – в силе духа. Книга размышлений Святейшего Патриарха Кирилла. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – С. 102.

<sup>2</sup> Султанов, А.Х. Слово и термин: Прологомены к философии имени: Монография. – М.: РУДН, 2007. – С. 94-95.

В противовес деструктивно-мировоззренческим выводам западной мысли российская философия разработала и представила в качестве необходимого для современного целостного мироосмысления учение о соборности. А.В. Гулыга верно отмечает: «Органическое единство общего и единичного нашло выражение в понятии *соборности*. Это зерно русской идеи, центральное понятие русской философии, слово, не поддающееся переводу на другие языки, даже на немецкий – самый всеобъемлющий по части философской терминологии»<sup>1</sup>. Соборность можно характеризовать как «слияние индивидуального и социального», как включающее все богатство особенного и единичного общее. Об этом писал Г. Гегель, оставаясь в сфере абстрактного мышления, а до него – Ф. Шеллинг, выдвинувший идею системы категорий, согласно которой «понятие становится конкретным в философской системе, где каждая категория занимает строгое место и связь с целым позволяет определить понятие», и еще раньше – И. Кант, утверждавший о невозможности постичь целое силами одного рассудка и о том, что представим «другой рассудок», не дискурсивный, а интуитивный, способный связать части в целом<sup>2</sup>. Русские философы перевели эти мысли из сферы абстрактного в область религиозной этики, А.С. Хомяков писал: соборность есть «единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви». Несмотря на то, что соборность, согласно мнениям русских мыслителей XIX в., наиболее выразима в рамках православной религии, понимать ее как данность не следует, поскольку соборность – это заданность, социальный идеал, который еще никогда и нигде не воплощался в истории<sup>3</sup>.

Таким образом, и сохраняющаяся преемственность российских мировоззренческих традиций в общественном сознании, и востребованность концептуализаций этих традиций и сознания в отечественной философии дают основание утверждать, что российское общественное сознание способно изменить вектор направленности развития всего человечества (при этом мы совсем не

---

<sup>1</sup> Гулыга, А.В. Русская идея и ее творцы / А.В. Гулыга. – М.: Эксмо, 2003. – С. 23.

<sup>2</sup> Там же. – С. 24-25.

<sup>3</sup> Там же. – С. 27.

отрицаем наличие таких возможностей и в общественных сознаниях других народов). Этот вывод полностью соответствует «мультилинейной схеме» развития цивилизаций, «согласно которой всемирная история не укладывается в рамки однонаправленного процесса, задаваемого нормативами и признаками европейского жизненного уклада, но представляет собой единство многообразия независимых и провиденциально связанных между собой культур. Значимость мультилинейной историософской установки в том, что она при осмыслении истории отдает предпочтение тому, что отличает цивилизации друг от друга и препятствует их смешению, и тем самым позволяет расценивать в качестве основного достоинства культуры ее своеобразие, автохтонность формирования и “персональное” выражение»<sup>1</sup>. При этом мультилинейная историософская установка совсем не предполагает утверждение принципа разобщенности культур, в ней отдается должное и тенденции к универсализации общественной жизни в масштабах всего человечества.

В.С. Соловьев писал, что в идеале отношения между индивидуальными членами общества должны быть братскими, а для описания должной связи индивида с целыми общественными сферами (местными, национальными, вселенской) ввел понятие живого сизигического отношения как связи «активного человеческого начала (личного) с воплощенной в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей»<sup>2</sup>. Представляется, что и отношения между народами, обладающими уникальными социокультурными характеристиками, следует строить на основании сизигических связей. Но для их установления необходимо формирование «всеединой идеи» для всего человечества, и в связи с этим возникают трудности, порой кажущиеся непреодолимыми. Каков механизм образования общечеловеческих идей, основывающихся на приемлемых для всех целях, ценностях, смыслах? Думается, в качестве такого механизма может быть

---

<sup>1</sup> Семушкин, А.В. Проблематичность евразийского мировидения / А.В. Семушкин // Избранные сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М.: РУДН, 2009. – С. 254.

<sup>2</sup> Соловьев, В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 545.

рассматриваем только эволюционный процесс универсализации социокультурной жизни, не опосредуемый искусственными воздействиями, инициируемыми властными структурами. Последнее совсем не означает дистанцирования властных институтов от участия в этом процессе, поскольку они должны обеспечить условия для него, и здесь доминирующей становится проблема воспитания и образования гражданина как самостоятельно мыслящей личности. Л.А. Микешина полагает, что интериоризация элементов всеобщего является важнейшей составляющей «процесса образования как утверждения всеобщего в единичном». Г. Гегель указывал на это в своих рассуждениях об образовании, однако «существует и не менее значимый момент – субъективизация всеобщего, осуществляемая на уровне уникально-конкретного бытия данного “Я”. В этом случае реальные субъективно-индивидуальные проявления “Я” – бессознательное, неявное знание, разные формы пред-понимания, индивидуальные эмоции и переживания – эти и другие формы, традиционно именуемые иррациональными, существенно обогащают всеобщее, “привязывают” его к реальной жизни, наполняют образование живыми смыслами»<sup>1</sup>.

Грамотное построение воспитательно-образовательных систем в рамках конкретных государственных образований гарантирует возможность осуществления конструктивных межнациональных, межконфессиональных, межкультурных диалогов, посредством которых только и возможно формулирование и утверждение в общественных сознаниях общечеловеческих идей и идеалов, что, в свою очередь, благотворно скажется и на самих участниках диалогов. В.В. Сербиненко пишет: «В одной из своих работ С. Аверинцев напомнил, насколько важен для нормального, плодотворного развития культурной традиции принципиальный спор-диалог различных идей и концепций и сколь опасна подмена – беспринципное идеологизированное противоборство<sup>2</sup>. В качестве примера “нормального” спора в “нормальной” духовной ситуации

---

<sup>1</sup> Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 236-237.

<sup>2</sup> Аверинцев, С. Попытки объясниться / С. Аверинцев. – М., 1988. – С. 21-25.

ученый взял полемику российских “западников” и “славянофилов”»<sup>1</sup>. Действительно, и те, и другие, несмотря на очевидную разницу в предлагаемых ими путях развития российского общества, исходили из понимания как социокультурной специфики своего отечества, так и необходимости ее совершенствования в соответствии с духом времени. Отличающаяся расстановка акцентов не исключала возможности проведения конструктивного диалога, который фактически и произошел, положив начало российскому почвенничеству, синтезировавшему представления об уникальных и универсальных факторах, воздействующих на общественно-политическую жизнь России, что в целом способствовало плодотворному развитию социокультурных традиций.

