
ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

УДК 130

Иванов Игорь Анатольевич,
кандидат философских наук, доцент,
Санкт-Петербургский государственный экономический университет;
e-mail: igivan74@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ В РАННИХ ТРУДАХ АКАДЕМИКА Г. А. ОСТРОГОРСКОГО

В статье рассматриваются философско-богословские аспекты средневековой византийской мысли, изложенные академиком Г. А. Острогорским в его ранних статьях 1920 – 1930 годов, написанных в эмиграции. Особое внимание уделяется его биографии, связанной с этим временем.

Ключевые слова: философия; теология; гносеология; иконоборчество; исихазм; Византия; Острогорский, Георгий Александрович.

Ivanov Igor A.

ISSUES OF MEDIEVAL PHILOSOPHY IN THE EARLY WORKS OF ACADEMICIAN GEORGE OSTROGORSKY

The paper deals with some philosophical and theological aspects of medieval Byzantine mentality regarded by academician George Ostrogorsky in his early articles of 1920 – 1930s written in emigration.

Keywords: philosophy; theology; gnoseology; iconoclasm; hesychasm; Byzantium; Ostrogorsky, Georgiy.

Академик Георгий Александрович Острогорский (1902 – 1976) был крупнейшим византологом XX века [1]. В 1921 – 1925 годах он учился в Гейдельбергском университете в Германии, на философском факультете. Ему преподавали Карл Ясперс, Гейнрих Риккерт, Альфред Вебер и Людвиг Куртиус. Помимо философии Георгий слушал лекции по собственному выбору – история, классическая филология, археология, политическая экономия и социология. В 1924 – 1925 годах Острогорский изучал византологию в Сорбонне – здесь его учителями были известные византологи: Ш. Диль, Г. Мийе и Ж. Руйяр. Вернувшись в Гейдельберг в 1925 году, Георгий защитил свою докторскую диссертацию – «Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X Jahrhundert» [Сельская податная община в Византийском царстве в X веке] // Vierteljahrsschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte. 1927. Bd. 20. S. 1 – 108 [2, С. 153].

Интерес Острогорского к философско-теологической проблематике обозначился в 1926 году и был связан с его научными контактами. Это видно из его переписки. 18 ноября 1926 г. Острогорский делился со своим коллегой Г. В. Вернадским: «Я, кажется, совсем забыл Вам рассказать, – а для меня это очень важное событие, – что «Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft» по ознакомлению с моей докторской диссертацией, определил мне на мою рабо-

ту об иконоборчестве (план кот<орой> я тоже туда представил) стипендию, так наз<ываемую> «Forschungsstipendium», по 150 м. в месяц, пока на 7 месяцев, с сентября по 31 марта» (f. KI-14, 1.266, об.). Острогорский с головой уходит в исследуемый вопрос. Вот что он позже напишет Вернадскому 27 января 1927 г.: «Для моего исследования о Псевдо-Эпифании и вообще для работы об иконоборчестве я решил попробовать раздобыть в Bibl. Nationale рукопись неизданного произведения патр. Никифора, написанного против иконоборческого собора 815 г., прибегнув для этого к посредству Диля. <...> Думаю, что знакомство с этой рукописью должно подкрепить мои тезисы, т.к. в этом произведении Никифор еще раз возвращается к вопросу о псевдо-эпифаниевских посланиях» (f. KI-14, 1. 263, об.). Результат своей работы Острогорский отразил в докладе, прочитанном в 1927 г. на византиноведческом конгрессе в Белграде [3, С. 60].

В 1927 – 1928 годах в сборниках, издаваемых «Семинарием имени Н. П. Кондакова» в Праге, появляются следующие философско-богословские статьи Г. Острогорского: «Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества» // SK, Прага, 1927, вып. I. С. 38 – 48 и «Гносеологические основы спора о святых иконах» // SK, Прага, 1928, вып. II. С.47 – 51 [4, С. 228].



Георгий Острогорский регулярно участвует в заседаниях «Семинария», выступая на них с докладами. В частности, в выпуске SK № 2 от 1928 г. упоминается о том, что после отчета проф. А. П. Калитинского о деятельности «Семинария» был прочитан доклад доктором Гейдельбергского университета Г. А. Острогорским «Отношение византийских иконоборцев к почитанию Божией Матери и святых». К сожалению, этот доклад так и не был опубликован.

Поскольку в 1928 году Острогорскому было предложено место в Университете в Бреслау, он, занимаясь темой иконоборчества, предоставляет работу для получения звания приват-доцента – «Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites» [К истории византийского иконоборчества], Breslau, 1929. По замечанию проф. А. П. Калитинского, «эта работа дает ряд реконструируемых (преимущественно на основе рукописного материала) текстов утерянных иконоборческих произведений VIII и IX вв. с подробными комментариями этих текстов. Острогорский ездил в Париж для изучения рукописей неизданных произведений патриарха Никифора» [5, С. 379].

В 1930 году вышли еще две статьи Острогорского, связанные с иконопочитанием: «Les débuts de la Querelle des Images» [Начало иконоборчества] // *Mélanges Ch. Diles*, 1, 1930, P. 235 – 255; «Les décisions du Stoglav au sujet de la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine» [Решения Стоглава по вопросам иконописания и принципы византийской иконографии] // *Recueil Th. Uspenskij* 1, 1930, P. 393 – 411. В 1931 году появилась богословская статья Г. Острогорского «Афонские исихасты и их противники (К истории поздневизантийской культуры)» // *Записки Русского Научного Института в Белграде*, 1931, вып. 5, С. 349 – 370.

Нужно отметить, что в течение пяти лет (1928 – 1933) Г. А. Острогорский преподавал византийскую историю в Бреслау и был директором культурно-исторического отделения Бреславского восточно-европейского института (*Ost-Europa Institut*). В 1933 году он публикует еще одну статью из истории иконоборчества: «Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung» [Рим и Византия в борьбе за иконопочитание] // SK, VI, 1933. С. 73 – 87.

В 1933 году, после прихода к власти нацистской партии Гитлера, Острогорский вынужден был уехать из Германии. По счастью, он получает приглашение на кафедру византологии философского факультета в Белградском университете. С Белградом будет связана вся его последующая жизнь, и он станет основателем югославской византологической школы.

Во второй половине 1930-х годов Г. А. Острогорский опубликовал иконоведческие статьи на сербском языке: «Синајска икона св. Јована Владимира» [Синайская икона св. Иоанна Владимира] // *Глас Српског Научног Друштва*, 14, 1935. С. 99 – 106 и «Основни принципи источно-хришћанске иконографије» [Основные принципы восточно-христианской иконографии] // *Уметнички преглед*. Београд. 1939. С. 43 – 45. Кроме того, Острогорский пишет статью в юбилейный сборник, посвященный 950-летию Крещения Руси: «Владимир Святой и Византия» // *Владимирский сборник*. Београд, 1939. С. 31 – 40.

Своего рода апогеем раннего периода творчества Острогорского стал его обобщающий труд, написанный на немецком языке, *Geschichte des byzantinischen Staates (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 1.2.)*, München, C. H. Beck, 1940 [История Византийского государства]. Он был переведен на многие языки мира, а в 2011 году наконец был издан на русском языке.

Итак, в 1920 – 1930-е годы Г. А. Острогорский особое внимание уделял вопросам религиозно-философским, а именно исследованиям истории иконопочитания и иконоборчества в их связи с гносеологическими проблемами средневековой философии. Во многом интерес к этим вопросам был обусловлен тем, что Г. А. Острогорский получил весьма разностороннее образование, в том числе и философское. Рассмотрим, как Острогорский раскрывает эти проблемы византийского мышления.

Сперва обратимся к статье Г. А. Острогорского «*Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества*».

В начале статьи Острогорский отмечает непонимание связи вопросов иконопочитания с христологической догматикой в современных ему научных исследованиях: «То, что в настоящей статье мы останавливаемся специально на изучении христологических мыслей в творениях апологетов раннего периода иконоборчества, и именно в творениях, возникших еще до иконоборческого собора 754 года, имеет еще свои особые причины. В науке распространилось каким-то образом мнение, что в эпоху, предшествующую иконоборческому собору 754 года, доказательства христологического порядка иконопочитателями вообще не применялись и что лишь усиленное привлечение этим собором подобных доказательств в свою пользу заставило и православную партию к ним прибегнуть» [6, С. 38].



В подтверждение того, что вопрос об иконах был их апологетами связан с христологией с самого начала, Острогорский пишет, что можно «привести свидетельства из патриарха Германа, Иоанна Дамаскина, папы Григория II и Георгия Кипрянина, т. е. из всех учителей православной церкви этого периода, учения которых до нас вообще дошли, и притом из наиболее выдающихся ее представителей этого времени, так как именно Германа, Иоанна и Георгия анафематствовал, как столпов враждебной им партии, иконоборческий собор 754 года» [Там же].

Острогорский особо подчеркивает следующее: «...мысль, что иконы служат ручательством за непризрачность воплощения Христова и обличением всяческого докетизма, была высказана в литературе православных с самого начала, при появлении самых первых и еще только единичных признаков надвигающейся на иконопочитание грозы. Мало того: если вполне определенно и ясно эта мысль была формулирована впервые патриархом Германом, – и в этом мы видим главную догматическую ценность его послания, – то намечалась она уже в конце VII века, т. е. еще задолго до возникновения иконоборчества императоров-исаврийцев. Она несомненно лежит в основе известного постановления Пято-шестого собора, 82-е правило которого предписывает, чтобы вместо древнего изображения Христа в виде агнца на иконах писали бы «Христа Бога нашего в человеческом облике, усматривая чрез этот образ высоту смирения Бога-Слова и приводя себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление мира» [6, С. 40 – 41].

Таким образом, по мысли Г. А. Острогорского, «соединение вопроса об иконах с христологической догматикой органически свойственно православному сознанию, а не является только простым полемическим приемом схоластической диалектики» [6, С. 42].

В конце статьи Г. А. Острогорский отчетливо формулирует свой вывод: «Включение позднейшими авторами в свои произведения мыслей и аргументов апологетов предшествующего поколения ясно показывает непрерывность и единство линии в православной литературе эпохи иконоборчества. Такую линию мы получаем: от учителей церкви конца VII века (Трулльский собор и Иоанн Фессалоникийский) к Герману от Германа и Иоанна Дамаскина к Григорию II, и далее к Георгию Кипрянину, который, несомненно, был знаком с произведениями всех этих авторов; от Дамаскина и Кипрянина к Иоанну Иерусалимлянину и автору «Речи против Константи-

на Кабаллина»; отсюда к VII Вселенскому Собору и далее к Феодору Студиту и патриарху Никифору» [6, С. 47].

Если в вышеизложенной статье Острогорский снимает обвинение западных ученых во вторичности связи вопросов иконопочитания с христологической догматикой, то в нижеисследуемой статье он раскрывает гносеологическую специфику спора об иконах.

Итак, обратимся к статье Г. А. Острогорского «*Гносеологические основы спора о святых иконах*». Ученый сразу обозначает проблематику: «Попытки разрешения основной сути византийского спора о святых иконах, которые доселе были предложены в науке, почти совершенно оставляли без внимания одну из существеннейших сторон этого спора, сторону философскую, или точнее: гносеологическую» [7, С. 47].

Дело в том, что позиция иконоборцев была ярко выражена императором Константином V и озвучена на Константинопольском соборе 754 года. Частично она реконструируется по выдержкам из сочинений Константином V, которые сохранились в трактате «*Apologeticus atque Antirrheticus*» Никифора Константинопольского. Согласно мнению Константина V, «икона» должна быть «единосущна» своему «архетипу». Как пишет Острогорский, «для православных иконопочитателей икона не только не была «единосущна» своему «архетипу» или «тождественна» с ним, каковой в иконоборческом представлении она должна бы была быть, – напротив, согласно православным апологетам святых икон, в самом понятии слова «икона» заключается сущностное различие образа от его архетипа» [7, С. 48].

Иными словами: «положению Константина V: «если истинна икона, то она должна быть единосущна иконописуемому» – противостоят диаметрально противоположные утверждения вождей православной партии: «Одно – икона, другое – иконописуемое» и «сущностью же [икона от архетипа] отлична, ибо если бы ни в чем она не отличалась, то это была бы и не икона...»» [7, С. 49].

Далее Острогорский поясняет, что «иконаборческому мышлению доступно лишь два рода соотношений между предметами – их тождество и их различие. В сознании же православных иконопочитателей укладывается возможность известной связи двух предметов, известного соучастия одного в другом даже и в том случае, когда сущностного тождества между ними не существует. Как продолжателям философских традиций антиномичного мышления православной догматики, иконопочитателям, помимо простых формул $A = A$ и $A^1 \neq A$, непосредственно очевидна



была возможность одновременного различия и тождества – ипостасного различия при сущностном тождестве (триединство!) и ипостасного равенства при сущностном различии (св. иконы!)... Православные никогда и не стремились передать в иконе что-либо сущностно соответствующее природе Христа. Изобразуется на иконе, как ясно указывает Феодор Студит, вовсе не природа, а ипостась. «Икона есть подобие, образ и изображение чего-либо, в ней показывается изобразуемое». Икона обозначается именем своего прообраза, коего отражением и подражанием она является, – т. е. намечается то же отношение, которое существует между предметом и идеей в философской системе Платона [Там же].

Острогорский пишет о том, что именно символическое трактование «иконы» позволило адекватно решить этот гносеологический вопрос: «В случае отождествления икон с изображаемым на ней лицом иконопочитание было невозможно для всякого сколько-нибудь развитого христианского сознания, – в этом разногласии не существовало. И тот, кто кроме такого отношения полного тождества иного отношения представить себе был не в состоянии, должен был отрицать всякое иконопочитание. Для того же, для которого в самом понятии иконы коренилось сущностное отличие ее от изображаемого на ней лица, с каковым икона была лишь известным образом связана, вопрос об идолопоклонстве даже и возникнуть не мог. Икона для него была лишь средством, дающим возможность при помощи чувственных восприятий вознестись к трансцендентной реальности, – лишь символом, указующим на определенную трансцендентную реальность и открывающим ее черты.

Весь мир для православных иконопочитателей слагался из символов. Помимо своей феноменальной формы каждый отдельный предмет имел свою значимость, – истинное его бытие коренилось не в нем, а над ним, в потустороннем мире, но при его посредстве становилось доступным познанию» [7, С. 50].

В итоге Острогорский усматривает и более широкую перспективу этой гносеологической ситуации. Он пишет: «Только под таким углом зрения становится вообще понятным смысл церковных обрядов и значение церковных священных предметов, которые через материю возводят нас к нематериальному Богу. Святые иконы здесь лишь частный случай. Совершенно последовательно рассматривает Иоанн Дамаскин как «эйкон» не только самые святыя иконы, но и Священное Писание, «которое, наделяя образами, чертами и формами невидимое и бесплот-

ное, в плотских образах его изображает ради – столь трудного – познания Бога и ангелов». Равно и пророческие символы Ветхого Завета для него «иконы». Далее и Сын «иконы» Отца, да, наконец, и всякий человек, созданный по образу и подобию Божию; и во всем мироздании, всюду «иконы» Творца его. Ибо, как говорит патр. Никифор, «иконой» является все то, что стоит «в некоем соотношении с архетипом и является причинным следствием первопричины» [7, С. 51].

Более того, в выводе статьи Острогорский указывает и на трудность примирения двух рассмотренных позиций, поскольку их доводы строятся на разном исходном понимании термина «икона»: «Если вспомнить с другой стороны утверждение императора Константина V, что икона должна быть единосущна изображаемому на ней, то становится понятно, какая непреходимая пропасть здесь раскрывается между воззрениями борющихся партий. Партии эти просто не понимают друг друга, не могут друг с другом столкнуться, потому что под словом «икона» они понимают нечто совершенно разное, потому что самые основы их мышления в корне различны» [Там же].

В завершение обзора философско-религиозной проблематики в ранних трудах Г. А. Острогорского рассмотрим и его статью «*Афонские исихасты и их противники (К истории поздневизантийской культуры)*». В ней он не только повествует об истории исихазма, но и говорит о динамичности византийской истории, о преемственности церковной традиции в целом и о размежевании византийской и западной церковной ментальности в частности. А также разбирает специфику «антиномичного» подхода в решении философско-богословских споров.

В начале статьи Острогорский сразу указывает на малоизученность исихазма в историографии начала XX века и на антиисторический подход к Византии в среде западных ученых. Вот что он пишет: «Не подлежит сомнению и никем в настоящее время более не оспаривается, что византийская культура являлась высшей культурой средневековья. Неоспорима и религиозная основа этой культуры, питавшейся прежде всего религиозными переживаниями и ими направлявшейся. Между тем, лишь первые века религиозного развития Византии пользуются в науке пристальным вниманием, – лишь то время, когда закладывался фундамент догматического здания христианской церкви. Для изучения дальнейшего развития сделано поразительно мало, интереса оно, как это ни странно, почти не встречает. Господствует даже представление, что никакого дальнейшего развития и не существо-



вало, что на дороге средневековья кипучая до-толе духовная жизнь восточной империи внезапно остановилась на мертвой точке, достигнув своего завершения и окостенев в неподвижной и безжизненной форме. И это в корне своем не историчное, но среди историков широко распространенное и принятое на веру представление закрывает от взгляда ученых дальнейшую культурную и религиозную историю Византии, в действительности по-прежнему полную жизни и живой силы.

Но даже и в этой обойденной и забытой историками области, какой является вся в целом культурная жизнь средневековой Византии, нет проблемы, встретившей так мало внимания и понимания, как интересующая нас здесь проблема исихастского движения, долгое время стоявшего в центре всей жизни восточной империи. Своеобразие внешних форм, в которых исихазм проявлялся, сложность и запутанность вопросов, которые в спорах об исихазме разрешались, а также, и при том в очень значительной мере, предрассудки конфессионального порядка – все это вместе взятое отпугивало от изучения этого интереснейшего явления средневековой культурной истории» [8, С. 249 – 250].

Далее ученый излагает ряд взглядов на исихазм и приводит краткую его историю. При этом от прямо отсылает тех, кто к ней знаком, к конечным выводам статьи. Обратимся к ним и мы.

Вот какое своеобразие увидел Г. А. Острогорский в культурном и духовном пути Византии:

«Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях, логически друг друга исключаящих и уничтожающих, мысля теологически единым то, что логически является множественным, и, наоборот, мысля теологически множественным то, что логически едино. Только этот род мышления, незнакомый и недоступный как большинству современного человечества, так и представителям всех главнейших ересей, с которыми вынуждена была бороться древнехристианская церковь, – только этот род мышления мог породить учение о триединстве и православную христологию...

Точно так же обстояло дело и с иконопочитанием, вокруг которого велись ожесточенные споры в VIII и IX вв. Православные иконопочитатели мыслили икону и изображенное на ней лицо реально, онтологически между собою связанными, хотя и различными по существу. Только в силу этой «философии» иконы, которая западной церкви была непонятна, а византийским иконоборцам ненавистна, иконопочитание могло приобре-

сти то религиозное значение, которое оно имеет в Восточной Церкви. Согласно иконоборцам икона онтологически не имеет ни малейшего отношения к изображенному на ней лицу, поскольку изображение и изображаемое сущностно между собою различны. Иконоборцам понятно было лишь два рода отношений вещей: или тождество или различие, тогда как православным иконопочитателям представлялась возможной реальная связанность предметов, их взаимное соучастие и при наличии сущностного различия.

Ту же картину мы наблюдаем и во время споров XIV в. Противники Паламы опять-таки выдвигают простую альтернативу: либо фаворский свет сотворен, имманентен и тогда он с трансцендентной сущностью Божества вообще не имеет ничего общего, либо он не сотворен, а тогда и неотделим от сущности Божества и, следовательно, абсолютно недоступен человеческому восприятию и постижению. Палама же отличал этот свет, как божественную энергию, от сущности Божества, утверждая поэтому его общимость миру, и тем не менее мыслил его – именно как энергию Бога – нетварным и вечным. Тем самым он становится на путь антиномического мышления, являясь верным продолжателем философских традиций греческой догматики; его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления.

В той же мере и тем самым она отвечала и основному религиозному стремлению греко-христианского мира, – стремлению преодолеть дуализм между имманентным и трансцендентным миром, между человеком и Богом...

Так греческая мистика, и в частности мистика исихастов, ведет к той же цели, что и теоретическое, догматическое богословие Греческой Церкви. В высшей точке оба религиозных типа, мистически интуитивный и спекулятивно-дискурсивный, встречаются, взаимно друг друга восполняя. Абстрактное догматическое мышление, рискующее окостенеть в схематических формулах, обогащается, обновляется и подтверждается живым мистическим опытом; способность же к абстрактному, четкому мышлению ограждает мистику от духовного рассеяния, давая ей некий руководящий стержень.

Величие дела великого религиозного мыслителя Григория Паламы в том и заключается, что мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в философских понятиях и, переводя вопрос в плоскость ясных и четких понятий, смог доказать, что исихастская мистика конгениальна духу Православной Церкви. И Церковь восприняла добытый мистическим путем



опыт исихастской жизни, как некий новый оплодотворяющий фактор. Этот род мистицизма тем более отвечал ее духу, что исключал ту опасность пантеизма, которая заставляет Церковь к мистицизму относиться с некоторой опаской: не самим Божеством, но лишь Его энергиями, действиями преисполнен, согласно Паламе, тварный мир» [8, С. 368 – 370].

В заключение отметим, что вышеизложенные идеи Г. А. Острогорского в 1920-1930-е годы были свежими и неординарными, они были востребованы такими видными историками византийского мышления, как А. Грабар, В. Н. Лосский, Л. А. Успенский, А. В. Флоровский, прот. Г. Флоровский, архим. Киприан (Керн), прот. И. Мейендорф и др. Труды русской научной эмиграции сильно повлияли на развитие и западного византиноведения. Ссылками на ключевые труды Г. А. Острогорского до сих пор изобилуют зарубежные монографические исследования. Интерес к его философско-теологическим трудам наблюдается также и в современной России – к примеру, в статьях и диссертации Л. В. Луховицкого «Богословско-полемический трактат патриарха Никифора Константинопольского *Apologeticus atque Antirrheticus*: опыт комплексного историко-филологического анализа» (2010). Поскольку Г. А. Острогорский многие свои труды издавал на иностранных языках, они

до сих пор остаются малодоступными широкой русскоязычной аудитории. Решающим вкладом в российскую науку будет перевод его трудов на русский язык.

Литература

1. Иванов И. А. Творчество академика Г. А. Острогорского в эмиграции (библиографический очерк) // Вестник ИНЖЭКОНа. Серия: Гуманитарные науки, 2008, выпуск 4 (23). – СПб, СПбГИЭУ, 2008. – С. 218 – 227.
2. Иванов И. А. Византия как предмет исследования в русской и зарубежной социально-исторической мысли XX века: монография / И. А. Иванов. – СПб: СПбГИЭУ, 2012. – 268 с.
3. Янчаркова Ю. Г. А. Острогорский и Археологический институт им. Н. П. Кондакова в Праге // *Byzantinoslavica*, LXX / 1 – 2, Prague, 2012. – P. 53 – 75.
4. Иванов И. А. Русские византилисты в эмиграции // Вестник ИНЖЭКОНа. Серия: Гуманитарные науки. 2009, вып. 4 (31). – СПб, СПбГИЭУ, 2009. – С. 222 – 228.
5. Калитинский А. П. Отчет о работах Семинария им. Н.П. Кондакова за 3 год его существования (по 17.02.28.) // SK, Прага, 1928, вып. II. С. 378 – 379.
6. Острогорский Г. А. Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // SK, Прага, 1927, вып. I. – С. 38 – 48.
7. Острогорский Г. А. Гносеологические основы спора о святых иконах // SK, Прага, 1928, вып. II. – С. 47 – 51.
8. Острогорский Г. А. Афонские исихасты и их противники (К истории поздневизантийской культуры) // Записки Русского Научного Института в Белграде, 1931, вып. 5, С. 349 – 370.

УДК 327

Нурышев Геннадий Николаевич,
профессор, доктор политических наук,
Санкт-Петербургский государственный экономический университет;
e-mail: g.nuryshev@yandex.ru

РОССИЙСКАЯ ГЕОПОЛИТИЧЕСКАЯ ШКОЛА: А. Е. ВАНДАМ

В статье рассматриваются геополитические идеи военно-стратегического аналитика А. Е. Вандама, его видение геополитических вызовов и угроз России.

Ключевые слова: геополитика, вызовы, угрозы, геополитическое противоборство, баланс сил, геополитические узловые точки, Едрихин А.Е.

Nuryshev Gennadiy Nikolaevich

RUSSIAN GEOPOLITICAL SCHOOL: A. E. VANDAM

The article discusses the geopolitical ideas of the strategic analyst A. E. Vandamme, his vision of geopolitical challenges and threats to Russia.

Keywords: geopolitics, threats, geopolitical rivalry, balance of power, geopolitical hotspots, Yedrikhin A.

Геополитические исследования в России, особенно в XIX–XX вв., имели широкий размах и организованность. Основы русской школы геополитики были заложены исследованиями знаменитых славянофилов братьев Киреевских и Аксаковых, а также А. С. Хомяковым, К. Н. Леонтьевым. Геополитические исследования были поставлены на прочную методологическую основу известными работами Д. А. Милютин и Н. Я. Данилевского, Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, Г. В. Вернадского, В. П. Семёнова-Тян-Шанского и др.

Но в нашей стране были и такие исследователи, забытые работы которых ни в чем не уступали работам признанных мыслителей. Одним из таких забытых авторов является А. Е. Вандам. Под странно звучащей европейской фамилией скрывался офицер Генерального штаба Российской армии, боевой генерал, военный разведчик, герой англо-бурской войны, путешественник и исследователь, военный аналитик, серьезный специалист в области геополитики и геостратегии Алексей Ефимович Едрихин. Среди его исследований играют важную роль работы такие работы, как «Наше положение» и «Величайшее из искусств», которые с полным основанием можно отнести к военно-стратегическому направлению в геополитике. Уже тогда он понимал, что завоевание и подчинение одной нации другой могут происходить и без военного завоевания ее территории и национальных богатств. Завоеванным может быть тот народ, отмечал он, добыча богатств земли

которого принадлежит не ему, а иностранным владельцам.

Красной нитью через свою работу «Наше положение» А. Е. Вандам проводит мысль о том, что главным геополитическим и геостратегическим противником России всегда выступала и будет выступать Англия. Таким образом, уже в начале XX столетия он видел главным геополитическим противником русской нации в новом столетии англосаксов (англичан и американцев). Главным противником англосаксов (Океанской империи), писал он тогда, на пути к мировому господству является Россия (Континент). Полная удаленность его от мировых торговых трактов, т.е. моря, и суровый климат страны обрекают его на бедность и невозможность развить свою деловую энергию. Вследствие чего, повинаясь законам природы и расовому инстинкту, Россия неудержимо стремится к югу, ведя наступление обеими оконечностями своей длинной фронтальной линии. В этом, по мнению М. Б. Смолина, оригинальность его взглядов [8]. Вторая его работа «Величайшее из искусств» представляет собой подробный анализ геополитической ситуации, сложившейся в Европе и мире накануне Первой мировой войны. О популярности трудов А. Е. Вандама свидетельствует тот факт, что, к примеру, его работа «Наше положение» сразу после выхода в свет циркуляром Морского учебного комитета № 112 от 20 апреля 1913 г. была «рекомендована для приобретения в офицерские библиотеки». Кроме того, по данным отдельных исследователей, его работа



«Величайшее из искусств» в 1916 г. была переведена на немецкий язык и издана в Германии [6, С. 20 – 21].

А. Е. Вандам тщательно анализирует стратегию Великобритании в мировом геополитическом противоборстве и по-своему обосновывает первый закон геополитики. «Одним из основных и неизменных принципов государственной политики (Высшей Стратегии) англичан является следующий: уничтожив морские силы своих соперников и заперев последних на материке, – удерживать их на нем подвижными стенами своего могущественного флота... Ввиду этого вторым основным принципом государственной стратегии англичан является наложение на континентальные народы особого рода оков *balance of power*, под которыми, по словам лорда Керзона, подразумевается освященное веками решение Англии не допускать на континенте Европы сколько-нибудь опасного преобладания какой бы то ни было державы», – отмечает он [2, С. 159 – 160].

Так как с ослаблением Германии единственной сильной державой на всем континенте останется Россия, то, по мнению А. Е. Вандама, английские стратеги с такою же спокойной совестью начнут устанавливать *balance of power* и против России, с какой устанавливали они его против Испании, Франции и Германии. Таким образом, Англия обязательно приступит к образованию коалиции против России для постепенного оттеснения не только от Балтийского и Черного морей, но со стороны Кавказа и целенаправленно насыщаемого англосаксонскими идеями Китая. Так происходит, считает А. Е. Вандам, постепенное перемещение «Центра борьбы между Океанской Империей и Континентом. Находившийся сначала на берегу Атлантического океана, в Мадриде, центр этот с падением Испании передвинулся в Париж. С поражением Франции он из Парижа перешел в Берлин, а из Берлина, по мнению наших сегодняшних друзей, направится к Москве» [2, С. 182 -183]. В связи с этим, по его мнению, и начнется титаническая борьба между Россией и англосаксонским миром, которая будет продолжаться все XX столетие.

Англосаксы, писал А. Е. Вандам, «окружили европейский материк своим могущественным флотом и, точно насыщенную электричеством изгородью, размежевали им земной шар следующим образом. Все, что находилось снаружи этой изгороди, т.е. весь безграничный простор морей с разбросанными на них островками, все самые обильные теплом, светом и природными богатствами страны, словом, весь Божий мир

она предоставила в пользование англосаксов, а для всех остальных народов белой расы устроила на материке концентрационный лагерь... Пора бы задыхающимся в своем концентрационном лагере белым народам понять, что единственно разумным *power in Europe* была бы коалиция сухопутных держав против утонченного, но более опасного, чем наполеоновский, деспотизма англосаксов». Отсюда геополитическая максима А. Е. Вандама заложена в мысли о том, что хуже вражды с англосаксом может быть только дружба с ним. Поэтому достойной реакцией на англосаксонскую стратегию, с его точки зрения, было бы объединение континентальных стран России, Германии, Франции против Британской империи.

А. Е. Вандам пророчески предсказывает не только причины и ход предстоящей Первой мировой войны (включая сценарий ее развязывания), но и возможные ее итоги, от которых Россия, по его мнению, практически ничего не получит. Он подчеркивает несоответствие высшим долгосрочным интересам России ее вступление в Антанту, которое вынудит нашу страну к участию в предстоящей большой европейской войне не за свои, а за чужие интересы, главным образом за интересы Британской империи. А поэтому Россия, по мнению А. Е. Вандама, ни при каких обстоятельствах не должна позволить втянуть себя в грядущую войну, войну исключительно в интересах Великобритании.

Он отмечает в английской стратегии геополитического противоборства умелое использование геополитических узловых точек в Европе, воздействие на которые позволяло управлять поведением других государств в своих военно-политических интересах. К таким узлам он относит в первую очередь Балканы. Поэтому в канун Первой мировой войны, обнаружив глубокое знание тонкостей вопроса, А. Е. Вандам высказывает предположение, что англичане используют Балканы для создания политической интриги, с помощью которой будет развязана эта война с втягиванием в нее России. Последующие события полностью подтвердили его прогнозы. А когда в 1916 г. для английских разработчиков высшей стратегии стало ясно, что Германия неизбежно потерпит поражение при дальнейшем ведении войны методом измора, для них встал вопрос об избавлении от России в качестве будущего союзника-победителя. Лучшим методом решения этой сложнейшей задачи оказалось свергнуть Российскую империю в революционную смуту. И такая цель оказалась достижимой в результате совместных усилий внутренних и внешних сил, которые преследовали разные цели,



но средством их достижения все считали разрушение имперского государственного строя России и ее традиционных цивилизационных ценностей [5, С. 252].

Умелая стратегия англосаксонского мира, считает А. Е. Вандам, дает все преимущества гениального шахматиста над посредственным игроком: «Испещренная океанами, материками и островами земная поверхность является для них своего рода шахматной доской, а тщательно изученные в своих основных свойствах и в духовных качествах своих правителей народы – живыми фигурами и пешками, которыми они двигают с таким расчетом, что их противник, видящий в каждой стоящей перед ним пешке самостоятельного врага, в конце концов теряется в недоумении, каким же образом и когда им был сделан роковой ход, приведший к проигрышу партии? Такого именно рода искусство увидим мы сейчас в действиях американцев и англичан против нас самих» [3, С. 43 – 44].

В центре внимания А. Е. Вандама был восточный вектор российской геополитики. Он поражался, как страна, основная часть территории которой находится на Востоке, не обращает внимания на свою восточную стратегию, проигрывая партию за партией в геополитической игре с китайцами, англичанами и американцами. Так, Китай, по его мнению, хорошо понял все выгоды такой геополитической ситуации и воспользовался им как нельзя искуснее: «Хорошо зная, что у нас во всем Нерчинском воеводстве было не более 500 казаков, китайские уполномоченные привели с собою в Нерчинск десятитысячную орду пеших и конных слуг, погонщиков, носильщиков и тому подобного, вооруженного всяким дрекольем люда. С этой, имевшей одно только подобие военной силы толпой, приведенной в решительный момент и на решительный пункт театра борьбы за жизнь, Китай одержал над нами величайшую из когда-либо одерживавшихся им побед. Под угрозой атаковать Нерчинск китайские уполномоченные заставили чувствовавшего себя точно в плену Головина подписать 26 августа 1689 г. печальной памяти Нерчинский договор, согласно которому Россия должна была отказаться от всего принадлежавшего ей по праву открытия Амурского бассейна. Не вовремя пожелавшаяся нам граница с Китаем проложена была: на западе по – р. Горбице, на севере – по Становым горам, а на востоке, по нетвердому знанию уполномоченными обоих государств географии страны, осталась неопределенной. Для лучшего обозначения северной границы реше-

но было поставить вдоль нее каменные столбы, Албазин разрушить, и все, что оставалось русского на Амуре, увести на север с тем, чтобы на будущее время ни один русский человек не смел перешагнуть за запретную черту. Иными словами, слабый, никогда не могший справиться с кочевниками Китай, уловив минуту, заставил нас – молодой, полный наступательной энергии народ, поднять на свои плечи его уродливую стену и перенести ее на Горбицу и Становые горы...» [3, С. 72 – 73]. Главнейшая задача всей государственной политики России, с точки зрения А. Е. Вандама, заключается в обладании богатым югом Азии как естественным дополнением бедного русского севера. Он считал, что мы должны закончить свое наступление в Сибирь с выходом к Желтому морю. Тогда Россия будет такой же морской державой на Тихом океане, как Англия на Атлантическом, и станет такой же покровительницей Азии, как англосаксы Соединенных Штатов – американского материка. А. Е. Вандам пишет: «При этом условии мы были бы теперь не беднее и не слабее страшно теснящих нас ныне жизненных соперников. К несчастью, задача эта не была понята нами и к самому важному историческому моменту, когда указанная нам самим Провидением арена была еще свободна. Когда англосаксам Америки предстояло еще перейти от Атлантического океана через всю ширь своего материка, а Франция и Англия вступили в борьбу, долженствовавшую решить, которое из этих государств впредь до полного истощения вынуждено будет вращаться в орбите честолюбия своего противника, – мы оказались точно распятыми на кресте нашего нерчинского недомыслия. Этот созданный исключительно нашим воображением мираж вторично остановил ход нашей истории, и когда в 1891 г. мы приступили, наконец, к постройке Сибирского пути, то благоприятное время для этого было упущено и притом навсегда, ибо вслед за одними соперниками, англичанами, на великую восточную арену стремились уже англосаксы Америки» [3, С. 76 – 77]. В настоящее время следует отметить, что в современном Китае раздаются голоса о необходимости возврата к Нерчинскому договору в отношениях с Россией.