Современные «западники», следует отметить, принципиально отличаются от своих исторических предшественников тем, что игнорируют необходимость сохранения основывающейся на социокультурной специфике цивилизационной идентичности как залога успешного органического развития российского метаэтноса, забывая или же игнорируя то, что: «Важнейшим условием исторического существования народа является его соответствие самому себе в течение всей истории. Чтобы иметь историю, мы должны иметь предков, чьи давние дела продолжаем считать своими, чьи взгляды на Бога, на человечество и окружающий мир мы должны понимать и разделять»<sup>2</sup>. Речь здесь идет, конечно, в первую очередь о мировоззренческих традициях. Прот. А. Касатиков, обращаясь к теме религиозного экстремизма, пишет, что это явление порождают порвавшие с религиозной традицией, новообразованные течения. Следуя этой логике, правомерно поднять вопрос об экстремистских чертах и так называемой массовой культуры, активно пропагандируемой во всем мире и разорвавшей связи с

---

<sup>1</sup> Сербиненко, В.В. Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов / В.В. Сербиненко // Русская философия: курс лекций. – М.: Омега-Л, 2006. – С. 222.

<sup>2</sup> Касатиков, А., прот. Религиозная традиция, отвержение традиции и экстремизм / А. Касатиков // Шпаков А.Э., прот. А. Касатиков, Остапенко А.А., Дробышев В.В. Православная культура в современной России: Монография. – Краснодар: Просвещение-Юг, 2005. – С. 45.

традиционными культурами, даже в тех странах, в которых эта квазикультура впервые возникла.

Важнейшей характеристикой современной массовой культуры является ее практически полный разрыв с исторически сформировавшимися культурами, детерминируемый забвением мировоззренческих традиций (разрыв, не исключаяющий заботливого отношения к культурно-историческим артефактам), которое может быть объяснимо только тем, что в общественном сознании прежние идеи, ценности, цели и смыслы заменяются иными, а это может происходить только в случае утверждения новой универсальной идеологии, стремящейся к подведению различных социальных менталитетов под единый мировоззренческий знаменатель. Эта глобалистская идеология, опирающаяся на специфически понимаемые ценности свободы и демократии, справедливого общественного устройства, ставит предельной целью ни много, ни мало – ошастливливание всего человечества высоким уровнем материального потребления, что уже само по себе свидетельствует о лукавстве ее адептов и проводников, не могущих не знать о том, что на уровень потребления стран «золотого миллиарда» все народы планеты выйти не могут хотя бы по причине ограниченности ресурсов. В действительности же под благовидной целью скрывается вполне определенное корыстное желание привести все человечество к единым стандартам мышления и поведения, сделать общественное сознание легко прогнозируемым и манипулируемым. Конечно, это «желание» следует понимать не в аспекте «теорий заговора», как проявляемое конкретными личностями или социальными группами, а в аспекте логики развития капиталистического общества, о которой еще в первой половине XIX в. говорил Ф. Лист: «Постепенное и повсеместное установление принципа свободной торговли, минимальное снижение пошлин и способствование предельной рыночной либерализации на практике усиливает то общество, которое давно и успешно идет по рыночному пути, но при этом ослабляет, экономически и политически подрывает то общество, которое имело иную хозяйственную историю и вступает в рыночные отношения с другими, более развитыми странами тогда, когда



внутренний рынок находится еще в зачаточном состоянии»<sup>1</sup>. В современной геополитике эта логика проявляется в охарактеризованном В. Парето «эффекте Матфея», переинтерпретирующем евангельскую истину («Кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13, 12)) и способствующем возникновению и усугублению глобальной проблемы – росту разрыва в уровнях потребления богатых, «развитых» и бедных, «развивающихся» народов. Элиты первых и являются той властной силой, которая актуализирует рост массовой культуры в мире.

Массовая культура, по Х. Ортега-и-Гассету, представляет собой утверждение новой формы европейской всеобщности, выразителем и содержанием которой становится воцаряющийся повсеместно массовый человек, которому европейская жизнь обязана все растущим «удушливым однообразием»: «У этого массового человека заблаговременно отбита историческая память, выхолощено прошлое, и потому он податлив для всяческих назиданий, именуемых “интернациональными”. Это не столько человек, сколько оболочка, муляж человека, подобие пустотелых идолов, которому недостает “нутра”; в нем нет личностного начала, непреклонного и неотчуждаемого, нет того “я”, которое нельзя упразднить. Поэтому он вечно кого-то изображает и полагает, что у него есть одни права, не подозревая, что существуют обязанности и что вообще “благородство обязывает”»<sup>2</sup>.

В этой жесткой характеристике, данной массовому человеку, обращает на себя внимание акцент на отсутствии в нем личностного начала, на неспособности к самостоятельному творчеству, которое одно только дает возможность человеку возвыситься над повседневностью данного (причем не естественно данного, а, в связи с прогрессирующим отрывом человека от природы – искусственно данного). Сегодня, к сожалению, эта характеристика применима и ко многим нашим соотечественникам, отстаивающим извне данные им права (которые могут

---

<sup>1</sup> Цит. по: Кортунов, С.В. Становление национальной идентичности: Какая Россия нужна миру / С.В. Кортунов. – М.: Аспект Пресс, 2009. – С. 211.

<sup>2</sup> Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – С. 193.

в любое время также извне и отобрать), забывая при этом о своих обязанностях, представления о которых могут основываться только на ясном осознании собственной ответственности, в том числе и при реализации прав, немыслимой без понятия свободы, без творческой деятельности, ориентируемой нравственными предпочтениями, опирающимися на мировоззренческие традиции.

Задолго до Х. Ортега-и-Гассета скепсис в отношении Европы и ее будущего высказывал русский мыслитель В.В. Розанов, и этот скепсис, нужно отметить, очень современен: «Странные минуты, в самом деле, переживает она: столько создать, столько накопить, так долго и страстно любить это накопленное и, на исходе пятнадцатого века своего существования, – вдруг забыть цену всего и начать разбивать столь бережно сохраняемое». Он полагал, что если вслед за Европой начать раздирать на части ее сокровища, то это будет позиция не друга, но раба, поэтому действительное наше уважение к ней «выразится именно в том, что – унося ее неоцененные сокровища к себе, на них воспитываясь и развиваясь, чтобы стать со временем хоть сколько-нибудь достойным преемником ее в истории, – мы совершенно и окончательно отвернемся от того, что она сделала за последнее время и еще готовится сделать, и, сколько будет в наших силах, смягчим те удары, которые она порывается, по-видимому, наносить самой себе»<sup>1</sup>. В этой констатации явно прослеживается мысль о необходимости сохранения в российском общественном сознании, не порвавшем с традициями и отдающем себе отчет в их важности, ценностей, накопленных за много веков европейцами, осуществления за них той работы, от которой они сами отказались. Но, добавим, не только сохранение хотя и близких, но не выработанных в собственном социально-историческом опыте традиций является задачей отечественного общественного сознания, но и их диалектическое совершенствование, преобразование и восполнение. Согласимся, что в этом можно увидеть важную миссию российского народа, призванного

---

<sup>1</sup> Розанов, В.В. Европейская культура и наше к ней отношение / В.В. Розанов // Русская мысль: сочинения. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – С. 46.