С возмущением пишет А.Е. Вандам о геополитических провалах России на американском континенте. За время своего пребывания во главе Русско-американской компании Баранов, отмечает он, восхищаясь, сделал для России то, что не удалось сделать ни одному простому смертному: «Он завоевал и принес ей в дар всю



северную половину Тихого океана, фактически превращенную им в «Русское озеро», а по другую сторону этого океана целую империю, равную половине Европейской России, начавшую заселяться русскими и обеспеченную укреплениями, арсеналами и мастерскими так, как не обеспечена до сих пор Сибирь» [3, С. 37]. А в результате геополитического отступления – заключенной конвенции с Англией и с С.-А. Соединенными Штатами 16 февраля 1825 г. из наших владений на материке Америки за нами осталась лишь одна треть, известная под именем – Аляски, а две трети отданы были англосаксам без всякого вознаграждения с их стороны», – огорченно замечает А. Е. Вандам.

«Но как на театре военных действий, так и на театре борьбы за жизнь следом за отступающим идет и его противник, – заключает А. Е. Вандам. – Поэтому не прошло и десяти лет после подписания нами Конвенции 1825 г., как американские зверопромышленники переправились уже на эту сторону Тихого океана. Сначала они устремились на Командорские острова и принялись за истребление котика. Затем целые флотилии их появились в Беринговом и Охотском морях для охоты на кита. Свободно хозяйничая в наших водах, они заходили в бухты, уничтожали там детенышей китов, грабили прибрежных жителей, жгли леса и т. д. Полная безнаказанность за бесчинства довела дерзость американских китобоев до того, что они начали врываться в Петропавловск, разбивали караул и растаскивали батареи на дрова» [3, С. 40].

Слабость не только северо-восточного, но и юго-восточного вектора российской геополитики, по мнению А. Е. Вандама, подсказала «привыкшему к сложным комбинациям англосаксонскому уму один из замечательных по смелости, дальновидности и глубине расчета политических ходов, а именно: не теряя времени, предпринять морской поход в Японию с тем, чтобы одним ударом утвердить над нею моральное господство С.-А. Соединенных Штатов, взять ее под свою опеку и, постепенно направляя ее честолюбие на азиатский материк, подготовить, таким образом, из этого островного государства сильный англосаксонский авангард против России» [3, С.45].

Геополитические отступления России как на Западе, так и на Востоке, на его взгляд, способствуют реализации стратегии англосаксов в борьбе против великой славянской державы, которая к середине XX столетия должна будет закончиться торжеством англосаксонской расы на всем земном шаре. Согласно этой стратегии главным противником англосаксов на пути к ми-

ровому господству является русский народ. При таких условиях, считает А. Е. Вандам, стратегия англосаксов предполагает:

1. «Уничтожив торговый и военный флоты России и ослабив ее до пределов возможного, оттеснить от Тихого океана в глубь Сибири»;

2. «Приступить к овладению всею полосой южной Азии между 30 и 40 градусами северной широты и с этой базы постепенно оттеснять русский народ к северу. Так как по обязательным для всего живущего законам природы с прекращением роста начинается упадок и медленное умирание, то и наглухо запертый в своих северных широтах русский народ не избегнет своей участи. Выполнение первой из этих задач требует сотрудничества главных морских держав и тех политических организаций, которые заинтересованы в разложении России. Теперь, что касается второй задачи, то самая середина вышеуказанной полосы, заключающая в себе Тибет и Афганистан, будет занята с главной английской базы – Индии, а в отношении Китая, с одной стороны, и Персии и Турции, с другой стороны, должны быть приняты особые меры» [3, С. 91]. В отношении местного населения этих стран, по его мнению, будет применен принцип, согласно которому естественное право на землю принадлежит не тому, кто сидит на ней, а тому, кто добывает из нее богатства.

Прогнозы А. Е. Вандама оказались, к сожалению, верными в отношении не только XX, но и XXI века. А. Е. Вандам ратовал за правильное понимание русских государственных интересов и правильное расходование отечественных ресурсов в достижении этих имперских задач. «Россия, – писал он, – велика и могущественна. Моральные и материальные источники ее не имеют ничего равного себе в мире, и если они будут организованы соответственно своей массе, если задачи наши будут определены ясно и точно, и армия и флот будут в полной готовности в любую минуту выступить на защиту наших правильно понимаемых интересов, – у нас не будет причин опасаться наших соседей».

Работы генерала А. Е. Вандама (Едрихина) по праву могли стать базовыми для развития в России собственного представления о науке геополитике еще в начале XX века. Кажется невероятным, правильно отмечает И. С. Даниленко, насколько глубоко и точно автором были предсказаны такие исторические события и процессы, как Первая и Вторая мировые войны, «холодная война». Труды А. Е. Едрихина были нами незаслуженно забыты, хотя сегодня они уже не являются «прогностическими», но их методологическая база, многогранность обязывают се-



годняшних российских экспертов международных почтить их своим вниманием [5, С. 235 – 236]. Анализируя роль высшей стратегии государства в истории нашего государства, А. Е. Вандам раскрывает панорамную картину упущенных Российским государством возможностей для укрепления безопасности страны и повышения его геополитического статуса. Генерал был обеспокоен легковесным и безответственным отношением правящих кругов к выработке и проведению геополитики и геостратегии России, что, по его мнению, сыграет зловещую роль в ее будущей судьбе. Хотя А. Е. Вандам обращал на это внимание своих соотечественников еще в начале XX века, следует отметить, что события и начала XXI века говорят об актуальности его предупреждений.

Литература

1. Бубнов А.Д. Неуслышанные пророки грядущих войн. – М.: АСТ, Астрель, 2004. – 368 с.

2. Вандам (Едрихин) А. Е. Величайшее из искусств (Обзор современного положения в свете высшей стратегии) // Геополитика и геостратегия / Сост. И. Образцов. – М.: Кучково поле, 2002. – С. 155 – 186.

3. Вандам (Едрихин) А. Е. Наше положение // Геополитика и геостратегия / Сост. И. Образцов. – М.: Кучково поле, 2002. – С. 27 – 154.

4. Геополитика и геостратегия / Сост., вступ. ст. и коммент. И. Образцова; заключ. ст. И. Даниленко. Жуковский. – М.: Кучково поле, 2002. – 272 с.

5. Даниленко И. Высшая стратегия и судьбы отечества // Геополитика и геостратегия / Сост. И. Образцов. – М.: Кучково поле, 2002. – С. 235 – 260.

6. Мусиенко Т. В., Лукин В. Н. Изменение культурных ориентаций как тренд глобального развития // Credo-new. № 3 (55), 2008. 183 – 207. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/704/60/> (дата обращения: 08.05.2014).

7. Образцов И. Забытое имя // Геополитика и геостратегия / Сост. И. Образцов. – М.: Кучково поле, 2002. – С. 7 – 26.

8. Пономарев С. Генерал Вандам – забытый основатель русской геополитики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pircenter.org/media/content/files/9/13464343210.pdf> (дата обращения: 27.03.2014).

9. Смолин М. Б. А. Е. Вандам (Едрихин) как российское зеркало англосакса Макиндера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.warandpeace.ru/ru/analysis/view/6050/> (дата обращения: 28.03.2014).

УДК 93

Гончаренко Лев Николаевич,
доктор исторических наук,
Санкт-Петербургский государственный экономический университет;
e-mail: dept.kiip@engec.ru

РОССИЙСКОЕ КУПЕЧЕСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.: ПРАВОВОЙ СТАТУС И СФЕРЫ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В статье рассматриваются правовое положение и профессиональная деятельность одного из сословий дореволюционной России – купечества в условиях, возникших в стране в результате осуществления либеральных реформ 1860 – 1870-х гг.

Ключевые слова: купечество, сословность, гильдия, предпринимательство, реформы, буржуазия, город.

Goncharenko Lev Nikolayevich

RUSSIAN MERCHANTS IN THE SECOND HALF OF THE NINETEENTH CENTURY: LEGAL STATUS AND BUSINESS ACTIVITY

The article reviews the legal status and professional activity of one of the estates of pre-revolutionary Russia, i.e. merchants, after the liberal reforms of 60-70-s. of the nineteenth century.

Keywords: merchants, social estates, guild, entrepreneurship, reforms, bourgeoisie, city.

Вторая половина XIX в. в России была ознаменована масштабными реформами, во многом изменившими облик российского общества. Последовавшее за ними бурное экономическое развитие страны привело к повышению роли предпринимательских слоев населения, важнейшей составной частью которых являлось купечество.

Купечество существовало в России с древнейших времен. Однако окончательное его оформ-

ление в особое сословие с четко разработанной системой прав и обязанностей относилось к последней трети XVIII века. Манифестом 17 марта 1775 года купечество освобождалось от подушной подати. Для купцов с капиталом свыше 500 рублей устанавливался ежегодный сбор в 1 % с объявленного ими капитала [5]. Дальнейшая разработка социального статуса купечества давалась в Жалованной грамоте городам 1785



года. В ней отмечалось, что «дозволяется всякому, какого бы то ни был пол, или лет, или рода, или поколения, или семьи, или состояния, или торгова, или промысла, или рукоделия, или ремесла, кто за собою объявит капитал выше тысячи рублей до пятидесяти тысяч рублей, записаться в гильдии» [6, Ст. 92]. Для записи в первую гильдию необходимо было объявить капитал от 10 до 50 тыс. рублей, во вторую – от 5 до 10 тыс. рублей и в третью – от 1 до 5 тыс. рублей [6, Ст. 102, 108, 114]. В пореформенные годы все эти критерии были дополнены и претерпели значительные изменения.

В 1863 г. было издано «Положение о пошлинах на право торговли и других промыслов», несколько откорректированное в 1865 году. В результате утверждения этих Положений вместо трех были установлены две купеческие гильдии. Ликвидация третьей купеческой гильдии, помимо прочего, привела к сокращению количества купцов, поскольку входившие в нее предприниматели перешли в разряд мелочных торговцев. Особенно отчетливо этот процесс прослеживается на примере небольших уездных городов. Так, например, в уездных городах Казанской губернии после ликвидации третьей гильдии численность купечества уменьшилась на 65,3 %, в Симбирской – на 70,1 %, в Саратовской – на 85,9 %, в Самарской – на 91,1 % и в Астраханской даже на 95,8 % [2, С. 89].

Купцы пользовались рядом привилегий. Они освобождались от телесных наказаний. Эта привилегия была важна для торговцев – выходцев из крестьянского сословия. Получали они право при известных условиях получать звание почетного и потомственного почетного гражданина, которое, в свою очередь, открывало путь к преимуществам купеческого звания без оформления гильдейского свидетельства. Купцы приобретали возможность за определенные заслуги получать и звание коммерции советника, вместе с ним и чин с титулом «превосходительства». На них распространялись некоторые права по образованию детей, право участия в городском (независимо от обладания недвижимой собственностью) и сословном самоуправлении. На купеческое сословное самоуправление возлагались выборы сословных должностных лиц: купеческих старост, старшин, членов купеческих управ и сиротских судов. Оно заведовало купеческими капиталами, банками, кассами, благотворительными учреждениями, осуществляло раскладку сословных сборов. Все это позволяет говорить о купечестве как о части гражданского общества, функционировавшего в специфических условиях царской России.

Основная масса купцов проживала в городах. Так, например, в губерниях Среднего и Нижнего Поволжья – Казанской, Симбирской, Саратовской, Самарской и Астраханской в конце XIX в. в городах было сосредоточено 82,8 % всех купцов, проживавших в этих губерниях, и они составляли 1,4 % городского населения [2, С. 91]. При сравнительно небольшой численности роль купечества в жизни общества была велика и продолжала возрастать на протяжении всего пореформенного периода. Эта роль была связана с разнообразной деятельностью купцов, которые выступали в качестве главных субъектов экономической жизни своих регионов.

Элиту купечества составляли купцы первой гильдии, и их количество было сравнительно невелико. Так, в Самаре в 1875 г. было выдано 323 свидетельства второй гильдии и лишь 23 свидетельства первой гильдии [1, С. 433]. Купцы первой гильдии могли производить оптовую торговлю, а купцы второй – розничную. Под оптовой торговлей подразумевалась продажа разного рода товаров партиями из купеческих контор, амбаров, складов и судов. Розничной торговлей признавалась продажа товаров из лавок, магазинов и других подобных торговых заведений. К торговым действиям причислялись также такие виды предпринимательской деятельности, как: строение, починка, содержание и наем купеческих кораблей, пароходов и судов всякого рода; исполнение купеческих приказов о закупке, продаже, перевозке и поставке товаров, коммиссионные, экспедиционные и маклерские дела; денежные переводы на русские и иностранные города и вообще банкирские дела; содержание лавок и столов для размена денег; содержание заведений для сделок по купле и продаже государственных процентных бумаг, а также акций и облигаций акционерных обществ или компаний и товариществ на паях; содержание страховых контор; содержание справочных контор для найма квартир, покупки и продажи имущества и прискаания людей в частные должности, работы и службы; содержание магазинов, амбаров, кладовых, лавок и погребов для складки и продажи товаров, а также рыбных садков, трактирных заведений и торговых бань; содержание ремесленных заведений, фабрик и заводов всякого рода, а также некоторых сельскохозяйственных заведений (как-то: мукомольных мельниц, маслобоен, лесопилен и кирпичных заводов); извозничество и содержание контор для транспорта кладей и пассажиров по сухопутным и водным сообщениям; вступление в обязательство с казной, земскими учреждениями, городскими и сельскими общественными и сословными управле-



ниями, а равно заключение между частными лицами договоров о поставке товаров и о подрядах; исполнение обязанностей торговых приказчиков [8, Ст. 2].

Таким образом, купечество в пореформенный период занималось всеми важнейшими видами предпринимательской деятельности и объединяло в своих рядах крупную и среднюю буржуазию. Как справедливо подчеркивал Д. Филд, «от сословного понятия «купечество» к классовому понятию «буржуазия» – шаг небольшой» [12, С. 74].

Важно также отметить, что Положение 1865 года исходило из того, что гильдейские свидетельства и плата за них определялись не размером объявленного капитала, как было прежде, а родом самой предпринимательской деятельности. Выдача купеческих свидетельств производилась также с учетом численности рабочих на предприятиях и наличия на них машин. Владельцы фабрик и заводов, на которых работали более 16 рабочих, или предприятия с меньшим количеством занятых, но не использовавшие «машин и снаряды, приводимые в движение паром или водой», должны были брать купеческие свидетельства по тому уезду, где находились их предприятия, а также платить билетный сбор [8, Ст. 34, 41].

За купеческие свидетельства первой гильдии взималась единая пошлина по всей территории России. За купеческие свидетельства второй гильдии, а также за промысловые свидетельства размер ежегодной пошлины дифференцировался в зависимости от того, к какому из пяти установленных классов была отнесена та или иная местность.

К первому классу были отнесены лишь четыре города: Санкт-Петербург, Москва, Одесса и Рига. Во второй класс вошли городские центры, имевшие большое торговое значение и население не менее 34 тыс. человек. К третьему классу местностей причислялись города и селения с мануфактурной промышленностью. В четвертый класс входили уезды с достаточно развитыми крестьянскими промыслами и сельскохозяйственным производством, ориентированным на рынок, обеспеченный водными и железнодорожными путями сообщения и, наконец, к пятому классу были отнесены все прочие уезды [11].

Доступ в купеческое сословие был открыт для выходцев из всех сословий. Для этого необходимо было лишь выполнить все повинности по прежнему сословию и ежегодно платить гильдейский сбор. Закон также предусматривал, что лица, не принадлежавшие к купеческому сословию, могли брать купеческие свидетельства, со-

храня при этом свою прежнюю сословную принадлежность. Не распространялось это лишь на монашествующих и практикующих представителей белого духовенства [8, Ст. 20, 21]. В Казани, например, из 296 лиц, оплативших в 1889 году гильдейский сбор, но не изменивших при этом своего сословного статуса и не получивших поэтому права голоса в общем собрании купеческого общества, мещане составляли 41,9 %, крестьяне – 31,1 %, цеховые – 5,1 %, иностранцы – 6,1 %. Среди прочих фигурировали отставные нижние чины, лица не указавшие своего сословного статуса, и канцелярские служащие [13, Л. 29 – 49. Проценты подсчитаны нами].

Представители привилегированных сословий, занимавшиеся предпринимательской деятельностью и платившие гильдейские сборы, сохраняли свой высокий сословный статус и имели возможность участвовать в общем собрании купеческого общества. В 1889 году в нем в той же Казани фигурировали: 8 чиновников, 4 отставных воинских чина, 6 жен и вдов военных и гражданских чинов, 1 инженер и 1 человек, указавший себя просто в качестве дворянина. Всего 20 лиц, или 4,9 % от 409 человек, имевших право голоса в общем собрании купеческого общества [13, Л. 7 – 27]. Это, помимо прочего, свидетельствует о том, что сословные рамки оказывались узкими для процессов консолидации предпринимателей в своих корпоративных организациях и жизнь заставляла делать существенные исключения из установленных правительством правил.

При известных условиях купцы могли повысить свой сословный статус, получив звание почетного или потомственного почетного гражданина. Потомственное почетное гражданство давалось купцам, пожалованным званиями коммерции или мануфактур-советников либо награжденным одним из российских орденов, либо купеческим семействам, состоящим 10 лет в первой или 20 лет во второй гильдиях, «не подав в течение всего времени несостоятельности и не быв опороченными судебным приговором» [7, Ст. 2, 9]. Почетным гражданам давались преимущества, сходные с купеческими: свобода от подушного оклада, свобода от телесного наказания в случае преступления, свобода от рекрутской повинности и, наконец, право на участие в выборах и замещение должностей в городском общественном управлении не ниже тех, на которые имели право избираться купцы первой и второй гильдий. Но почетное гражданство могло быть потомственным, а личное почетное гражданство давалось пожизненно, в то время как купеческое свидетельство требовало ежегодного подтверждения. По мнению В. Я. Лаверычева, «на-



деление купечества новыми привилегиями, приближение его верхушки к высшему сословию имели объективно отрицательные последствия. В конечном итоге попытки укрепления сословности, являвшейся одним из главнейших проявлений пережитков крепостничества в дореволюционной России, без сомнения, препятствовали классовой организации купечества, тормозили процесс консолидации крупной буржуазии» [3, С. 106].

Купеческие и промышленные свидетельства могли выдаваться как мужчинам, так и женщинам, как российским, так и иностранным подданным. В купеческое свидетельство, выданное на имя мужа, вносились жена и дети [8, Ст. 20, 67]. В то же время в свидетельство, выданное на имя жены, муж внесённым быть не мог. За пределами купеческого сословия находилась огромная масса мелочных розничных торговцев и мелких товаропроизводителей, составлявших основную социальную базу его пополнения.

Следует учитывать, что некоторые представители городских обывателей связывали свое вступление в купеческое сословие не столько с предпринимательской деятельностью, сколько с возможностью избежать рекрутской повинности. Характеризуя общественное хозяйство уездного города Астраханской губернии Царева в 1861 году, М. П. Щепкин, в частности, приводил такие сведения: «Торговля в городе отсутствует, большая часть купцов вносят капитал единственно во избежание рекрутской повинности и вовсе не занимаются торговлей, посвящая себя земледелию, а преимущественно скотоводству» [14, С. 8]. Таким образом, наличие купцов в составе жителей г. Царева и аналогичных ему городских центров в дореформенный период и первые пореформенные десятилетия еще не свидетельствовало о значительном развитии в этих городах торгово-предпринимательской деятельности. После военной реформы 1874 года, вводившей всеобщую воинскую повинность, возобновление купеческих свидетельств для лиц, стремившихся избежать армейской службы, уже не имело смысла.

Во второй половине XIX века существовали «коллективные» купцы первой и второй гильдий. В частности, в Казани в конце 1880-х годов по купеческим свидетельствам первой гильдии проходили Общество взаимного кредита, Общественный банк, Купеческий банк; по свидетельствам второй гильдии – Казанское благородное собрание, городской ломбард, товарищество табачной фабрики «М. И. Бостанжогло», фабричное торговое товарищество братьев Крестовниковых и некоторые другие финансовые, торговые

и промышленные предприятия, а также некоторые общественные организации и объединения [13, Л. 28, 34 – 40].

Размер сборов за получение гильдейских свидетельств не был неизменным. В 1863 году за получение свидетельства первой гильдии необходимо было уплатить 600 рублей. Однако в том же году в целях содействия развитию торговли и промышленности плата была значительно снижена и составила 265 рублей, а затем начала снова повышаться. По закону 1884 года перво-гильдейское свидетельство оплачивалось с разными добавочными сборами повсеместно суммой в 565 рублей, а свидетельство второй гильдии в зависимости от класса местности – от 120 до 40 рублей [10, С. 749]. Кроме того, до 1885 года российское законодательство разрешало по одному свидетельству первой гильдии держать не более 10 заведений, а по свидетельству второй гильдии – не более 5. Вследствие этого одно лицо вынуждено было иногда брать 2 или даже 3 свидетельства [4, С. 277]. Существовало и такое положение, что лицо, имевшее купеческое свидетельство первой или второй гильдии по одному уезду, но производившее розничную торговлю или содержащее фабрику, промышленное заведение в другом уезде, было обязано взять там свидетельство второй гильдии и уплатить пошлину, установленную за это свидетельство [8, Ст. 35]. Наконец, при содержании торгово-промышленных заведений необходимо было также приобретать особые билеты, цена которых зависела, так же, как и купеческих свидетельств второй гильдии, от класса, к которому была отнесена та или иная местность. При выполнении всех этих требований объем денежных выплат для купца первой гильдии мог достигать тысячи и более рублей. Высокая стоимость купеческих свидетельств, наделявших личность широкими правами в области торгового и промышленного предпринимательства, сдерживала численный рост купеческого сословия.

В конце XIX века в российском законодательстве произошли изменения, оказавшие большое воздействие на судьбу купеческого сословия. 8 июня 1898 года был утвержден закон «О государственном промысловом налоге», вступивший в действие с 1899 года [9]. Объектом налогообложения становился не предприниматель, а предприятие. Гильдейский сбор из основного вида промыслового налога закон превращал в сбор за принадлежность к купеческому сословию. По этому закону купцом первой гильдии становился тот, кто, имея промысловое свидетельство на торговое предприятие 1-го разряда, или на про-



мышленные предприятия одного из первых трех разрядов, или на пароходные предприятия, за содержания которых уплачено в год основного налога более 500 рублей, возьмет еще купеческое свидетельство стоимостью 50 рублей. Купеческие свидетельства второй гильдии имели право брать владельцы торговых предприятий 2-го разряда, промышленных предприятий 4-го или 5-го разрядов, а также владельцы пароходных предприятий, за содержание которых уплачено в год основного налога от 50 до 500 рублей. И в первом, и во втором случае выборка купеческих свидетельств не имела обязательный характер. В этих условиях возобновление или оформление купеческих сословных документов начали восприниматься предпринимателями как ненужная обуза, требовавшая дополнительных расходов. Таким образом, были созданы условия для исчезновения купеческого сословия. Определенный смысл оплата гильдейских свидетельств имела лишь из-за соображений престижа и для купцов еврейской национальности, поскольку давала им право заниматься торгово-промышленной деятельностью за пределами черты оседлости.

Итак, во второй половине XIX века в Российской империи существовало достаточно многочисленное и квалифицированное торгово-предпринимательское сословие, рекрутировавшее в свои ряды выходцев из всех других слоев российского общества. Купечество было единственным сословием дореволюционной России, доступ в которое открывался внесением в казну определенной денежной суммы. Лишение же сословного статуса могло произойти в результате неуплаты ежегодного денежного сбора за обладание купеческим свидетельством. Сферой деятельности этого сословия в регионе были

различные виды торговли, в первую очередь продукцией сельского хозяйства, а также промышленное и транспортное предпринимательство.

Анализ положения купечества второй половине XIX века позволяет сделать вывод, что общий кризис сословных отношений в этот период в значительной степени затронул и это сословие: к концу века купеческий сословный статус перестал быть необходимым как для его обладателей, так и для местных правительственных органов.

Литература

1. Алабин П. Двадцатипятилетие Самары как губернского города (историко-статистический очерк). – Самара, 1877.
2. Гончаренко Л. Н. Города Среднего и Нижнего Поволжья во второй половине XIX века (Социально-экономическое исследование). – Чебоксары, 1994.
3. Лаврычев В. Я. Крупная буржуазия в пореформенной России. 1861 – 1900. – М., 1974.
4. Морев Д. Д. Очерк коммерческой географии и хозяйственной статистики России сравнительно с другими государствами. – СПб, 1893.
5. Полное собрание законов Российской империи. (Далее: ПСЗ РИ) Собр. I. – Т. 20. – № 14275.
6. ПСЗ РИ. Собр. I. – Т. 22. – № 16188.
7. ПСЗ РИ. Собр. II – Т. 7. – № 5284.
8. ПСЗ РИ. Собр. II. – Т. 40. – № 41779.
9. ПСЗ РИ. Собр. III. – Т. 18. – № 15601.
10. Прямые налоги // Большая Энциклопедия. – СПб, б. г. – Т. 15.
11. Свод данных о торговых сборах в России за 1885 г. – СПб, 1887.
12. Филд Д. Социальные представления в дореволюционной России // Реформа или революция? 1861 – 1917. Материалы международного colloquium историков. – СПб, 1992.
13. Национальный архив Республики Татарстан, ф. 299, оп. 1, д. 165.
14. Щепкин М. П. Опыт изучения общественного хозяйства и управления городов. – М., 1882. – Ч. 1.



УДК 316.2

Бразевич Святослав Станиславович,
профессор кафедры социологии, доктор социологических наук,
СПбГЭУ;
e-mail: brazevichss@km.ru

СОЦИОЛОГИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА: К. Э. ЦИОЛКОВСКИЙ И ЕГО «КОСМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ»

В статье анализируются взгляды К. Э. Циолковского на проблему эволюции человечества. Автором отмечается, что ученый приходит к выводу о неизбежности перехода эволюции человечества к космической эволюции; делается вывод о прогрессивном характере «Космической социологии» К. Э. Циолковского и ее прогностической направленности.

Ключевые слова: социология, антропокосмизм, цивилизация, человечество, общество, эволюция, космическая эволюция.

Brazevich S. S.

SOCIOLOGY OF THE RUSSIAN COSMISM: TSIOLKOVSKY AND HIS «COSMIC SOCIOLOGY»

The article analyzes the problem of Tsiolkovsky views of human evolution. The author notes that the scientist finds the inevitable transition of human evolution to cosmic evolution, concludes the progressive nature of the «Cosmic sociology» Tsiolkovsky and its predictive focus.

Keywords: sociology, anthropocosmism, civilization, humanity, society, evolution, cosmic evolution.

В нынешних условиях радикальных преобразований самого образа жизни российского общества, усиления процессов глобализации, угрозы «антропологической катастрофы» (М. Мамардашвили) и «конца истории», отсутствия общенациональной стратегии будущего выявление и оценка антропологических и социальных идеалов русского космизма приобретают особую остроту и актуальность [3, 10].

Наиболее развернутое учение космизма, непосредственно затрагивающее вопросы социальных преобразований и совершенствования природы человека, представлено в теоретическом исследовании К. Э. Циолковского [12]. В 1920 году в одном из своих писем К. Э. Циолковский писал: «Трудно решить, какие открытия важнее: технические или по устройству общества. Склоняюсь, сам без колебания, к последнему» [20, С. 220]. Исследования в этом направлении опирались на основополагающие идеи французского Просвещения. В сочетании с проектами западноевропейского социального утопизма они сыграли решающую роль в формировании мировоззрения К. Э. Циолковского. Он неоднократно подчеркивал, что в вопросах антропологии и социальной философии им лишь развиваются и конкретизируются выдвинутые еще Платоном, Т. Мором и другими учеными представления о путях и направлениях общественного прогресса.

К. Э. Циолковский вполне ясно представлял себе, что современное ему состояние общества очень далеко от совершенства. Не случайно, что уже в 1916 г. появляется его работа «Горе и гений», свидетельствующая о социальном разочаровании автора [32]. Не случайно и то, что после революции 1917 г. начинает появляться все больше и больше его работ социальной направленности. Именно в период после революции

К. Э. Циолковский разрабатывает свою социальную доктрину, развитую и углубленную им в период 1923 – 1935 годов [25, 33].

Корпус сочинений К. Э. Циолковского по общественному строительству охватывает более шестидесяти наименований. Это законченные статьи, заметки, обзоры и аннотации циклов статей, а также конспекты и планы. Социологическая проблематика разрабатывалась К. Э. Циолковским в течение почти двадцати лет, и приступил он к ней значительно позже, чем к трудам в области биологии, физики, техники, философии, религии. Сам ученый считал началом работы в этом направлении статью «Горе и гений», написанную в 1916 году [32]. В 1917 – 1918 гг. были написаны статьи «Идеальный строй жизни», «Общественный строй», «Устройство людей на Земле», «Какой тип школы желателен?», «Свобода воли», «Миражи будущего общественного устройства», «Гений среди людей». Кроме того, были написаны обзор статей по социологии, хронологический порядок социальных сочинений, предисловие к социологии и аннотация к циклу статей «Мысли о лучшем общественном устройстве человечества». В цикл вошел ряд названных работ [38].

События того времени в Советской России послужили толчком для глубоких размышлений К. Э. Циолковского о движущих силах социального развития, об общественном идеале, о возможности достижения гармонии в обществе как цельном организме. К. Э. Циолковскому казалось, что люди в нем могут быть связаны отношениями доверия, взаимопомощи, милосердия, творческого коллективного труда [13, 17].

О разнообразии затронутых К. Э. Циолковским вопросов говорят и статьи, написанные в последующие годы: «Мысль и изобретение»



(1919), «Хлеб, жилище и одежда. Система знаний» (1920), «Начало организации общества» (1920), «Непротivление» (1920), «Ступени человечества и преобразование Земли» (1921), «Судьба мыслителей» (1923), «Горе человечества» (1927), «Двигатели прогресса» (1927), «Общественная организация человечества» (1928), «Жизнь человечества» (1930 – 1931), «Право на землю» (1930), «Зачем работать» (1930), «Социалистическое строительство» (1932), «Права и обязанности человека» (1933), «Демократия и иерархия» (1934), «Оценка людей» (1934), «Какое правительство я считаю лучшим» (1934), «Свет и тени» (1934), «Непротivление и борьба?» (1935) [11, 31, 37].

Социологические работы К. Э. Циолковского анализировали В. И. Алексеева, Т. В. Бернукевич, Ю. В. Бирюков, В. В. Казютинский, И. А. Кольченко, В. В. Лыткин, Ю. Н. Стемпурский, П. Ф. Тукмачев, Е. Т. Фаддев, А. Д. Урсул и др. [2, 6, 8, 14, 16, 21, 22, 26, 27, 28, 29]. Писали о теоретическом преодолении Циолковским геоцентризма и развитии им деятельностного принципа, обсуждали целый спектр проблем, связанных с поисками внесемных цивилизаций, отмечали утопический характер социальных построений Циолковского. В широком историческом контексте как социальную утопию проект К. Э. Циолковского рассмотрел А. В. Хорунжий [30].

Вместе с тем модель общества, предложенная К. Э. Циолковским, требует дополнительного социологического анализа. Вопросы, на которые он пытался ответить, становятся все более актуальными: является ли социум феноменом онтологического порядка, есть ли будущее у земного человечества, каким образом социально организованный разум связан с Богом, почему мы плохо живем и как перейти к лучшей жизни. Он размышлял над тем, какими способами можно достичь социальной солидарности, что является движущей силой социального строительства, как возможна гармония между общественным целым и человеческой личностью. Считая общество несовершенным, К. Э. Циолковский отметил его основные недостатки. Не сформирована важнейшая доминанта развития – всеобщая потребность в единении; в обществе сильны деструктивные тенденции; социокультурная парадигма неустойчива; определяющую роль играют иллюзорные ценности – власть, частная собственность, символика богатства. Человечество в целом не является субъектом социального действия.

Одним из главных недостатков современного общества, ведущего его к несовершенству, по мнению К. Э. Циолковского, является его соци-

альная разделенность и разобщенность. Прежде всего, разделение общества на классы, сословия, касты. К. Э. Циолковский считал, что определенное разделение общества сохранится и в будущем. Он писал: «У меня человечество состоит из 5-6 разделов разной высоты, образованных волей самого народа, его свободным выбором. Но члены этих классов не прикованы к ним навеки; они свободно, по общественному выбору, переходят из одного класса в другой» [35, С. 33]. По мнению К. Э. Циолковского, сохранение социальных различий в будущем обществе, даже идеальном, будет связано с тем, что люди никогда не будут абсолютно равны, ни в духовном, ни в интеллектуальном, ни в физическом плане. Таким образом, возникает объективная необходимость изменения социального уклада, его реорганизации и совершенствования. Это должно стать главной, важнейшей задачей для человечества и для каждого члена общества. Именно на это направляется вся социально-философская система взглядов К. Э. Циолковского: достижение социально справедливого, рационально устроенного общества, где счастливы все его члены, все части этого общества. Неоднократно указывалось на то, что идеи французского Просвещения наиболее сильно повлияли в этом вопросе на формирование мировоззрения К. Э. Циолковского [9, С. 55]. Сам К. Э. Циолковский подтверждал, что наиболее важные проблемы, в частности социального характера, уже давно волновали человечество и он лишь продолжает дело своих великих предшественников: «Нет ничего важнее того, о чем я собираюсь сейчас говорить. Об этом уже много рассуждали (ранее меня) мыслители. Пока они жили, даже спустя века после их смерти, окружающие их более восприимчивые люди увлекались их уверенностью и также верили» [18, С. 148].