историей к сохранению, восполнению традиционных систем и, возможно, к возвращению европейским народам этих оснований общественной жизни.

Однако для осуществления такой миссии российскому народу необходимо преодолеть катастрофические последствия мировой тенденции к разрушению универсальных ценностей в собственной культуре – «обжить катастрофу», как выразился В.Н. Порус, который видит для этого реальную возможность, поскольку в современные «мекабрические танцы вокруг культурных универсалий пока еще, слава Богу, не вовлечены все силы, от которых, в конечном счете, зависит, быть или не быть российской культуре. И хотя разрушения уже произведены громадные, хотя катастрофа уже произошла, все еще сохраняется шанс хотя бы остановить деструктивные процессы, чтобы затем приступить к расчистке развалин и постройке новых сооружений»<sup>1</sup>.

В современном российском общественном сознании имеется большой потенциал к возвращению на новом качественном уровне к мировоззренческим традициям, которые нельзя считать собственно отечественными, ведь формировались они не без влияния того же Запада (как и Востока, и собственных, самобытных картин мира). Причем, как неоднократно нами отмечалось, осмысление личностного, общественного и вселенского бытия происходило в этом сознании в абсолютном аспекте, что в целом не характерно сегодня для представителей евро-атлантической цивилизации, акцентирующихся на относительных проблемах повседневности (это не представляет собой, конечно, отрицательного явления, негативные последствия возникают при гипертрофировании относительного аспекта осмысления бытия и отказе от абсолютного). Подобная закономерность дает основания для определения Ю.Ю. Булычевым российской национальной идеи в качестве принципа *«жизненно-самобытного развития земной отечественности в направлении ее небесного прототипа»*. Однако направленность «вверх» не означает отсутствия

---

<sup>1</sup> Порус, В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные размышления о духовной культуре России, В.Н. Порус // У края культуры (философские очерки). – М.: Канон, РООИ «Реабилитация», 2008. – С. 433.

опоры «внизу», ведь как дерево, тянущееся к небу, но не укорененное в земле, непременно обречено на падение, значит, никогда не достигнет высоты, к которой так стремится, так и личность человека, основа социальной культуры, «лишенная органической укорененности в национальной судьбе и культуре, обречена на внутреннюю шаткость и душевное усыхание, даже если стремится жить духовными интересами»<sup>1</sup>. В этом образном сравнении отчетливо проявляются идеи, характерные для российского почвенничества как исторического когнитивного направления.

Доказательством же того, что в западных обществах подобная интенция к абсолютному сегодня почти отсутствует, являются хотя бы наблюдения А.А. Зиновьева, мыслителя, близко знакомого с проблемами Запада. Он пишет, что в этих обществах «доминирует не стремление к лучшему будущему, а желание сохранить настоящее и страх потерять достигнутые блага». Даже если в них и происходит прогрессивное движение «к лучшему» (а представления о последнем уже связаны с абсолютным аспектом осмысления бытия, поскольку этого «лучшего» еще нет, оно метафизично, а потому для придания ему целеполагающей функции должно непременно абсолютироваться), то это – не результат действительного стремления личностей к идеалам, а только незапланированное следствие из «бездушных законов западнизма»<sup>2</sup>. Иначе, в качестве причины улучшения повседневной жизни западных народов выступает не работа общественного сознания в направлении совершенствования личностного и социального бытия (ведь представления о совершенстве тоже идеальны, а стремление к идеалам возможно только в абсолютном миропонимательном аспекте), а зачастую не ожидаемые результаты закономерностей развития капиталистических обществ, само же общественное

---

<sup>1</sup> Булычев, Ю.Ю. О смысле национального начала в православии / Ю.Ю. Булычев // Православие в русской культуре: Сборник трудов Русского историко-культурного общества. – СПб.: Вести, 1998. – С. 24.

<sup>2</sup> Зиновьев, А.А. Запад. Феномен западнизма / А.А. Зиновьев // Запад. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. – С. 309.

сознание если не стагнирует, то деградирует под воздействием массовой культуры. Действительно, если, к примеру, социальные блага, которых достигли западные общества в XX в., мыслить в качестве следствий логики развития капитализма, то тогда становится непонятным, почему эти блага стали постепенно исчезать в веке XXI, когда капиталистические общества, казалось бы, освободили свои силы, растрачиваемые в противостоянии с социалистической системой, вступив в более благотворную фазу своего развития?

Здесь вполне уместно вспомнить о взглядах политического философа Ш. Моррасса, существенную особенность которых А.М. Руткевич описывает так: «Не существует прогресса “вообще”, есть “прогрессы” в разных областях; нет автономного улучшения человека, его ценностей. Человек в истории практически не меняется, сумма счастья не увеличилась. Есть восходящие и нисходящие движения, причем рост экономический и технический может сопровождаться нравственным и эстетическим оскудением. Идея единого Прогресса – результат антропоморфизма, словно время автоматически несет с собой возвышение, словно человечество есть единый организм. Прогрессистская вера есть мистика, а не “наука”, хотя она часто узурпирует последнее название»<sup>1</sup>.

В связи с анализом возможностей влияния российских мировоззренческих традиций на глобализирующееся общество возникает еще одна проблема, требующая рационального решения, которая формулируется В.С. Семеновым, справедливо считающим, что самобытность общностей является великой ценностью, однако призывающим учитывать то, что эта самобытность не стоит на месте в социально-историческом процессе, развиваясь диалектически, поэтому возникает вопрос: «...все ли нам нужно поддерживать и возвеличивать, в том числе старое, архаичное, отжившее, что делалось в последние годы, в самобытных национальных, этнических формах? На какое качество этнической

---

<sup>1</sup> Руткевич, А.М. Консерваторы XX века: Монография / А.М. Руткевич. – М.: РУДН, 2006. – С. 49.

самобытности следует делать упор?»<sup>1</sup>. Согласимся, что самобытности имеют собственную диалектику, связанную, в том числе, с описанной нами диалектикой мировоззренческих традиций, в соответствии с которой элементы традиционных систем, сохраняя взаимосвязь и преемственность, обуславливающие системные целостности, вместе с тем подвержены динамике, объяснимой как внутренне присущими традициям интенциями к собственному совершенствованию, так и внешними влияниями, особенно усиливающимися при росте глобализационных процессов. Как диалектика самобытностей, так и диалектика традиций основываются на трансформациях общественного сознания как важнейшем механизме изменения качественных состояний бытия социума, при этом способы существования этого сознания – менталитет и язык, обеспечивающие инерционность социального развития, способствуют сохранению идентификационных характеристик, что придает историческую жизнеспособность коллективному субъекту, или общественному организму.

Поэтому, конечно, сохранение самобытности того или иного народа не может означать архаизации его социальной культуры, фундаменталистского возвращения к «основам», исключая длительный опыт общественной жизнедеятельности. Напротив, все вновь возникающие в социуме и мире явления должны быть рассматриваемы сквозь призму как «основ», так и социального опыта, что не может быть воплощением идеи «вечного возвращения», а скорее идеи «вечного становления, совершенствования», невозможной без представлений об абсолютных телеологических, аксиологических, космологических, антропологических идеалах, опосредующих мировоззренческие системы, ориентирующие осмысленное общественное движение во времени. Чтобы не сбиться с пути, обозначаемого мировоззренческими ориентирами, следует при решении частных политических и культурных вопросов руководствоваться, по В.С. Соловьеву, велениями «народной совести», избегая искушений своекорыстия и самолюбивого расчета, предостерегать от которых

---

<sup>1</sup> Семенов, В.С. Россия в начале XXI века: новый курс: монография / В.С. Семенов, В.Д. Гранов, Т.В. Наумова. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 38.

призван истинный патриотизм, при этом: «Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ, по своему особому характеру и месту в истории, имеет свое особое служение»<sup>1</sup>.

Российский народ (как и другие), в соответствии с этой логикой, тоже имеет свое особое служение, обуславливаемое как спецификой его «характера» (внутренними факторами – общественным сознанием, менталитетом, языком), или субъективной заданностью, так и социально-историческими условиями (внешними факторами и социокультурными особенностями), – объективной данностью. Причем и данность, и заданность диалектически связаны между собой, взаимообуславливают друг друга. Проявленность этой «диалектической симфонии» в истории России позволила Ф.М. Достоевскому сформулировать идею «русского социализма», основанную на том, что российский народ в силах разрешить извечную проблему превращения «камней в хлебы», сочетая социалистический принцип внешнего справедливого переустройства общественной жизни с метафизическим принципом внутреннего совершенствования личности, обуславливаемого ее интенцией к нравственным абсолютам. И силы эти имеют своим источником «неустанную жажду в народе русском всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения»<sup>2</sup>.

Для того же чтобы задание российского народа реализовалось в глобализирующемся обществе, необходимо достижение его единства, синергии множества личностных сознаний в сознании общественном. Процесс этот неоднозначен, идея народного единства в общественном сознании преобладает далеко не всегда. Так, в 2016 году произошли явно ощутимые перемены к девальвации идеи единства в сознании россиян. Как показывает проведенный в

---

<sup>1</sup> Соловьев, В.С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России / В.С. Соловьев // Национальный вопрос в России. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 22.

<sup>2</sup> Селезнев, Ю. И. Достоевский / Ю.И. Селезнев. – М.: Молодая гвардия, 1981. – С. 535.

конце октября этого года Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ) социологический опрос, если в 2015 г. 54 % респондентов полагали, что в России есть народное единство (в 2014 г. такого мнения придерживалось 44 %, а в 2012 – только 23 %), то сегодня их число снизилось до 44 % (к уровню 2014 г.). Что такого единства нет, считает ровно столько же опрошенных, 44 % (в 2012 г. – 56 %, в 2014 г. – 35 %, в 2015 г. – 35 %)<sup>1</sup>. Мы видим, как резкий рост притяжения идеи народного единства меняется в общественном сознании на уже ощутимый спад. Этому способствовали, на наш взгляд, две основные причины: внешняя, экономическая, связанная с падением уровня жизни населения, и внутренняя – поверхностное усвоение патриотических элементов в российском общественном сознании, что свидетельствует о необходимости проведения комплекса мероприятий по возрождению и совершенствованию системной целостности отечественных мировоззренческих традиций, а это невозможно без проведения соответствующих теоретических исследований, а также без координируемого государством направления усилий воспитательно-образовательных институтов на формирование творческих личностей, достойных наследия предков и звания гражданина своей Родины, осознающего смыслы собственного и общественного существования.

---

<sup>1</sup> Пресс-выпуск № 3236 ВЦИОМ от 03.11.2016 г. [Электронный ресурс] // <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115933> (дата обращения 24.11.2016 г.).



## Заключение

В процессе проведения исследования было установлено, что мировоззренческие традиции являются относительно устойчивым, развивающимся, но при этом не теряющим своей целостности феноменом, конституирующим социальную жизнь. Всякое общество, независимо от исторического времени и пространственного расположения, нуждается в нормативных элементах, обеспечивающих преемственность его состояний, и важнейшую роль в этом играют традиции, фиксирующие принятые в качестве должных модели поведения, представления о которых аккумулируются в общественном сознании. Поскольку последнее постоянно подвержено влиянию как внешних, так и внутренних факторов, оно трансформируется, однако не теряет связи со своими прежними состояниями, т.к. полный разрыв с ними свидетельствует даже не о его нестабильности, а о возможном становлении уже нового общественного сознания, почти не имеющего отношения к прежнему. При нормальном развитии общественного сознания традиционные элементы, фундирующие его, подвержены изменениям в соответствии с диалектикой традиций и новаций: новые нормы или привносятся извне, преломляясь сквозь призму уже существующих, или зарождаются в лоне прежних традиций в силу их интенции к совершенствованию, при этом новация, во-первых, не теряет связи с породившей ее традицией, и, во-вторых, сама со временем становится традицией, включаясь в цепь взаимоперехода традиций в новации, и наоборот.

К собственно мировоззренческим традициям относятся передающиеся от поколения к поколению элементы целостной совокупности социального и культурного наследия, которые непосредственно относятся к формированию представлений личности о происхождении мира и человека; их сущностных основаниях; экзистенциальных целях, как собственных, так и общественных; приемлемых для исполнения своего осмысленного жизненного предназначения

ценностях. Все эти представления следует относить именно к личностному сознанию, усваивающему и интерпретирующему передающийся от поколения к поколению социокультурный материал, однако уместно также и понятие коллективного сознания, представляющего собой результат творческой деятельности множества конкретных личностей, координируемой общим для них менталитетом, стереотипными образами мышления и действия. Общественный менталитет, как и целостная совокупность элементов традиции, представляет собой динамичный, но вместе с тем относительно стабильный феномен, сохраняющий преемственность в социально-историческом времени, функционирование и развитие которого опосредуется языком как общедоступным средством передачи информации. Потому определенные ментально-лингвистические образования в функциональном аспекте возможно рассматривать в качестве способов существования конкретного общественного сознания, обуславливающего, в том числе, и формирование систем мировоззренческих традиций, с точки же зрения генетически-эволюционной эти образования являются механизмами, обеспечивающими преемственность общественного сознания в социально-историческом времени, причем историческое общественное сознание есть источник мировоззренческих традиций, а современное – их творческий носитель, под влиянием внешних и внутренних факторов модифицирующий традиционные элементы и, в свою очередь – источник мировоззренческих традиций для будущих поколений.