Согласно К. Э. Циолковскому, естественным императивом является стремление к достижению счастья. Счастьем, считал К. Э. Циолковский, является отсутствие страданий, уничтожение всего несовершенного, борьба с негативным, с тем, что потенциально может приводить к страданию и человека и общества. По этому поводу он неоднократно писал о том, что «у нас есть разум. Он нам говорит, что нам будет только тогда хорошо, когда во вселенной будут одни совершенные существа. ...Прежде всего, все существа должны быть сознательными, то есть должны понять, что жизнь надо направлять к уничтожению страданий и к совершенству» [18, С. 148]. Таким образом, главной идеей является утверждение мыслителя о том, что целью дея-



тельности всего общества и каждого его члена должно стать разумное желание сделать счастливым весь космос, каждую его часть. Это значит, что не должно быть страданий и жестокости. С этим надо бороться, и тогда счастье, как отсутствие всего негативного, станет реальностью. В «Конспекте космической философии» К. Э. Циолковский писал о том, что счастьем являются свобода (в том числе и свобода от страданий) и материальная обеспеченность. Это является источником общественного устройства людей, источником их законов, их поведения [18, С. 148].

В социальной парадигме К. Э. Циолковского сильны рациональные начала. Прежде всего, это монизм в истории, то есть унитарно-стадиальная концепция истории, прохождение человечеством трех-четырёх стадий развития от низшей к высшей. Далее, общественная жизнь имеет тенденцию к универсализации, то есть к становлению единой системы ценностей; к унификации государственных структур и политического управления, единого для всех ассоциаций космического масштаба; к унификации коммуникационных систем как основного средства связи в обществе (в частности, введение единого мирового языка). Для максимального самовыражения талантов организуют их поиск и поддержку. Изучение свойств человека предшествует становлению науки о социальном строе. В обществе нового типа все позитивные процессы должны быть спланированы на основе научного познания, а негативные – находиться под контролем. Движущей силой развития общества станет сознательная активная деятельность людей. Сознание высокоразвитого человека неизбежно обретет коллективный, общий и всеобщий статус.

Каждый человек придет к очищению и расширению сознания, к потребности заботиться обо всем: об обществе в целом, обо всей тотальности живых организмов, о космических братьях по разуму.

К. Э. Циолковский обосновал новый тип государства и принципы политического управления. Новое государство представляет собой союз самоуправляющихся общин и выступает как форма организованной солидарности людей. При внешней четко организованной иерархической структуре здесь реализуется принцип самоуправления масс, основанный на двух факторах. Первым является готовность широких слоев общества к выдвиганию наверх «правильных» людей, то есть сформированность в обществе социальных идеалов, целей и задач. Второй предстает как наличие мобильного механизма обратной

связи. Это такая организация выборной системы, при которой не оправдавшие доверия избранные лица будут практически немедленно заменены новыми людьми. Высшим критерием станут практика, позитивные или негативные последствия действий избранных.

В государстве отпадают внешнеполитические (как соревновательные, так и подавляющие) функции за неимением ничего внешнего. Военный аппарат государства исчезает, феномен войны изгоняется из общества. Таким образом, идеальное государство К. Э. Циолковского выполняет следующие задачи. Оно обеспечивает расширение материальной базы; проводит демографическую политику, способствующую расширенному воспроизводству населения; обеспечивает условия для развития науки и техники; обеспечивает информационную базу общества; обеспечивает высокую вертикальную и горизонтальную социальную мобильность для оптимизации общественной жизни. Это мечта, в которой государство становится столь совершенным, что незаметно сходит со сцены, растворяется в спонтанной самодеятельности масс.

Такой процесс достаточно подробно описан и аргументирован К. Э. Циолковским. Он предложил свою версию законодательного и избирательного права. Следующие принципы предполагают реализацию столь демократичной программы:

1. Непрямое, многоступенчатое избирательное право;
2. Вертикальная мобильность. Срок пребывания на руководящих постах может быть кратчайшим, если населению данной микрообщины не понравятся результаты правления. Главное заключается в том, чтобы избирать тех, кого ты непосредственно знаешь, и смещать избранных практически в любое время по мере необходимости;
3. Подчинение закону. Порядок общественного устройства обеспечивается обязательным соблюдением принятых законов, даже если они не устраивают общество. Методом проб и ошибок само общество будет совершенствовать свое законодательство;
4. Ужесточение законов, прямо пропорциональное разряду общества. В низших разрядах закон прост и примитивен, в высших разрядах закон требует от своих граждан высокой степени сознательности;
5. Отсутствие налоговой системы. Экономическая сфера общества строится на принципах целесообразности, максимальной эффективности общественно-полезного труда, неформальной системе концентрации и распределения обще-



ственного продукта. По существу реализуется коммунистический принцип «от каждого по способности, каждому по потребности» при развитии неограниченной материальной базы общества.

К. Э. Циолковский проповедовал социальный эволюционизм. Он указывал, что отрицать социальные революции невозможно хотя бы потому, что они происходят. Однако это безумие порождается слабостью и невежеством людей. Он отрицал политическое, экономическое, физическое, культурное насилие и социальную конфликтность. К. Э. Циолковский предлагал не прерывать линейного хода истории, хотя сам переход к обществу нового типа должен быть величайшим цивилизационным сдвигом. Он затронет основы социальной психологии, повлечет за собой реструктуризацию основных сфер человеческой деятельности. Наиболее практичной идеей Циолковского является принцип параллельного существования старого и нового общества. Большинство людей долго живут по-старому. Новаторы начинают собираться в небольшие коммуны по личным склонностям и убеждениям. Коммуны постоянно распадаются и создаются вновь, достигая устойчивого развития. Очаги нового постепенно превратятся в постоянно расширяющуюся социокультурную реальность. Всеобщая смена социальных стандартов станет стимулом новых инициатив и творчества. На определенном этапе люди смогут выбирать между старым и новым устоями, а также отказаться от любого типа общества и вести индивидуальную изолированную жизнь.

К. Э. Циолковский ставил вопросы о том, что же является двигателем социального прогресса, помимо стремления человека к счастью. Что может реально способствовать прогрессу общества? Поиски ответов на эти вопросы связывались прежде всего с прогрессом науки, техники и просвещения. Они рассматривались в качестве главных средств модернизации человечества на его путях к совершенству. В течение всей своей жизни К. Э. Циолковский последовательно отстаивал позиции техницизма. По его глубокому убеждению, процесс освоения космического пространства неизбежно приведет к социальному прогрессу. В связи с этим К. Э. Циолковский развивал аргументацию в пользу вывода о поступательности научно-технического прогресса, о его линейном и кумулятивном характере. Подобные взгляды были характерны для многих современников К. Э. Циолковского. В частности, Т. Адорно, правда, несколько позднее К. Э. Циолковского, пришел к выводу о том, что и техника, и общество в своем развитии одинаково вли-

яют друг на друга, взаимно обуславливая свое прогрессивное развитие. Он считал, что не существует технических задач, которые не касались бы общества. Общество и техника с начала нового времени так сильно переплелись друг в друге, что вопрос о приоритете экономики или техники напоминает вопрос о том, что было ранее: курица или яйцо. По мнению Т. Адорно, общественные цели не являются чем-то внешним, что должно лишь принимать во внимание [1, С. 364 – 371].

Развивая свою социальную теорию переустройства и совершенствования общества будущего, К. Э. Циолковский пытался решить главную проблему: что или кто может и должен стать движущей силой будущих социальных изменений. Что явится той силой, которая сможет изменить мир, привести социум к идеалам добра, счастья и изобилия? Мыслитель находил эту силу в лице гения-ученого. По мнению К. Э. Циолковского, именно гениальные ученые, изобретатели и философы-мыслители непосредственно «развивают» общество, способствуют его прогрессивному движению вперед. По мнению К. Э. Циолковского, именно гении способны изменить общество. Но их надо найти, выделить среди других людей. И необходимо это для того, чтобы гении-ученые смогли возглавить общество (идеальное будущее общество) на всех его уровнях. К. Э. Циолковский писал по этому поводу: «Эта организация жизни на земле облегчит выбор наиболее совершенных. Каждое маленькое общество, живущее в одном здании или его отделении, взаимно изучая друг друга в течение нескольких лет, может отделить из своих членов наиболее великодушных, общественных, талантливых, здоровых, долголетних, плодовитых и красивых людей» [20, С. 223].

Таким образом, в модели К. Э. Циолковского общество делится по математическому принципу на небольшие группы, не более 100 человек. Делается это из тех соображений, что небольшой группе легче изучить своих товарищей, оценить по достоинству их нравственные, физические и интеллектуальные данные и выделить из своего числа выдающихся, талантливых людей. По мнению мыслителя, из этих первичных обществ, или обществ первого порядка, выделяются пять человек (пять человек из 100), которые делегируются этим обществом представлять его интересы в совет более высокого уровня. К. Э. Циолковский писал, что все общество будет представлено в идеальном варианте пятью-шестью разрядами пяти-шести уровней, состоящих из последовательно делегированных, наиболее выдающихся личностей соответству-



ющего, более низкого разряда. Таким образом, в высшем разряде общества окажутся наиболее выдающиеся представители, собственно гении, которые и осуществляют конечное управление всем человеческим сообществом.

Идея выделения наиболее талантливых и достойных для управления представителей общества разделением его на небольшие группы путем построения иерархической социальной структуры также не нова. Она характерна для социальных утопий. Достаточно упомянуть «Утопию» Т. Мора.

Механизм деления общества, предложенный К. Э. Циолковским, носит упрощенный характер. Это, скорее, схема, чем реальная система. Утопическая система иерархической демократии К. Э. Циолковского может быть эффективной лишь в государстве, населенном идеальными людьми (честными, порядочными, искренними, высоконравственными и образованными). Это парадокс и главное из противоречий социальной системы, развиваемой К. Э. Циолковским.

Утопизм социального идеала К. Э. Циолковского виден на примере описания им поселений будущего. Он представлял классическое идеальное общество, живущее в идеальных, абсолютных условиях («практически вечные» помещения, где нет ничего негативного, т.е. вредного). Труд в этом сообществе носит обязательный характер. Каждый трудится в течение шести часов, посвящая остальное время отдыху, самосовершенствованию и образованию. Каковы же основные принципы межличностных связей, и какие еще функции должно выполнять, по мнению К. Э. Циолковского, это «новое общество»? Согласно этической концепции К. Э. Циолковского, одно из главных предназначений разума в космосе – это борьба с несовершенным, со всем, что потенциально может мешать движению к счастью. Разум должен быть уверен, что космос находится в совершенном состоянии. По мнению К. Э. Циолковского, разум планеты должен постепенно, но настойчиво и неуклонно бороться со всем несовершенным на Земле, а затем и в космосе, оставляя лишь нужное и полезное для носителей разума, то, что может помочь им жить счастливо и не принесет мучений и страданий. С этой точки зрения «новое общество» К. Э. Циолковского должно активно заниматься устранением несовершенного прежде всего в живой природе. Между молодыми людьми в этом обществе заключаются браки, но происходит это по решению самого общества. Председатели советов определяют количество разрешенного к рождению потомства. Если же вступающие в брак, по мнению совета, находятся на

достаточно низком уровне развития, то им могут не разрешить иметь детей [32, С. 29]. «Новое общество» К. Э. Циолковского носит ярко выраженный тоталитарный характер, характер диктатуры, но это диктатура демократическая, прежде всего диктатура разума.

Нельзя забывать, что концепция идеального общества формировалась в философии К. Э. Циолковского в начале XX века, во многом под влиянием революционных событий, происходивших в России. С позиций нашего времени эти взгляды можно оценивать лишь отрицательно. Но имеем ли мы право на подобный подход? Не будет ли оправданным и более логичным подход с исторических позиций, с позиций того времени, когда идеи радикального, революционного переустройства общества и природы носили вполне естественный и научный характер и были широко распространены в общественном сознании, в работах философов и историков? В то же время мы согласны с мнением В. В. Казютинского, считающего, что подобные взгляды К. Э. Циолковского «...способны сильно задеть нравственные чувства любого человека независимо от того, является ли он неверующим или верующим. Никакие формы жизни, даже самые примитивные, не могут быть вырваны из «великой цепи Природы» без ущерба для вселенского организма» [15, С. 361 – 362].

По мнению К. Э. Циолковского, процессу перестройки в соответствии с «рациональными принципами уничтожения несовершенного» должна подвергнуться и вся наша планета, а не только человеческое общество. Уничтожение несовершенного, ликвидация «зла» и страданий, даже потенциальных, должны носить всеобщий, тотальный характер. Специальные отряды должны, последовательно продвигаясь по планете, уничтожать на ней все несовершенное, вредное и опасное для человека, оставляя лишь полезные и необходимые для его жизни растения и животных. Таким образом, Земля будет стерилизована, уничтожены все бактерии и вредные микроорганизмы, низшие животные и «ненужные» человечеству растения [34, 36. 39].

Подобные изменения, по мнению К. Э. Циолковского, будут носить характер постепенный и сугубо добровольный, то есть участвовать в данных преобразованиях будут лишь желающие это делать. В своей фундаментальной работе «Этика, или естественные основы нравственности» [40], выступая с позиций крайнего радикализма в отношении возможностей искусственного биологического отбора в целях достижения социально-идеального общества, К. Э. Циолковский также переступает нравственную границу,



границу возможностей проведения исследования (или возможностей, нравственных пределов распространения научной гипотезы), переходя на позиции явно расистского характера. Предельно стремясь абсолютизировать свои гипотезы, К. Э. Циолковский приходит к выводу о том, что возможен и необходим будет в будущем не только искусственный биологический отбор лучших человеческих особей, но и «улучшение человеческих рас», проведение «безболезненного отбора лучших рас путем их стерилизации». Он писал по этому поводу: «Я человек и могу быть только человеком. ...Я не желаю жить жизнью низших рас. Жизнь негра или индейца» [20, С. 223].

Эти взгляды К. Э. Циолковского были проанализированы и критически оценены в работах В. В. Казютинского. В частности, В. В. Казютинский замечает по этому поводу: «Приведенные рассуждения о скрещивании рас с целью совершенствования человека способны вызвать шок. Комментировать их, конечно же, не только трудно, но и неприятно. Циолковский рассуждал как социал-дарвинист, озабоченный улучшением «человеческой породы», не обременяя себя сомнениями в чудовищной этической уязвимости такого подхода» [15, С. 361 – 362].

Безусловно, с точки зрения наших современных представлений о необходимости экологической точки зрения на Землю и космос данные взгляды К. Э. Циолковского представляются не просто радикальными, но и жестокими. Но в то же время нельзя забывать и о том, что подобные активно-эволюционистские, преобразовательные, прогрессистские подходы вообще характерны для человечества во все исторические эпохи его существования. Именно на это явление обращал внимание В. И. Вернадский, впервые формулируя ноосферный принцип: «...Кривая воздействия человечества (на природу) быстро поднимается. И никакого намека на поворотный пункт или на замедление этого подъема не наблюдается» [18, С. 149]. Более того, как и предвидели это и К. Э. Циолковский, и В. И. Вернадский, процессы преобразовательной деятельности со стороны человечества, его науки и техники все более и более начинают распространяться вне Земли, перебрасываться на космическое пространство, другие планеты Солнечной системы [4, 5, 23, 24].

В утопии К. Э. Циолковского Вселенная надедена волей и подобна Богу, она выступает как творящий и детерминирующий все Абсолют. Вселенная действует опосредованно через высшие формы жизни. В основе деятельности этих высших форм – право на жестокую регуляцию

жизни в рамках эволюционного отбора, которое Циолковский обосновывает биологической необходимостью и высшими целями эволюции Вселенной [7].

Человек представляется как промежуточная форма на пути к идеалу и не является венцом творения; со временем человеческий организм принципиально химико-биологически перестроится и люди преобразуются в разумных «животных-растений», существующих независимо от среды обитания и питающихся лучами Солнца. Такой человек станет бессмертным, а космос превратится в великое совершенство. Человек будущего займет место Бога, задавая цели и направление эволюции Вселенной. Но цена такого преобразования слишком велика. Предполагается, что человек теряет свой «человеческий облик», становясь существом без страстей и желаний, живущим как растение, поглощая энергию непосредственно из Космоса. Единственной задачей такого существа является управление Вселенной. Социализация Космоса – вот истинно вдохновляющая цель предвидимого будущего человечества.

Проблема одиночества человечества объяснялась К. Э. Циолковским как следствие нравственной незрелости человечества, нерешенности проблем контроля над человеческими действиями. «Гений нашел цель существования. Это – познание, совершенствование, устранение зла и всякого страдания, распространение высшей жизни» [32, С. 29]. Внимание К. Э. Циолковского к загадочным явлениям и поиск в них деятельности разумных сил могут быть объяснены сомнениями гения в нравственной стороне своей философии и поиском своего рода «зеркала» человечества – внеземной цивилизации, уже прошедшей те этапы развития, которые человечеству только предстоит пройти.