Важным условием существования этнических и метаэтнических общественных образований, которое способствует сохранению их целостности, обеспечиваемой трансляцией традиционных аксиологических, семантических и телеологических мировоззренческих элементов, является преемственность общественного сознания, необходимая для сохранения социокультурной идентичности, предполагающей корреляцию личностного/общественного сознания с идеями, установлениями, нормами, обычаями, которые приняты в конкретно-определенной социальной группе. Обеспечивает такую соотнесенность, в свою очередь, преемственность языка и менталитета, которые

достаточно сложно изменить произвольно, однако при повторяемости воздействий на них, особенно в представляющих большие возможности для манипулирования общественным сознанием современных условиях технологизации и информатизации, такой негативный для общественных организмов результат возможен.

Современные технологии манипуляции общественным сознанием основываются на том, что это сознание отрывается от своих заложенных традициями оснований, вследствие этого его носители начинают воспринимать себя в качестве новых людей, обладающих новым сознанием и несравнимыми преимуществами перед прежними поколениями, предоставляемыми техникой и технологией, и способствует такому восприятию активно конструируемая массовая культура, распространяющаяся в глобализирующемся обществе, вытесняющая традиционные социокультурные элементы и ведущая к утрате как личностной, так и общественной идентичности. В создавшихся условиях реанимирование социокультурных кодов, этих своеобразных геномов специфических общественных организмов, является единственным способом противостояния угрозам, порождаемым ростом манипуляций общественным сознанием.

Тем не менее, глобализационные процессы современности, имеющие тактической целью нивелирование особенностей культур, приведение их к единому масс-культурному знаменателю, а стратегической – уничтожение самобытной государственности народов, теряющих свою самоидентификацию, неправомерно рассматривать только в отрицательном аспекте, поскольку они имеют также и положительный потенциал. Деструктивна не глобализация сама по себе, а тот сценарий, которому она следует последние десятилетия, поэтому для устранения ее негативных следствий необходимо формирование новых мировоззренческих подходов, основывающихся не на линейно-прогрессистской парадигме философии истории, полагающей в качестве идеала однополярный мир, а на историческо-социологической парадигме, совмещающей в себе как формационный, так и цивилизационный философско-исторические концепты и предполагающей

построение многополярного мира, что, собственно, и происходит сегодня. Однако действительный и необратимый переход к многополярной модели мирового устройства осуществим лишь при условии бережного отношения к мировоззренческим традициям народов, обеспечивающим преемственное социокультурное развитие обществ и укрепляющим их государственность.

В этой связи особую роль в современном мире приобретают мировоззренческие традиции российского метаэтноса, не потерявшего когнитивных связей со сферой абсолютных смыслов, в соответствии с которыми осуществляются целеполагание и оценка земных реалий, а потому самой историей призванного, во-первых, к сохранению и восполнению традиционных регулятивных норм в своем общественном сознании, аккумулировавшем опыт, накопленный за много веков, имеющий, в том числе, и европейские корни; и, во-вторых, к стимулированию общественных сознаний других народов, способных на российском примере убедиться в том, что возврат к собственным традиционным основаниям общественной жизни не только возможен, но и необходим. Большой потенциал, накопленный российской философской мыслью, являющейся специфическим отображением отечественных общественного сознания, менталитета и языка, мыслью, теоретически концептуализировавшей категорию соборности в качестве неперемennого атрибута нормальной социальной жизни, основанной на единстве в многообразии, позволяет надеяться на достойное практическое исполнение этой роли.

Таким образом, цель данного исследования – установление взаимосвязи российских мировоззренческих традиций и отечественного общественного сознания, раскрытие специфики этих традиций и уяснение их роли в современном глобализирующемся обществе – достигнута, однако для конкретизации полученных результатов необходимо проведение дальнейших исследований, прежде всего, в следующих направлениях:

– разработка практических механизмов реализации политики гражданского воспитания творческой личности, способной к усвоению и совершенствованию отечественного мировоззренческого опыта;

– уяснение комплекса мер, направленных на улучшение российской образовательной системы и использующих наработки как классической, так и современной педагогической мысли;

– изучение идеологического влияния средств массовой информации на общество и выработка рекомендаций по их эффективному использованию, обеспечивающему рост общественного самосознания и укрепление патриотических настроений;

– осмысление внешнеполитической стратегии социокультурного влияния, основанного на принципе взаимной дополнителности и имеющего целью обогащение общего для всех народов мировоззренческого контекста;

– проведение детальной концептуализации многополярной модели мира, фундирующей на принципе соборности, предполагающем универсализацию общественной жизни, ее солидаризацию по множеству параметров при сохранении уникальных социокультурных особенностей самобытных народов.

Перечисленные направления дальнейших исследований проблематики, непосредственно связанной с тематикой данной диссертации, являются высокоактуальными, поскольку их результаты окажут значительное влияние на направленность трансформаций российского общественного сознания в условиях закономерного роста глобализационных процессов.

**Список литературы**

1. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М: Coda, 1997. – 343 с.
2. Апель, К.-О. Что желательнее в международных отношениях: мировая империя или сообщество наций? / К.-О. Апель // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2006. № 1 (11). – С. 28-42.
3. Балагушкин, Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий: монография / Е.Г. Балагушкин. – М.: ИФ РАН, 2003. – 218 с.
4. Барт К. Красота Бога / К. Барт // Богословие красоты. – М.: Изд-во ББИ, 2013. – С. 12-26.
5. Белов, В.Н. Аскетика в русской духовной традиции: Монография / В.Н. Белов. – Саратов: СарГУ, 2011. – 240 с.
6. Белов, В.Н. Введение в философию культуры / В.Н. Белов. – М.: Академический Проект, 2008. – 239 с.
7. Белов, В.Н. История русской философии (курс лекций) / В.Н. Белов, В.П. Рожков. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. – 284 с.
8. Бенуа де, А. Либерализм и мораль / А. де Бенуа // *Omnia conjungo*: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 449-467.
9. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М.: Кучково поле, 2006. – 384 с.
10. Бердяев, Н.А. Душа России / Н.А. Бердяев // Судьба России. Самосознание: Сборник трудов. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – С. 8-32.
11. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 478 с.

12. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства / Н.А. Бердяев // Диалектика божественного и человеческого: сочинения. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 15-340.
13. Бердяев, Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2004. – 333 с.
14. Бердяев, Н.А. Царство Духа, царство кесаря / Н.А. Бердяев // Русская идея. Избранные произведения. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – С. 735-826.
15. Бибахин, В.В. Другое начало / В.В. Бибахин. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
16. Бибахин, В.В. Узнай себя / В.В. Бибахин. – СПб.: Наука, 1998. – 577 с.
17. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета канонические. В русском переводе.
18. Боуз Д. Либертарианство: История, принципы, политика / Дэвид Боуз. – Челябинск: Социум, Cato Institute, 2004. – 392 с.
19. Брокгауз, Ф.А.; Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Современная версия / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – М.: Эксмо, 2003. – 672 с.
20. Булгаков, С.Н. Православие / С.Н. Булгаков. – М.: АСТ, 2003. – 365 с.
21. Булычев, Ю.Ю. О смысле национального начала в православии / Ю.Ю. Булычев // Православие в русской культуре: Сборник трудов Русского историко-культурного общества. – СПб.: Вести, 1998. – С. 14-42.
22. Васильев, С.Ф. Метафилософия и компаративистика / С.Ф. Васильев [Электронный ресурс] // <https://books.google.ru/books?id=F4qCCwAAQBAJ&pg=PT46&lpg=PT46&dq>.
23. Вернадский, В.И. О научном мировоззрении / В.И. Вернадский // Биосфера и ноосфера. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 184-241.
24. Визгин, В.П. Ментальность (менталитет) / В.П. Визгин // Новая философская энциклопедия. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – С. 525-526.
25. Висленко, А.Л. Коллективное сознание в культуре: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01 / Висленко Андрей Леонидович. – СП., 2015. – 57 с.
26. Владимиров, В.В. Смысл русской жизни / В.В. Владимиров. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 544 с.

27. Возчиков, В.А. Преемственность традиций – основа существования в современной культуре / В.А. Возчиков, А.Ю. Арутюнян // *Философия образования*. 2008. № 3. – С. 254-259.
28. Гаращук, С.С.; Лагунов А.А. Методология исследования российской системы нравственных традиций: Монография / С.С. Гаращук, А.А. Лагунов. – Ставрополь: СКФУ, 2016. – 96 с.
29. Гегель, Г. *Философия права* / Г. Гегель // *Немецкая классическая философия*. Т. 1. – М.: ЭКСМО-пресс; Харьков: Фолио, 2000. – С. 303-665.
30. Гердер, И. *Идеи к философии истории человечества* / И. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 704 с.
31. Глазков, А.П. Эсхатологическая историософия и ее онто-феноменологическое измерение: Монография / А.П. Глазков. – М.: ИНФРА-М, 2015. – 216 с.
32. Гранин, Ю.Д. *Этносы, национальное государство и формирование российской нации: Опыт философско-методологического исследования* / Ю.Д. Гранин. – М.: ИФ РАН, 2007. – 168 с.
33. Громов М.Н. *Извечная дилемма русской мысли* / М.Н. Громов // *Omnia conjungo: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко*. – М.: РГГУ, 2015. – С. 107-118.
34. Гулыга, А.В. *Русская идея и ее творцы* / А.В. Гулыга. – М.: Эксмо, 2003. – 448 с.
35. Гуманкова, В. *Традиция – мировоззренческая основа духовно-гуманитарного образования* / В. Гуманкова, С. Новолетова // *Народное образование*. 2009. № 5. – С. 218-221.
36. Гумилев, Л.Н. *Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации* / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.
37. Гумилев, Л.Н. *Этногенез и биосфера земли* / Л.Н. Гумилев. – СПб.: Кристалл, 2001. – 640 с.



38. Гусейнов, А.А. Две теоретические проблемы современной этики / А.А. Гусейнов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2013. № 3. – С. 9-11.
39. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, 2001. – 316 с.
40. Даллмайр, Ф. Империя или космополис: цивилизация на распутье / Ф. Даллмайр // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2006. № 1 (11). – С. 5-27.
41. Диалог философских культур: Запад – Восток – Россия: коллективная монография / под ред. Н.С. Кирабаева. – М.: РУДН, 2013. – 248 с.
42. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя / Ф.М. Достоевский. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015. – 464 с.
43. Достоевский, Ф. М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский // ПСС. Т. 6. – Л.: Наука, 1973. – 453 с.
44. Дубов, И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ / И.Г. Дубов // Приложения к монографии: Душков, Б.А. Психосоциология менталитета и нооменталитета. – Екатеринбург: Деловая книга, 2002. – С. 428-435.
45. Емельянов, С.А. Сколько стоит русская идея? Практические аспекты проблемы идеального и национального / С.А. Емельянов. – М.: Алетейя, 2012. – 141 с.
46. Зеньковский, В.В. Наша эпоха / В.В. Зеньковский // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. – М.: Русский путь, 2008. – С. 402-449.
47. Зиновьев, А.А. Запад. Феномен западнизма / А.А. Зиновьев // Запад. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. – С. 5-448.
48. Иванова, С.Ю. К вопросу о формировании новой российской идентичности / С.Ю. Иванова // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2004. № 2. – С. 70-78.
49. Иким Владимир, архиеп. Ташкентский и Среднеазиатский. Принципы православно-исламского диалога // <http://www.mission-center.com/islams/vladimir.htm> (дата обращения 15.10.16 г.).

50. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М.: АСТ, 2004. – 586 с.
51. Ильин, И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин // Почему мы верим в Россию: Сочинения. – М.: Эксмо, 2006. – С. 123-374.
52. Ильин, И.А. Что есть государство – корпорация или учреждение? (10-17 января 1949 года) / И.А. Ильин // Почему мы верим в Россию: Сочинения. – М.: Эксмо, 2006. – С. 23-30.
53. Кагарлицкий, Б.Ю. Марксизм: не рекомендовано для обучения / Б.Ю. Кагарлицкий. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2005. – 480 с.
54. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Ростов н/Д.: Феникс, 1999. – 672 с.
55. Кара-Мурза, А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации / А.А. Кара-Мурза. – М.: ИФ РАН, 1995. – 264 с.
56. Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 510 с.
57. Касатиков, А., прот. Религиозная традиция, отвержение традиции и экстремизм / А. Касатиков // Шпаков А.Э., прот. А. Касатиков, Остапенко А.А., Дробышев В.В. Православная культура в современной России: Монография. – Краснодар: Просвещение-Юг, 2005. – С. 38-45.
58. Кирабаев, Н.С. Кризис «современности» и современные проблемы философской методологии / Н.С. Кирабаев // Материалы XI научно-практической конференции «Диалог цивилизаций и посткризисный мир». – М.: РУДН, 2010. – С. 7-16.
59. Колкунова, К.А. Религии нового времени как религиоведческая проблема / К.А. Колкунова // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. – М., СПб.: Древо жизни, 2013. – С. 103-112.
60. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ, от 30.12.2008 № 7-ФКЗ, от

05.02.2014 № 2-ФКЗ, от 21.07.2014 № 11-ФКЗ) [Электронный ресурс] // [www.consultant.ru](http://www.consultant.ru) (дата обращения 23.08.2016 г.).