Именно социальная неуверенность К. Э. Циолковского заставляла продолжать поиски реформации общества в течение всей его жизни [19]. Не видя реальных возможностей изменения общества настоящего, он переносил эти процессы в будущее, выводя их в конечном итоге за пределы Земли, в космос. Решению социальных задач в значительной мере посвящена социально-философская концепция К. Э. Циолковского. На основании этого мы можем считать К. Э. Циолковского одним из основателей «космической социологии».

Социальная доктрина К. Э. Циолковского представляется утопичной и во многом наивной. Но не стоит забывать, что она создавалась более ста лет назад. Многие идеи, кажущиеся странными сейчас, были вполне естественными



и самоочевидными для науки и философии того времени. В основе социальной утопии К. Э. Циолковского лежало глубокое убеждение ученого-натуралиста и натурфилософа в бесконечном прогрессе разума, науки и техники; представление о линейном, прогрессивном общественном, интеллектуальном и духовном развитии человечества.

Важной частью «космической философии и социологии» К. Э. Циолковского является теоретическая космонавтика, теория межпланетных путешествий, идея космической эволюции человечества. С этой точки зрения становятся понятными устремление человечества в космос и неизбежность этого феномена.

Лишь по достижении определенного высокого уровня социального и индивидуального совершенства человечество начинает изучать и осваивать космос, продвигаясь все далее и далее в его глубины. Именно здесь, в заселенном космосе, человечество, разум вообще достигает предельных высот в своем развитии, именно здесь достигается личное совершенство. Именно в глубинах космоса человечество встретится со своими братьями по разуму, вступит в контакт с ними, объединится, что окончательно будет способствовать преобразованию человечества, достижению ими предельного разумного могущества. Разум начнет распоряжаться процессами эволюции космоса. Человечество XX – XXI веков обрело для себя новые границы, найдя, увидев их в изучении и освоении космического пространства. В космос отправлялись первые космические корабли с теми же целями – расширить сферу бытия человеческой цивилизации, раздвинуть область познания человечества, сделав его более мудрым и могущественным. К. Э. Циолковский был одним из первых, кто не только мечтал об этом, но и научно обосновывал закономерность и объективную неизбежность данного варианта космической эволюции человечества.

Литература

1. Адорно Т. О технике и гуманизме / Философия техники в ФРГ. Сб. статей. – М.: Прогресс, 1989. – С. 364 – 371.
2. Алексеева В. И. К. Э. Циолковский: философия космизма. – М.: Самообразование, 2007. – 320 с.
3. Алешин А. И. О феномене русского космизма // Философия русского космизма. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996.
4. Антонов Е. А. Концепция автотрофности человечества В. И. Вернадского: эволюция и перспективы развития // Вестник Тамбовского ун-та. Серия: Гуманитарные науки. 2009. № 6. – С. 310 – 315.
5. Башкова Н. В. Проблема преобразования человека в философии русского космизма (В. И. Вернадский, Н. К. Рерих, Е. И. Рерих, К. Э. Циолковский): дисс. ... канд. филос. наук. – Тула, 2004. – 192 с.
6. Бернюкевич Т. В. Проблема человека в социально-философских построениях русского космизма (Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского): Дисс. ...канд. филос. наук. – Чита, 2000. – 166 с.
7. Бирюков Ю. В. Проблема заселения космического пространства в трудах К. Э. Циолковского и в наше время // К. Э. Циолковский: исследование научного наследия и материалы к биографии. – М., 1989. – С. 4 – 13.
8. Бирюков Ю. Н. Развитие идеи распространения ноосферы за пределы Земли в трудах К. Э. Циолковского // Труды 5 – 6 Чтений К. Э. Циолковского. Симпозиум «Калуга – родина теоретических основ космонавтики». – М., 1972. – С. 91 – 98.
9. Гаврюшин Н. К. Историко-философские взгляды К. Э. Циолковского // К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса: IX Чтения К. Э. Циолковского. – М., 1975. – С. 48 – 60.
10. Горлачев В. П., Бернюкевич Т. В. Русский космизм как явление культуры // Гуманитарный вектор. 2012. № 3. – С. 30 – 35.
11. Желнина Т. Н. К. Э. Циолковский (развернутая биография жизни и научной деятельности). – М.: Знание, 1999. – 169 с.
12. Идеи К. Э. Циолковского и современность. Избранные труды VI – VIII Чтений К. Э. Циолковского. – М.: Наука, 1979. – 248 с.
13. Казютинский В. В. Астрономия и современная картина мира. – М., 1996.
14. Казютинский В. В. Космическая философия К. Э. Циолковского и постклассическая наука // Космонавтика и перспективы человечества: философско-социальный аспект. – М., 1991.
15. Казютинский В. В. Космическая философия К. Э. Циолковского на рубеже XXI века // Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. – Калуга, 2001. – С. 361 – 362.
16. Кольченко И. А. Социологические идеи К. Э. Циолковского // Труды 4 Чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». – М., 1970. – С. 24 – 36.
17. Космодемьянский А. А. Константин Эдуардович Циолковский. – М.: Наука, 1988. – 304 с.
18. Лыткин В. В. Проблема поиска путей развития человеческой цивилизации в русском космизме // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2012. № 2 (17). – С. 145 – 150.
19. Лыткин В. В. Социально-антропологические и философские проблемы русского космизма. – Калуга: КГПУ им. К. Э. Циолковского, 2003. – 196 с.
20. Лыткин В. В. Социальные идеалы в мировоззрении К. Э. Циолковского // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2005. Т. 5. № 10. – С. 219 – 225.
21. Лыткин В. В. Философия космического будущего человечества (Философские, антропологические, религиозные взгляды К. Э. Циолковского). – Калуга, 2000.
22. Маслобоева О. Д. Проблема генезиса русского космизма // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского гос. политехн. ун-та. 2011. № 124. – С. 188 – 197.
23. Огурцов А. П. К. Э. Циолковский и В. И. Вернадский (сравнительный анализ философских идей) // К. Э. Циолковский и научно-технический прогресс. – М., 1982. – С. 196 – 204.
24. Русский космизм: антология философской мысли. – М., 1993.
25. Семенова С. Г., Гачева А. Г. Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.
26. Стемпурский Ю. Н. О диалектике преодоления основных постулатов геоцентризма // К. Э. Циолковский и научно-технический прогресс. – М., 1982. – С. 145 – 152.



27. Тукмачев П. Ф. Идеи К. Э. Циолковского и социологические проблемы освоения космоса // Труды 10 – 11 Чтений К. Э. Циолковского. Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». – М., 1978. – С. 3 – 12.
28. Урсул А. Д. К. Э. Циолковский и проблема бесконечного прогресса человечества // Труды 5 – 6 Чтений К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». – М., 1972. – С. 40 – 49.
29. Фаддеев В. Т. К. Э. Циолковский как предтеча астросоциологии // Труды 5 – 6 Чтений К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». – М., 1972. – С. 12 – 25.
30. Хорунжий А. В. Проблемы организации общества в творчестве К. Э. Циолковского: Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. – М., 1992. – 16 с.
31. Циолковский К. Э. Гений среди людей. – М.: Мысль, 2002. – 542 с.
32. Циолковский К. Э. Горе и гений // Циолковский К. Э.

- Общественная организация человечества. Горе и гений. – М.: МИП «Память», ИПЦ РАН, 1992. – 92 с.
33. Циолковский К. Э. Документы и материалы. 1879 – 1966. – Калуга, 1968.
34. Циолковский К. Э. Живая Вселенная // Вопросы философии. 1992. № 6. – С. 135 – 158.
35. Циолковский К. Э. Жизнь человечества. – М.: Ред. журн. «Самообразование», 1999.
36. Циолковский К. Э. Избранные труды / Отв. ред. М. Я. Маров. 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Наука, 2007.
37. Циолковский К. Э. Космическая философия / Под ред. В. С. Авдеевского. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 478 с.
38. Циолковский К. Э. Миражи будущего общественного устройства: сб. статей. – М.: Луч, 2010. – 272 с.
39. Циолковский К. Э. Очерки о вселенной. – Калуга: Золотая аллея, 2001.
40. Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности // Космическая философия. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 37 – 95.

УДК 353

Резник Алексей Алексеевич,
доктор исторических наук, профессор кафедры истории и политологии,
Санкт-Петербургский государственный экономический университет;
e-mail: aleksei-reznik@yandex.ru

И. А. ИЛЬИН ОБ ОСНОВНЫХ ФОРМАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА

В статье рассматриваются взгляды великого русского мыслителя XX в. И. А. Ильина на сущность, особенности и предпосылки формирования различных форм государственности.

Ключевые слова: власть, государство, демократия, диктатура, корпорация, тоталитаризм, учреждение, унитарная форма, федерализм.

Reznik Aleksey Alekseyevich

I. A. ILYIN ABOUT THE BASIC FORMS OF STATE STRUCTURE

The article considers the views of the great Russian thinker of the 20th century, I.A. Ilyin in essence, features and prerequisites for the formation of various forms of statehood.

Keywords: power, state, democracy, dictatorship, corporation, totalitarianism, institution, unitary form, federalism.

Иван Александрович Ильин (1883 – 1954) – выдающийся русский мыслитель, философ, правовед, политолог, публицист и общественный деятель, доктор государственных наук. С 1909 г. работал в вузах Москвы. В 1922 г. за антикоммунистическую деятельность был выслан из Советской России. В эмиграции в 1923 – 1934 гг. работал профессором Русского Научного института в Берлине, читал публичные лекции в Германии, Австрии, Франции, Швейцарии, Чехии, Югославии, Латвии и Эстонии. Из-за преследований гестапо за отказ преподавать в соответствии с партийной программой нацистов, в 1938 г. был вынужден перебраться в Швейцарию, где прожил до своей кончины в 1954 г. И. А. Ильин –

автор более 40 книг и 300 статей на русском и немецком языках.

Круг научных интересов И. А. Ильина весьма обширен: вопросы философии, религии, политики, науки, искусства, литературы, морали, этики, эстетики, революции, воспитания и т.д. Важное место в трудах мыслителя занимают и проблемы государственного строительства и управления. Многие его мысли о демократии и тоталитаризме, государственных формах власти актуальны и в современной России.

По мысли И. А. Ильина, государственная форма власти формируется не произвольно, не по выбору и желанию тех, кто оказался у её кормила, а с учетом территориальных размеров стра-



ны, численности её населения, с климатом и природными условиями страны. «Природа влияет на характер людей, на продовольствие страны, на её промышленность; она определяет её географические и стратегические границы, её оборону, характер и обилие её войн. Все это, – подчёркивает мыслитель, – должно быть учтено в государственной форме» [2, С. 27].

В своей статье «Что есть государство – корпорация или учреждение», написанной в 1949 г., И. А. Ильин резко критикует сторонников «формальной демократии» – представителей левых органов русской зарубежной прессы, которые бездумно утверждали, что «теперь-то демократия признана всеми и окончательно». Изумляясь политической наивности этих литераторов, И. А. Ильин писал, что идея «формальной демократии», выдвинутая еще во 2-й половине XIX в. в качестве всемирной политической панацеи, привела целый ряд государств к величайшим затруднениям и бедствиям. Она породила выросший из её последовательного осуществления тоталитарный строй. «Именно «формальная демократия» с её внутренними пустотами, ошибками и соблазнами и привела к левому и правому тоталитаризму» [11, С. 21].

Подвергая критику как тоталитарный государственный режим, так и режим «формальной демократии», И. А. Ильин подробно останавливается на вопросе о том, что представляет собой государство как совокупный субъект права. Он отмечает, что государство может быть или «корпорацией», или «учреждением». Корпорация состоит из полномочных и активных деятелей, которые объединяются в единую организацию по своей свободной воле: хотят – входят в неё, не хотят – выходят из неё. Члены корпорации имеют право принимать участие в формировании общей цели корпорации, ограничивать её, избирать голосованием все необходимые органы, утверждать и дезавуировать их, аннулировать их и т.д. «Корпорация начинается с индивидуума: с его мнения, изволения, решения; с его «свободы» и «интереса». Она строится **снизу вверх**; она основывает **всё на голосовании**» [11, С. 22].

Напротив, жизнь учреждения, по мысли И. А. Ильина, строится не снизу, а сверху. Его работники заинтересованы в его успешной деятельности, поскольку получают от него материальную выгоду. Однако они сами не принимают участия в определении ни своего общего интереса, ни своей общей цели. Они не имеют и полномочий действовать от имени учреждения. Они не создают его, а пассивно принимают от учреждения распоряжения, заботы и beneficia

ния. Учреждение строится по принципу опеки над заинтересованными людьми. Оно имеет свои права и обязанности, свой устав, но всё это получает не от опекаемых; оно не отчитывается перед ними, и органы его не избираются, а назначаются. «И поскольку государство есть учреждение, постольку народ в нём не управляет собою и не распоряжается, а воспитывается, опекается и повинуется» [11, С. 22].

В то же время мыслитель отрицательно относится и к сторонникам идеи тоталитарного строя, полагающих, что государство тем лучше организовано, чем последовательнее исключено и подавлено всякое самоуправление, чем больше государство превращено в учреждение. «Принцип учреждения, – подчёркивает он, – проведенный последовательно до конца, погасит всякую власть и организацию, разложит государство и приведёт его к **анархии**», «погасит всякую человеческую самодеятельность, убьёт свободу личности и духа и приведёт к **каторге**. Анархия не лечится каторгой; это варварство. Каторга не оздоравливается анархией: это безумие» [11, С. 23].

Таким образом, подчёркивает И. А. Ильин, существующие крайности (формальная демократия и тоталитарный режим) являются нездоровыми заблуждениями. Спасительным, по его мнению, является только третий путь. Государство в своём здоровом состоянии должно совмещать 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. Поэтому, полагает И. А. Ильин, политические деятели, возглавляющие страну, при определении формы государства должны считаться прежде всего с существующими историческими условиями [11, С. 25].

В статье «О государственной форме» И. А. Ильин подчёркивает, что государственная форма – это **«строй жизни и живая организация народа»**. И народ должен понимать этот строй, вкладывать свою волю в эту государственную организацию и, как следствие, уважать законы этого строя. Именно живое правосознание народа придаёт государственной форме жизнеспособность. Поэтому, делает вывод философ, государственная форма зависит прежде всего **«от уровня народного правосознания, от исторического нажитого народом политического опыта, от силы его воли и от его национального характера... Нелепо вводить в стране государственную форму, не считаясь**



с уровнем и с навыками народного правосознания [2, С. 26 – 27].

Поскольку «каждый народ и каждая страна есть **живая индивидуальность** со своими особыми данными, со своей неповторимой историей, душой и природой», постольку «каждому народу причитается своя, особая, индивидуальная государственная форма и конституция, соответствующая ему и только ему. Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным» [2, С. 27 – 28]. И. А. Ильин считает нелепейшей идеей, будто государственное устройство можно переносить механическим заимствованием из страны в страну. «Откуда это наивное представление, что своеобразнейшая английская государственность, выношенная веками в своеобразной стране... может воспроизводиться любым народом с любым правосознанием и характером, в любой стране любого размера и с любым климатом?» [2, С. 28].

Навязывание всем народам государственной формы монархии, даже тем, у которых нет даже тени монархического правосознания (например, США, Швейцарии, Мексике и др.), И. А. Ильин считает политическим верхоглядством. Столь же безответственно, по его мнению, загонять в республиканскую форму правления народы, выносившие многие столетия монархическое правосознание (например, Англию, Германию, Испанию, Сербию, Россию и др.). «Какое политическое доктринёрство нужно было для того, – пишет автор, – чтобы в 1917 году сочинять в России некую сверхдемократическую, сверхреспубликанскую, сверхфедеративную конституцию и повергать Россию с её наи-индивидуальнейшей историей, душой и природой в хаос бессмысленного и бестолкового распада, который только и мог закончиться тиранией бессовестных интернационалистов! Сколь прав был один из составителей избирательного закона в учредительное собрание, говоривший через три года (1920) с горем и ужасом: «О чём мы тогда думали?! Что мы делали? Ведь это был просто психоз! Мы стремились превзойти в демократичности все известные конституции – и погубили все!...» [2, С. 28].

Политическое течение, которое выдвигает требование «безбрежной демократии», И. А. Ильин определяет как «фанатизм формальной демократии». Представители этого течения весь смысл демократии сводят к всеобщему и равному голосованию, арифметическому подсчёту голосов, отвлекаясь от личностных качеств человека, его достоинств, его истинных намерений и целей, примиряясь с возможностью злых умыслов и предательства. «Но в действи-

тельности такая «демократия» ни от чего не обеспечивает: ни от всеобщей продажности, ни от предательских заговоров, ни от эксплуатации плутами слабых, добрых, тёмных и глупых, ни от анархии, ни от тирании, ни от тоталитаризма» [9, С. 30].

В статье «Предпосылки творческой демократии» И. А. Ильин отмечает, что демократический строй далеко не всегда и не везде уместен. Он имеет свои объективные предпосылки. Если они отсутствуют, то ничего, кроме длительного разложения и гибели государства, демократия не даёт. По мнению мыслителя, важнейшей предпосылкой демократической формы государства является овладение гражданами «искусством свободы»: народ должен понимать сущность свободы, нуждаться в ней, бороться за неё и уметь пользоваться ею. Нет его – и демократия обречена. Свобода состоит не во вседозволенности, а в замене внешних ограничений, идущих «сверху», внутренней самодисциплиной. «Свободный народ **сам** знает свои права, сам держит себя в пределах чести и закона... Народ, лишённый искусства свободы, будет достигнут двумя классическими опасностями: анархией и деспотией» [9, С. 30]. Если же народ воспримет свободу как вседозволенность и начнёт злоупотреблять ею, «то настанет анархия, которая сначала поведёт страну и государство к гибели, а потом сменится тиранией, – иногда своей, внутренней; иногда **иностранный**, завоевательной» [9, С. 30].