61. Кортун, С.В. Становление национальной идентичности: Какая Россия нужна миру / С.В. Кортун. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 376 с.
62. Красиков, В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды / В.И. Красиков. – М.: Водолей-Publishers, 2007. – 304 с.
63. Куртц, П. Испытание потусторонним / П. Куртц. – М.: Академический Проект, 1999. – 601 с.
64. Лагунов, А.А. Нравственность и правосознание в контексте русской религиозной философии / А.А. Лагунов // Вестник СКФУ. 2007. № 1. – С. 86-89.
65. Лагунов, А.А. О результатах социологического опроса «Религия и я» / А.А. Лагунов // Пространство и время. 2012. № 4 (10). – С. 126-128.
66. Лагунов, А.А. Социальные концепции русской религиозной философии в контексте современности: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Лагунов Алексей Александрович. – Ставрополь, 2008. – 353 с.
67. Лагунов, А.А. Фил-и-Соф: Беседы о вечном и бренном: Монография (Серия «Научная мысль») / А.А. Лагунов, С.А. Нижников. – М.: ИНФРА-М, 2012. – 184 с.
68. Латур, Б. Сферы и сети: два способа понимания глобального / Б. Латур // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2013. № 2. – С. 5-16.
69. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. Т. 33. – М.: Государственное изд-во политической литературы, 1962. – 433 с.
70. Леонтьев, К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения / К.Н. Леонтьев // Храм и Церковь: сочинения. – М.: АСТ, 2003. – С. 427-492.
71. Леопа, А.В. Историческое сознание как фактор социальной стабильности в условиях глобального кризиса: автореф. дисс. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Леопа Александр Владимирович. – Красноярск, 2014. – 39 с.

72. Ломоносов, Г.А. Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории / Г.А. Ломоносов. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 239 с.
73. Лопатин, Л.М. Декарт, как основатель нового философского и научного мировоззрения / Л.М. Лопатин // Философские характеристики и речи. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 3-37.
74. Лопатин, Л.М. Статьи по этике / Л.М. Лопатин. – СПб.: Наука, 2004. – 360 с.
75. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2008. – 303 с.
76. Лосев, А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2009. – 300 с.
77. Лосев, А.Ф. Этика как наука / А.Ф. Лосев // Высший синтез. Неизвестный Лосев. – М.: ЧеРо, 2005. – С. 60-80.
78. Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В.Н. Лосский // Боговидение: сочинения. – М.: АСТ, 2006. – С. 111-310.
79. Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – М.: ИГ «Прогресс»; «Культура», 1993. – 352 с.
80. Мамардашвили, М.К. Опыт физической метафизики / М.К. Мамардашвили. – М.: Азбука, 2008. – 320 с.
81. Маслин, М.А. Единство и разнообразие русской философии / М.А. Маслин // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. № 2. – С. 7-14.
82. Маслин, М.А. Зарубежная историография русской философии / М.А. Маслин // Omnia conjungo: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 82-92.
83. Меняющаяся социальность: контуры будущего: коллективная монография / отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФ РАН, 2012. – 269 с.
84. Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
85. Моисеев, Н. Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 351 с.

- 86.Момджян, К.Х. Несколько слов о глобализации / К.Х. Момджян // Личность. Культура. Общество. 2003. Вып. 3-4 (17-18). – С. 55-61.
- 87.Морзавченков, Г.А. Язык как фактор этнокультурной идентичности: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Морзавченков Гурген Амаякович. – Нижний Новгород, 2015. – 30 с.
- 88.Мотрошилова, Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2007. – 477 с.
- 89.Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и варварство в современную эпоху / Н.В. Мотрошилова. – М.: ИФ РАН, 2007. – 272 с.
- 90.Нагапетян, К.Ж. Языковое бытие и исторические метаморфозы миропроговаривания русской культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Нагапетян Карина Жирайровна. – Омск, 2016. – 26 с.
- 91.Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Репринтное воспроизведение издания 1913 года / В.И. Несмелов. – Казань: Вернисаж, 1992. – 110 с.
- 92.Нижников, С.А. Генезис и развитие метафизической мысли в России: монография / С.А. Нижников, И.В. Гребешев. – М.: Руниверс, 2016. – 504 с.
- 93.Нижников, С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций: Монография / С.А. Нижников. – М.: ИНФРА-М, 2011. – 333 с.
- 94.Нижников, С.А. Творчество Иммануила Канта в диалоге культур России и Запада: Монография / С.А. Нижников. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – 255 с.
- 95.Новый иллюстрированный энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. – 912 с.
- 96.Ойзерман, Т.И. Мировоззрение / Т.И. Ойзерман // Новая философская энциклопедия. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – С. 578-579.
- 97.Олейников, Ю.В. Природный фактор бытия российского социума: монография / Ю.В. Олейников. – М.: ИФ РАН, 2003. – 258 с.

98. Орлова, И.Б. Евразийская цивилизация. Социально-историческая ретроспектива и перспектива / И.Б. Орлова. – М.: НОРМА, 1998. – 280 с.
99. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – 269 с.
100. Паниткова, Э.Ю. Понятие «языковая личность» и проблема социального конструирования реальности: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Паниткова Эллина Юрьевна. – Архангельск, 2012. – 23 с.
101. Панарин, А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма / А.С. Панарин. – М.: ИФ РАН, 2005. – 184 с.
102. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 336 с.
103. Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. – 1991 г.). Коллективная монография / Отв. ред. В.В. Журавлев. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – 783 с.
104. Перцев, А.В. Душа в дебрях технологий / А.В. Перцев. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. – 224 с.
105. Перцев, А.В. Почему Европа не Россия (Как был придуман капитализм) / А.В. Перцев. – М.: Академический Проект, 2005. – 384 с.
106. Платонов, Ю.П. Этнический фактор. Геополитика и психология / Ю.П. Платонов. – 520 с.
107. Порус, В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные размышления о духовной культуре России / В.Н. Порус // У края культуры (философские очерки). – М.: Канон, РООИ «Реабилитация», 2008. – С. 408-433.
108. Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: Коллективная монография. – М.; Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. – 456 с.
109. Пресс-выпуск № 3236 ВЦИОМ от 03.11.2016 г. [Электронный ресурс] // <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115933> (дата обращения 24.11.2016 г.).
110. Радлов, Э.Л. Этика / Э.Л. Радлов // Этика. Очерк истории греческой этики до Аристотеля. – СПб.: Наука, 2002. – С. 43-178.

111. Ракилов, А.И. Информация, наука, технология в глобальных исторических изменениях / А.И. Ракилов. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 105 с.
112. Рассел, Б. История западной философии: В 3-х кн. / Б. Рассел. – СПб.: Азбука, 2001. – 960 с.
113. Розанов, В.В. Европейская культура и наше к ней отношение / В.В. Розанов // Русская мысль: сочинения. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – С. 39-46.
114. Розанов, В.В. Мимолетное. 1914 год / В.В. Розанов // Собрание сочинений. Когда начальство ушло... – М.: Республика, 2005. – С. 193-596.
115. Романенко, Р.А. Проблема активной роли языка в процессе познания: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Романенко Роман Александрович. – Нижний Новгород, 2016. – 25 с.
116. Рорти, Р. Антиклерикализм и атеизм / Р. Рорти // Логос. 2008. № 4 (67). – С. 111-119.
117. Русская философия и формирование патриотического самосознания России. Выпуск 3. – Калуга: КГУ им. К.Э. Циолковского, 2014. – 216 с.
118. Руткевич, А.М. Консерваторы XX века: Монография / А.М. Руткевич. – М.: РУДН, 2006. – 180 с.
119. Сатыбалдинова, К.М. История философии: проблемы метода и теории (сравнительно-исторический аспект) / К.М. Сатыбалдинова. – М.: РУДН, 2008. – 203 с.
120. Святитель Григорий Нисский. Избранные творения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 384 с.
121. Селезнев, Ю. И. Достоевский / Ю.И. Селезнев. – М.: Молодая гвардия, 1981. – 543 с.
122. Семенов, В.С. Россия в начале XXI века: новый курс: монография / В.С. Семенов, В.Д. Гранов, Т.В. Наумова. – М.: ИФ РАН, 2005. – 197 с.
123. Семушкин, А.В. Проблематичность евразийского мировидения / А.В. Семушкин // Избранные сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М.: РУДН, 2009. – С. 248-255.

124. Сербиненко, В.В. Русская метафизика XIX – XX веков: монография / В.В. Сербиненко, И.В. Гребешев. – М.: Руниверс, 2016. – 800 с.
125. Сербиненко, В.В. Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов / В.В. Сербиненко // Русская философия: курс лекций. – М.: Омега-Л, 2006. – С. 220-232.
126. Сила нации – в силе духа. Книга размышлений Святейшего Патриарха Кирилла. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – 400 с.
127. Сиразетдинова, М.Ф. Манипуляция сознанием: социально-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Сиразетдинова Миляуша Фаритовна. – Уфа, 2016. – 22 с.
128. Советский энциклопедический словарь. Изд-е 4-е. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – 1600 с.
129. Соколова, Р.И. Государство в современном мире: монография / Р.И. Соколова, В.И. Спиридонова. – М.: ИФ РАН, 2003. – 253 с.
130. Соловьев, В.С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России / В.С. Соловьев // Национальный вопрос в России. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 9-29.
131. Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 47-580.
132. Соловьев, В.С. Русская идея / В.С. Соловьев // Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – 525 с.
133. Соловьев, В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 493-547.
134. Сорокин, П.А. Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / П.А. Сорокин. – М.: Астрель, 2006. – 618 с.
135. Спиридонова, В.И. Глобализация и национальное государство / В.И. Спиридонова // Судьба государства в эпоху глобализации: монография. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 5-47.



136. Степин, В.С. Философский анализ мировоззренческих универсалий культуры / В.С. Степин // Гуманитарные науки. 2011. № 1. – С. 8-17.
137. Стовба, А.В. Традиция и новация в развитии современного российского общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Стовба Андрей Владимирович. – Уфа, 2015. – 21 с.
138. Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г. [Электронный ресурс] // [URL:http://base.consultant.ru/cons/cgi/online](http://base.consultant.ru/cons/cgi/online) (дата обращения 14.11.2016 г.).
139. Султанов, А.Х. Слово и термин: Прологомены к философии имени: Монография. – М.: РУДН, 2007. – 207 с.
140. Толстых, В.И. Традиция / В.И. Толстых // Новая философская энциклопедия. Т. 4. – М.: Мысль, 2010. – С. 87-88.
141. Трубецкой, Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой // Избранные произведения. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – С. 17-337.
142. Уорд, Л. Психические факторы цивилизации / Л. Уорд. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
143. Уорф, Б. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б. Уорф // Языки как образ мира. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 157-201.
144. Ухтомский, А.А. От Двойника к Собеседнику / А.А. Ухтомский // Доминанта: сборник трудов. – СПб.: Питер, 2002. – С. 335-391.
145. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016 «О свободе совести и о религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // [www.consultant.ru](http://www.consultant.ru) (дата обращения 24.08.2016 г.).
146. Федотов, Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 2 / Г.П. Федотов. – М.: Мартис, 1998. – 380 с.
147. Фихте, И. Факты сознания / И. Фихте // Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение: сочинения. – М.: АСТ, 2000. – С. 392-545.
148. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: АСТ, 2005. – 633 с.

149. Форнет-Бетанкур, Р. Неолиберальная глобализация в ее колониально-имперском измерении / Р. Форнет-Бетанкур // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2006. № 1 (11). – С. 66-71.
150. Франк, С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С.Л. Франк // Предмет знания. Душа человека. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 633-990.
151. Франк, С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С нами Бог: сочинения / С.Л. Франк. – М.: АСТ, 2003. – С. 133-438.
152. Франк, С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции / С.Л. Франк // Начала. 1991. № 3. – С. 56-77.
153. Францева, Н.А. Категория традиции в философском познании: логико-гносеологический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Францева Наталья Александровна. – Челябинск, 2015. – 17 с.
154. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – 352 с.
155. Хоружий, С.С. Фонарь Диогена: критическая ретроспектива европейской антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
156. Чхеидзе, К.А. К проблеме идеократии / К.А. Чхеидзе // Самопознание: информационный бюллетень Форума «Бердяевские чтения». № 5. 2015. – С. 66-76.
157. Шамшурин, В.И. Об идее всеединства в творчестве В.В. Сербиненко / В.И. Шамшурин // Omnia conjungo: Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. – М.: РГГУ, 2015. – С. 34-81.
158. Шарден де, П.Т. Феномен человека / П.Т. де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
159. Шеллинг, Ф. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений

- натурфилософии на основе начал тяжести и света / Ф. Шеллинг. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 89-181.
160. Шмеман А., прот. Богословие и литургическое Предание / прот. А. Шмеман // Собрание статей, 1947 – 1983. – М.: Русский путь, 2011. – С. 224-230.
161. Шмеман А., прот. Богослужение в секулярный век / прот. А. Шмеман // Собрание статей, 1947 – 1983. – М.: Русский путь, 2011. – С. 72-84.
162. Шохин, В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль: Монография / В.К. Шохин. – М.: РУДН, 2006. – 457 с.
163. Штейнер, Р. Агностицизм в науке и необходимое сегодня духовознание / Р. Штейнер // Искупление разума: От спиритуальной философии и новейшего естествознания к современной науке о духе. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 115-157.
164. Штейнер, Р. Дискуссия, состоявшаяся вечером после лекции об агностицизме 11 мая 1922 года / Р. Штейнер // Искупление разума: От спиритуальной философии и новейшего естествознания к современной науке о духе. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 158-175.
165. Brinkmann, K. Consciousness, self-consciousness, and the modern self / K. Brinkmann // History of the human sciences. 2005. № 4. pp. 27-48.
166. Cooper, J. Cognitive Dissonance. Fifty Years of a Classic Theory / J. Cooper. – Los Angeles-London-New Delhi-Singapore: SAGE Publication, 2007. – 197 p.
167. Porter, J. A Tradition of Civility: the Natural Law as a Tradition of Moral Inquiry / J. Porter // Scottish Journal of Theology. 2003. № 1. – pp. 27-48.
168. Religion, Law and Tradition: Comparative studies in religious law / Ed. by Andrew Huxley. – London: Routledge Curzon, 2002. – 186 p.
169. Taylor, Ch. Western Secularity / Ch. Taylor. – NY: Oxford University Press, 2011. – pp. 32-35.