Второй важнейшей предпосылкой демократического строя, по мысли И. А. Ильина, является достаточно высокий уровень правосознания. Человек, имеющий здоровое правосознание, утверждает он, – есть свободный субъект права; он умеет блюсти и свои, и чужие полномочия, обязанности и запреты; он есть живая опора правопорядка, самоуправления, армии и государства. Человек же, лишённый правосознания, чувства ответственности и чести, – не способен ни к общественному самоуправлению, ни к демократии [9, С. 31]. Если в народе нет здравого правосознания, подчёркивает философ, то демократический строй превращается в массу злоупотреблений и преступлений. «Беспринципные и пронырливые люди оказываются продажными, знают это друг про друга и покрывают друг друга: люди творят предательство, наживаются на этом и называют это «демократией». Спасти их и страну от гибели может только строгий авторитарный (отнюдь не тоталитарный) режим» [9, С. 32]. Необходимыми предпосылками демократии, по мысли И. А. Ильина, являются также хозяйственная самостоятельность гражданина, определённый уровень образования и осведом-



лённости населения, приобщённость его к источникам правдивых сведений, политический опыт [9, С. 33].

Настоящая, творческая, демократия, по Ильину, предполагает в человеке еще ряд свойств и способностей, без которых она является фикцией. Гражданину истинно демократического государства «необходимы **личный характер и преданность родине**, черты, обеспечивающие в нём определенность **воззрения, неподкупность, ответственность и гражданское мужество**. Нет этого – и он пустое место, карточный кирпич в стене, гнилое бревно, проржавевшее кольцо в цепи, заранее обеспеченный предатель... А гражданское мужество есть сущее условие жизни – для всякого демократа, во всякой демократии» [9, С. 34 – 35].

На конкретных примерах И. А. Ильин показывает иллюзорность демократических преобразований без должных для этого предпосылок. Очень трудно даётся демократия, отмечает он, не только в балканских, азиатских и южно-американских странах, но и в европейских – Польше, Венгрии, Румынии, Чехии Испании. Даже Германия, начавшая историю своей демократии столетиями назад, закончила её тоталитарным режимом. Проблемы с демократией имеются и во Франции, несмотря на её политический опыт и цивилизованность. В этой связи И. А. Ильин ставит вопрос: «Не следует ли раз и навсегда оставить **победоносный тон**, аргументируя демократическим опытом на Западе?» [9, С. 35]. К сожалению, в последние годы «формальная демократия» по западным (прежде всего американским) лекалам экспортировалась в Югославию, Ирак, Сирию, Ливан, Египет и другие страны, сопровождаясь разбоем, террором, гибелью десятков и десятков тысяч ни в чём не повинных людей.

С нескрываемым нравственным и политическим отвращением относясь как к левому, так и правому тоталитарным режимам, И. А. Ильин вместе с тем утверждает: «Страна, лишённая необходимых предпосылок для здоровой творческой демократии, не должна вводить у себя этого режима до тех пор, пока эти основные предпосылки не будут созданы. До тех же пор введение демократического строя может быть только гибельным для этой страны» [9, С. 35]. Провидчески звучат эти слова и в связи с событиями, которые происходят сегодня в Украине. Слабость и нерешительность государственной власти, с одной стороны, отсутствие демократических традиций и необходимых предпосылок для осуществления реальной демократии посеяли в стране вандализм, бандитизм, поджоги, грабе-

жи, убийства, захват государственных учреждений и в конечном счёте привели к государственному перевороту и фактически к распаду украинской государственности. Тем не менее отдельные западные политики, проявляя откровенный политический цинизм, выставляют фашиствующих молодчиков в качестве защитников свободы и демократии в Украине.

В статье «О формальной демократии» И. А. Ильин отмечает, что существуют два разных понимания государства и политики – механическое и органическое. Механическое отставляет инстинктивные склонности человека и его частные интересы. Органическое понимание государства исходит от человеческого духа и восходит к национальному единству и общим интересам государства. Механическое воззрение на государство предполагает, что каждый человек «может «иметь свои безответственные мнения и беспрепятственно высказывать их; ...ни от кого не зависеть и иметь как можно больше влияния и власти ...неприкосновенные права свободы, которые не терпят ограничений» [6, С. 36]. Такое формальное понимание демократии ставит судьбу государства в зависимость от уровня правосознания человеческой массы, представители которой во многих случаях руководствуются корыстными мотивами и коварными замыслами, способны на продажу своего голоса, подпольные заговоры, незаметную измену и т.д. Всё это, подчёркивает И. А. Ильин, «обезоруживает государство перед лицом его врагов и разлагателей; и в то же время обеспечивает этим врагам и разлагателям полную свободу и безнаказанность» [6, С. 38].

Понимание государства с позиций формальной демократии, отмечает философ, открывает двери настежь всем политическим авантюрам, переворотам и революциям. Природа не терпит пустоты; и по мере того, как благородные побуждения (религиозные, нравственные, патриотические, духовные) слабеют и выветриваются в человеческих душах, – в образовавшиеся пустоты формальной свободы неизбежно должны хлынуть нелепые, злые, порочные и жадные замыслы, подсказываемые демагогами – левыми и правыми тоталитаристами. Поэтому, считает И. А. Ильин, формальная свобода таит в себе свободу тайного предательства, готовит в душах людей возможность слепого ожесточения и гражданской войны и, как следствие, распад государственности [6, С. 38].

Но если формальная демократия – это тупик в функционировании государства, то неужели необходимо соглашаться на уродства и зверства тоталитарного режима? – ставит вопрос фило-



соф. И в статье «Об органическом понимании государства и демократии» он обстоятельно излагает возможный третий путь развития государственности. Жизнь государства, по Ильину, слагается не арифметически, а органически. «Человек участвует в жизни своего государства – как живой организм, который сам становится живым органом государственного организма... Он строит государство инстинктивной и духовной преданностью, семейной жизнью, уплатой налогов, службой и торговлей, культурным творчеством и даже славой своего личного имени» [7, С. 40]. В органическом государстве, подчёркивает философ, ткань государственного бытия слагается из органической ткани всех его граждан. Каждое индивидуальное злодейство, совершаемое в «ткани» государства, вредит ему и разрушает его живое естество. В то же время каждое доброе, благородное и культурное деяние гражданина, совершаемое в ткани государства, укрепляет его. «Чиновник, честно блюдуший «казённую копейку», строит своё государство; чиновник, бормочущий себе под нос «казна – шатущая корова, только ленивый её не доит», – есть враг своей страны и своего государства. Тот день, в который патриотическая верность угаснет в сердцах, будет роковым для государства» [7, С. 41].

И. А. Ильин критически относится к формальной демократии, которая осуществляется в западных странах и которая не является ни единственной, ни верной. Он отмечает, что она таит в себе величайшие опасности, не блюдет органическую природу государства, отрывает публичное право человека от его качества и способности, не единит граждан в общем деле, а утрясает в компромиссе их своекорыстные голоса. «Такая форма «государственности» и «демократии», – отмечает мыслитель, – не обещает России ничего доброго и не подлежит ни заимствованию, ни воспроизведению» [7, С. 43].

Заслуживает особого внимания и мнение философа о партийном формировании органов государственной власти. В статье «Партийное строение государства» он пишет: «Казалось бы, что может быть естественнее и драгоценнее в свободном государстве, как не **свободное образование партий?** Свободные граждане ищут себе единомышленников, находят, организуются и выставляют на выборы своих кандидатов! Ведь это входит **в самую суть демократии!**.. Не так ли?» [9, С. 43]. Однако, отмечает далее И. А. Ильин, «история последних лет показала, что **демократия разваливается именно вследствие её партийного строения**» [9, С. 43]. Ведь каждая партия, подчёркивает ав-

тор статьи, стремится к монополюльной власти. «Не предотвратили этого в России; не помешали этому в Италии; не сумели этому противостоять в Германии, в Австрии, в Польше, в Латвии, в Эстонии, в Испании и Португалии. А ныне¹ в Югославии, в Венгрии, в Чехии, в Румынии, в Болгарии и в Китае... Не в самой ли партийной демократии заложены те начала, которые губят её, открывая двери то правому, то левому тоталитаризму?!» [9, С. 43].

Вырождение демократии, по мнению И. А. Ильина, происходит именно через партийное строение государственной власти. «**Партия есть союз граждан, организовавшихся для того, чтобы захватить государственную власть в свои руки.** К этому стремятся все партии – и демократические, и антидемократические. Различие между ними в том, что демократы считают нужным **соблюдать** правила конституции, а анти-демократы склонны **пренебрегать** ими» [9, С. 44]. Одним из этих правил является «ведение честной игры», что на практике является редким явлением. А в реальности – это: «демагогические обещания, партийное кумовство, не прозрачное или просто тёмное финансирование, инсинуации против честных людей чужой партии при прикрытии собственных безобразий, лишение противников свободного слова в собраниях и все махинации мировой закулисы – никак не составляют «честной» игры, но практикуются более или менее везде в демократических государствах» [9, С. 44].

Политическая партия, отмечает И. А. Ильин, есть часть целого, мизерная часть всех граждан страны, но посягает на целое, на всю полноту власти в государстве. Она пытается навязать народу свою частную (партийную) программу вопреки желанию всех граждан. Получив большинство голосов на выборах, в которых часто не принимает участия и половины потенциальных избирателей, она представляет собой абсолютное меньшинство, навязывающее свою волю большинству. При этом это «большинство» слагается обычно совсем не из сознательных и убежденных сторонников её. «Одни поверили демагогическим, почти всегда неисполнимым и невыполняемым обещаниям; другие были подкуплены; ... третьи голосовали сослепу, по недоразумению или от бестолковости; четвёртые потому, что предпочитали «меньшее из зол»; пятые были застрашены; шестые поддались массовому психозу и т.д.» [9, С. 45 – 46]. Партийный принцип, делает свой вывод И. А. Ильин, «сводит политику к **количеству** и к **условным формальностям**. Он пренебрегает живым правосознанием, расщепляет государство и растит



в народе дух гражданской войны. Мало того: он подготавливает крушение для взлелеявшей его **формальной демократии** [9, С. 46]. Поэтому «всякий демократический строй должен был бы допускать **только одни коалиционные правительства**, которые бы и должны были находить **спасительный компромисс между партиями** («частями»), для того, чтобы представлять Целое» [51, С. 44].

Однако в условиях незрелой демократии, когда народ только что освободился от тоталитарного режима, наиболее целесообразным и эффективным, по мнению философа, является авторитарный режим. «Авторитарный строй, – утверждает И. А. Ильин в статье «От демократии к тоталитаризму», – не исключает народного представительства, но даёт ему лишь **совещательные права**: глава государства (единоличный или коллективный) выслушивает советы народа, но правит самостоятельно» [8, С. 47]. Авторитарное законодательство и правление отнюдь не ведут к тоталитарному режиму. Тоталитаризм состоит в исключении всей и всякой свободы и самостоятельности граждан. «Этот режим определяется **тотальным объёмом государственного регулирования**. А между тем авторитарный строй совсем не покушается на такой объём: он может довольствоваться малым объёмом административного вмешательства и совсем не претендовать на всестороннюю навязчивую опеку жизни [8, С. 47 – 48].

Поэтому не следует представлять себе, подчёркивает И. А. Ильин, что авторитарный строй обязательно ведет к тоталитаризму, а демократический строй спасает от него. В течение всего XIX в. революционная социал-демократия делала «всё возможное, чтобы осуществить во всех **демократических странах** хозяйственный и культурный тоталитаризм (начиная с промышленности и кончая «национализацией» врачебной помощи и т. п.)... Вот почему противопоставление демократии и тоталитаризма – есть предрассудок, иллюзия и ошибка» [8, С. 49].

По мнению философа, социал-демократы во всём мире «являются по их основному замыслу и плану третьей по счёту **тоталитарной** партией мира (после коммунистов и наци-фашистов). И то обстоятельство, что они пытаются осуществить свой левый тоталитаризм в эволюционном порядке и по всем правилам **формальной демократии**, несколько не делает их **не-тоталитаристами** [8, С. 49]. Демократический строй, утверждает И. А. Ильин, не обеспечивает охрану народов от тоталитарного режима. Тоталитарная каторга, введённая постепенно, не меняет своей природы.

В статье «О тоталитарном режиме» И. А. Ильин вновь возвращается к проблеме сущности тоталитаризма и даёт развёрнутое описание понятия «тоталитарное государство»: это «есть политический строй, беспредельно расширивший своё вмешательство в жизнь граждан, включивший **всю** их деятельность в **объём своего управления и принудительного регулирования**... Тоталитарное государство есть **всеобъемлющее** государство ... Обычное правосознание исходит из предпосылки: всё незапрещённое – позволено; тоталитарный режим внушает совсем иное: **всё не предписанное – запрещено... человек всесторонне поработён; свобода становится преступной и наказуемой**» [5, С. 50].

Сущность тоталитаризма, по Ильину, заключается не столько в особой форме государственного устройства, сколько в объеме управления. Этот объем является всеохватывающим; его проведение в жизнь возможно только при последовательной диктатуре, «основанной на **единстве власти**, на единой исключительной **партии**, на **монополии работодателя**, на **всепроницающем сыске**, на **взаимоносительстве** и на **беспощадном терроре**» [5, С. 50]. Такая организация управления, отмечает И. А. Ильин, позволяет придать государственной форме любой вид: советский, федеративный, избирательный, республиканский и иной. Важна не государственная форма, а организация управления, носящая всеохватывающий характер.

Тоталитарный режим, утверждает философ, поддерживается не основными законами, а партийными указами, распоряжениями и инструкциями. Поскольку законы формально существуют, они всецело подчинены партийным указаниям, а поскольку государственные органы с виду существуют, то они представляют собой ширму для прикрытия партийной диктатуры. «Поэтому тоталитарный режим не есть – **ни правовой, ни государственный режим**» [5, С. 50 – 51]. Правовое государство, отмечает И. А. Ильин, покоится всецело на признании человеческой личности – духовной, свободной, полномочной, управляющей собою в душе и делах, т.е. оно покоится на правосознании. Тоталитарный режим, напротив, покоится на террористическом внушении [5, С. 51 – 52].

И. А. Ильин подвергает острой критике и сторонников федеративного устройства государства, которые, по его мнению, не понимают ни юридической формы федерации, ни условий возникновения здорового федерализма, ни истории федеративной государственности и потому заносят



федерацию в список «всего высокого и прекрасного». В своей статье «Что такое федерация?» он объясняет прежде всего юридическую природу федерации: «Латинское слово «федус» означает **договор и союз** и далее – **порядок и закон**. В науке государственного права федерацией называется союз государств, основанный на договоре и учреждающий их **законное, упорядоченное единение**. Значит, **федерация возможна только там, где имеется налицо несколько самостоятельных государств, стремящихся к объединению**» [12, С. 52 – 53]. Их объединение направлено к единству и имеет центростремительный характер.

Исторически сложилось так, – пишет И. А. Ильин, – что несколько малых государств, уже оформившихся политически и попытавшихся вести независимую жизнь, убеждались в том, что внешние опасности и внутренние трудности требуют от них единения с другими такими же государствами – сочленения, сращивания, интеграции. Они заключали между собою договор о том, в чём именно будет состоять это единение и в каком законом порядке оно будет осуществляться. Это единение обычно провозглашается как «вечное». Так происходило в Швейцарии, где в 1291 г. объединились сначала 4 малых государства (кантоны), а затем к ним присоединялись всё новые и новые кантоны. Так происходило и в США, где 13 самостоятельных английских колоний, уже имевших свою политическую и конституционную историю, стратегически объединились в 1775 г. в своей борьбе с Англией, а затем, в 1781 г., выработали свою федеральную конституцию и объединились уже политически. Аналогичные процессы происходили и в немецких землях. В 1871 г. 25 независимых германских государств и вольных городов, в течение столетий ведших самостоятельную политическую жизнь, объединились в единую Германию как «вечную федерацию». Подобным образом в 1867 г. произошло объединение трех английских колоний в единое государство под именем Канада, а в 1885 – 1886 гг. в единое федеративное государство «Австралазию» под английским суверенитетом объединились 6 австралийских колоний. «Таково типичное возникновение классического федеративного государства: снизу – вверх, от малого – к большому, от множества – к единству; это есть процесс политического срастания, т.е. целесообразное движение от разрозненности к взаимному единению» [12, С. 54]. При этом федеральные конституции устанавливают, в чём именно политически срастающиеся государства сохраняют свою «самостоятельность» и в чём они её утратят. «Отсюда идея «федера-

лизация» получает помимо своего **главного, объединяющего и центростремительного значения** – ещё обратный оттенок: **неугасшей самобытности частей, их самостоятельности в законных пределах, их органической самодеятельности в недрах большого союза**» [12, С. 54].

Федерация, по мнению И. А. Ильина, не является ни единственной, ни важнейшей формой сращивания малых государств. История сохранила в памяти случаи, когда малые государства сливались в единое большое целое не на основе федерации, а на основе поглощения и полного сращивания в унитарную державу. Так, Франция, состоя первоначально из одного королевства, в три-четыре столетия срослась в современное единство, в которое слились десятки мелких графств, герцогств, княжеств, курфюршеств и др. Таким же образом сформировались современные Италия, Испания, Великобритания. Во всех этих случаях малые государства объединились не на основе федерации, а поглощаясь одним из них или сливаясь. «Нации ассимилировались, и народы заканчивали период политической дифференциации и полугражданских войн – **унитарной политической формой**» [12, С. 55].

Таким образом, делает вывод И. А. Ильин, история знает два различных пути формирования больших государств. Оба начинаются со слияния нескольких или многих государств в единое целое. Один путь – договорное объединение (федерация); другой путь – политическое включение, экономическое и культурное сращивание мелких государств в крупное унитарное государство. Философ при этом подчёркивает, что наряду с юридически прочными и политически жизнеспособными союзами государств история знает ещё и мнимые, фиктивные «федерации», не возникавшие в органическом порядке – снизу, а **искусственно и подражательно насаждавшиеся сверху**. Мы называем их **псевдо-федерациями**» [12, С. 55]. Подобного рода псевдо-федерацию заокеанские советники предлагают сегодня создать в Украине.

Продолжая свои размышления о сущности реальной федерации, И. А. Ильин в другой своей статье по этой проблеме «Жизненные основы федерации» пишет, что та или иная форма федерации вырастает исторически и органически. Она обусловлена рядом внутренних и внешних обстоятельств [1, С. 56].

Важнейшими основами федеративного строя государства он считает:

1. Наличие двух или нескольких самостоятельных оформленных государств. Где их нет, там о федерации говорить нет смысла. Каждое из



вступающих в конфедерацию государств должно быть консолидированной государственной общиной, успешно создавшей у себя власть, единство и правопорядок. Политически не оформленные или неустойчивые общества не могут объединяться в федерацию. «Это величины бесформенные, безответственные, невменяемые, неспособные ни заключить государственный договор, ни соблюсти его» [1, С. 56];

2. Оформленные в федерацию государства должны быть сравнительно невелики, чтобы единое, вновь возникающее из них государство имело жизненно-политический смысл. «Общественно-африканская федерация была сущей нелепостью, также и обще-азиатская. Есть территориальные, этнические и хозяйственные размеры, при которых федеральная форма не «ориентируется»: она становится не облегчением порядка, безопасности жизни и хозяйства, а нелепым затруднением. Именно поэтому ни один серьезный и опытный политик не мог поверить Советии, будто она осуществляет „федеративный строй“». [1, С. 56]. Чем больше территория, подчёркивает автор статьи, чем многочисленнее население, чем этнически разнообразнее его народы, чем сложнее и крупнее державные задачи – тем труднее осуществить федеративную форму государства... И потому есть условия, при которых требование федерации равносильно началу антифедерального расчленения;

3. Договаривающиеся государства (именно государства, а не бывшие регионы ранее единого государства – авт.) «должны **реально нуждаться** друг в друге – и стратегически, и хозяйственно, и политически; иначе федерация не сложится или не удержится... Но мало взаимной нужды и пользы: нужно, чтобы народы **поняли** эту нужду, **признали** эту пользу и **захотели** этого единения» [1, С. 57];

4. Федерация возможна только там, где в народе воспитано чувство долга, есть желание и способность совместного проживания в едином государстве [1, С. 57]. И. А. Ильин подчёркивает, что союз государств заключается на верность и навеки. Он не признаёт ни свободного выхода, ни измены. Он нерушим и скрепляется клятвой. «Он не может состоять из интригующих предателей и подкупных полупредателей... Такой союз государств будет эфемерным: он будет заменён унитарной формой или же **погубит всех своих участников и погибнет сам**» [1, С. 57 – 58].

5. Федерация возможна только там, где народам присущи искусство соглашения и дар политического компромисса. Всякая повышенная склонность к разногласию, к влюблённости в своё личное мнение, к упорству на «своём», к

тщеславию и самолюбию, к партийности и самодурству – неблагоприятны для создания и функционирования федерации. «Искусство соглашения, – подчеркивает философ, – **требует волевой дисциплины и патриотической преданности общему делу. Дар политического компромисса**, – способность «отодвинуть» не существенное и объединиться **на главном**, – воспитывается веками. Нет их – и всё будет завершаться «драками новгородского веча»² [1, С. 58].

Значительное место в произведениях И. А. Ильина занимают статьи о т.н. «расчленителях России». Так, в статье «О расчленителях России», написанной в 1949 г., И. А. Ильин отмечает, что враждебное отношение к России имеет давние исторические корни. Для одних национальная Россия слишком велика, а планы её кажутся им тревожно-загадочными. Другие видят в России торгового-экономического соперника; третьи и сами одержимы завоевательными намерениями; четвертые не могут смириться с её духовными, национально-православными традициями и т.д. Всем им «нужна слабая Россия, «изнемогающая в смутах, в революциях, в гражданских войнах и в **расчленении**» [3, С. 169]. «Есть и такие, – подчёркивает философ, – которые считают, что первую жертвою явится политически и стратегически бессильная Украина, которая будет в благоприятный момент легко оккупирована и аннексирована с запада; а за нею быстро созреет для завоевания и Кавказ, раздробленный на 23 маленькие и вечно враждующие между республиками» [3, С. 170]. В этой связи он приводит высказывание современного ему польского политического деятеля: «Мы, поляки, совершенно не желаем отделения Украины от России! Самостоятельная Украина неизбежно и быстро превратится в германскую колонию, и мы будем взяты немцами в клещи – с востока и запада» [3, С. 171].

В другой своей статье «Что сулит миру расчленение России» И. А. Ильин подчёркивает, что Россия является не случайным нагромождением территорий и племён, а исторически выросшим единым организмом, не подлежащим произвольному расчленению. Этот организм есть географическое, хозяйственное, культурное, духовное и языковое единство. Она есть государственное и стратегическое единство, доказавшее миру свою волю и свою способность к самообороне; он есть сущий оплот европейски-азиатского, а потому и вселенского мира и равновесия. Расчленение его явилось бы невиданной ещё в истории политической авантюрой, гибельные



последствия которой человечество понесло бы на долгие времена» [3, С. 171 – 172].

Представляет особый интерес и мнение мыслителя о будущей судьбе России после падения тоталитарного коммунистического режима. Он полагал, что ни демократическая, ни федеративная формы государственности не спасут Россию от дальнейшего распада. В статье «О сильной власти» И. А. Ильин пишет: «В грядущей России необходимо будет найти **верное, жизненно-целесообразное, для русского правосознания подходящее сочетание из учреждения и корпорации**. Участие русского гражданина в строительстве русского государства будет драгоценно, жизненно, необходимо; но оно не должно будет ослаблять силу государственной власти. Это участие не должно колебать и разлагать её единства, авторитета и её силы. Составитель будущей русской конституции должен понять и запомнить, что все установления, правила и обычаи демократического строя, которые усиливают центробежные силы в политике или ослабляют центростремительные тяготения народной жизни, – должны быть специально для России обезврежены и заменены иными, **закрепляющими национальное единение**» [4, С. 284]. И далее: «Государственный строй новой России должен быть по форме унитарным, по духу федеративным. Единство державы и центральной власти не может зависеть от согласия многих отдельных самостоятельных государств (областных или национальных); это развалит Россию» [4, С. 285]. В то же время, полагает И. А. Ильин, «сильная власть отнюдь не должна привести в России к формам централизации и бюрократизма. Русское государство должно быть единым, но дифференцированным. Оно должно иметь сильный центр, децентрализующий всё, что возможно децентрализовать без опасности для единства России» [4, С. 285].

Таковы основные взгляды великого русского мыслителя, патриота России на сущность основных государственных форм власти и проблемы государственного устройства в прошлом, настоящем (советском) и будущем постсоветской России.

¹Статья написана в январе 1950 г.

²Сегодняшние рекомендации о создании из отдельных регионов Украины федерации являются пустым звуком. Ни одного из 5 изложенных философом условий для создания федерации в настоящее время в Украине не существует.

Литература

1. Ильин И. А. Жизненные основы федерации // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи. Под ред. Н. П. Полторацкого. Совместное издание Св.-Троицкого монастыря и Корпорации Телекс Джордавилл, Н.-Й, США, 1991.
2. Ильин И. А. О государственной форме // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
3. Ильин И. А. О расчленителях России // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
4. Ильин И. А. О сильной власти // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
5. Ильин И. А. О тоталитарном режиме // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
6. Ильин И. А. О формальной демократии // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
7. Ильин И. А. Об органическом понимании государства и демократии // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
8. От демократии к тоталитаризму // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
9. Ильин И. А. Партийное строение государства // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
10. Ильин И. А. Предпосылки творческой демократии // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
11. Ильин И. А. Что есть государство – корпорация или учреждение // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.
12. Ильин И. А. Что такое федерация // Проф. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи.

УДК 316.772.4

Ахмерова Лилия Вильевна,

доцент, кандидат социологических наук,

Санкт-Петербургский государственный экономический университет;

e-mail: akhmerova_lv@mail.ru

СОЦИАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ КАК ВЫРАЖЕНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО МЕТОДА

В статье раскрываются сущность социологического подхода в исследовании социального управления, а также социальный механизм конструирования и проектирования социальной реальности.

Ключевые слова: социальное управление, социальная реальность, социальное проектирование, социально-культурная практика.

Akhmerova Liliya Viljevna

SOCIAL MANAGEMENT AS EXPRESSION OF THE SOCIOLOGICAL METHOD

The article deals with the essence of the sociological method in investigation of a social management and a social mechanism of the construction and of the projecting of a social reality.

Keywords: social management, social reality, social projecting, social-culture practice.

Социология управления в структуре социологического знания занимает промежуточное положение между общей и прикладной социологией. Общая социология, как известно, впервые возникла в странах Западной Европы, и прежде всего во Франции и Германии, как наука об обществе, представленная рядом общих теорий. Теории же среднего уровня изначально ориентированы не просто на познание общества в целом, а на практику социального управления. Они возникают в результате практического или прагматического использования социологического знания в совершенствовании различных социальных институтов и изучении различных социальных процессов и социальных общностей. Большинство из этих теорий впервые возникают в США, которые являются родиной социологии организаций, социологии управления, социологии права и целого ряда других отраслей социологического знания. В них отразились как теоретические разработки О. Конта, Г. Спенсера, Э. Дюркгейма, М. Вебера, Г. Зиммеля и ряда других классиков западноевропейской социологии, так и результаты прикладных социологических исследований различных социальных организаций, социальных общностей и социальных процессов. И эти прикладные исследования осуществлялись здесь отнюдь не только исключительно в познавательных целях. Скорее, наоборот, их познавательный результат являлся сопутствующим при достижении прагматических

целей. То есть теории среднего уровня всегда находились и находятся как бы на пересечении общей и прикладной социологии. То же самое можно сказать и о социологии управления. К тому же социология управления выступает в качестве не только одной из социологических теорий среднего уровня, но и одного из важнейших компонентов социального управления в целом.

Социальное управление – научно обоснованная, идеологически и политически ориентированная практика проектирования, конструирования и реформирования существующей социальной реальности в рамках нормативно-правового и социально-культурного поля, ограниченного исторически изменяющимся социальным пространством и временем.

Социальное управление предстает своеобразным выражением практической реализации методологии целого ряда гуманитарных наук: социологии, социальной психологии, культурологии, политологии, социальной демографии, этнографии, социальной антропологии и т.д. Однако одними лишь научными методами социальное управление никогда не ограничивается. Не в меньшей мере оно является выражением требований существующей социально-культурной практики в виде государственной политики и идеологии, исторически сложившихся традиций, ценностей и норм, менталитета народа и других социальных общностей (наций, территориальных, региональных, поселенческих, земских) и других.



Субъектом социального управления наряду с государством выступают народ, церковь, гражданское общество, городские и сельские поселения, которые в различной степени ориентированы не только на методы науки и философии, но и на религиозные и мифологические представления, обыденное сознание.

Определяющее же значение в системе социального управления принадлежит социологии управления и социологической науке в целом. Как одна из теорий «среднего уровня» социология управления исследует социальные механизмы и способы управленческого воздействия на общество, его отдельные сферы (экономическую, социальную, политическую, духовную), социальные группы и организации, на сознание и поведение людей.

В поле зрения социологической науки прежде всего попадают различные искусственно созданные социальные организации или социальные институты, начиная от государства, права, экономики, политики и заканчивая семьей. Сюда же относятся исторически возникшие социальные общности и социальные группы типа национальных, региональных, поселенческих, профессиональных, политических социальных и других. Важнейшей составляющей, изучаемой социологией социальной реальности, являются и социальные процессы, начиная от демографических, преступности, социальной активности и вплоть до трудовой дисциплины. Объектом социологических исследований выступает и различная социальная символика, начиная от человеческой речи, государственной, профессиональной, корпоративной и другой символик.

И в то же время социология во всем этом многообразии социальных институтов, социального взаимодействия и социальных символов вычленяет только ею изучаемую таким образом социальную реальность. Как объект и предмет исследования эта реальность принципиально отличается от объекта и предмета исследования менеджмента. Изучение этой реальности здесь никогда не сводится лишь к проблемам целеполагания и целедостижения какой-то организации, корпорации, производственного или учебного коллектива, деятельность которых ограничивается регулированием их функционирования. В качестве целей менеджмента могут, например, выступать достижение прибыли, повышение успеваемости в учебе и т.д. Исследовательский интерес социального управления не ограничивается только этим, социологию интересует, каким образом эти цели связаны с существующим общественным мнением, менталитетом народа, типом и стилем мышления, в рамках которого они

были сформулированы, значениями и смыслами различных культур. И, наконец, в какой мере характер социального взаимодействия, существующие в изучаемых организациях, корпорациях, производственных или учебных коллективах социальная символика, нравственно-психологический климат и т.д. определяются особенностями образа жизни самого общества, его повседневной и других видов культуры.

Например, общественное мнение в той или иной мере изучают и юристы, и журналисты, и психологи. Однако общественное мнение как социальный феномен изучает только социология. И только социология рассматривает процесс формирования общественного мнения как научную проблему. Организуя конкретно-социологические исследования, анализируя полученные данные и делая из них выводы, социологи редко могут абстрагироваться от того или иного философского мировоззрения. Что представляет собой социальная реальность и откуда она возникает? Как соотносятся в ней материальные и идеальные, естественные и искусственные (культурные) начала? Чем отличается социологическое познание от естественно-научного познания, в частности физического и биологического? Ответы на эти и другие вопросы никогда не являлись однозначными и постоянно уточняются по мере развития теоретической и прикладной социологии.

Исследования в этой области предстают как исторически изменяющаяся форма философской и научной рациональности, создающей проблемное поле разрабатываемых концепций управленческого процесса как особого типа социального взаимодействия, обладающего устойчивыми и регулярными формами. Разработка этих концепций напрямую связана с использованием исследователем соответствующих научных методов или методологией исследования.

История становления и развития социологической науки связана, прежде всего, с определением ее методов. Каждому этапу ее развития соответствует свое представление о методе исследования, благодаря которому она объявляется социальной физикой, или социальной инженерией, наукой конструирования повседневной реальности на основе концептуальных схем или этнических и других ценностей. На каждом этапе развития общества стоящие перед социологом задачи существенно изменяются. Если на первых порах социолог выступал в роли лишь исследователя социальных фактов, то сегодня – в роли своеобразного конструктора социальной реальности. Перед ним сразу же возникает множество вопросов, на которые надлежит дать ис-



черпывающие ответы. Исходя из чего и благодаря чему он должен конструировать социальную реальность? Должен ли он в своих исследованиях опираться на разработку своеобразной стратегии и тактики управления обществом или же на трансформацию и развитие существующей повседневной реальности? Социальный институт – это своеобразный проект, итог рефлексивной деятельности или результат типизации привычных действий людей в условиях повседневной реальности, эволюционного изменения, трансформации и развития общества? Откуда берутся цели и задачи, стоящие перед каждым социальным институтом, и какие из них должны быть приоритетными?

Ответы на эти и другие вопросы являются основой научного поиска во всех областях социологического исследования. Однако особую актуальность они обретают именно в социологии управления. Как ни казалось бы странным, эта актуальность многократно возрастает в связи с усиливающейся практической направленностью социологических исследований в этой области. Американский прагматизм и инструментализм все больше проникают в методологию социологических исследований не только постсоветского пространства, но и Западной Европы. В результате общесоциологическая проблематика все больше сужается до уровня социальной организации, организационной культуры, управленческого общения и конкретных социальных технологий управленческой деятельности. Социологические же перспективы социологического исследования субъектно-объектных отношений в процессе управления по-прежнему определяются с позиции классической рациональности или «социальной физики», исходным пунктом анализа которой становятся социотехнические и другие социальные системы и классический менеджмент. Управление представляется здесь лишь как «наиболее рациональный способ организации производительного труда, своеобразный механизм внешнего воздействия на объект управления. Его можно, как считает большинство исследователей, определить как целенаправленный, планируемый, координируемый и сознательно организуемый процесс, способствующий достижению максимального эффекта при минимальной затрате ресурсов, усилий и времени» [1].

Социология же управления в данном случае предстает как «специфическая отрасль социологического знания, изучающая социальные основы, динамическую систему и процессы управления, их социальные функции и принципы, особенности управленческих решений и управлен-

ческой деятельности, степень их эффективности в условиях, существующих в обществе социальных отношений» [2].

Проблемы цивилизационного развития общества и его культуры в таком случае низводятся до уровня организационной культуры отдельных производственных предприятий и учреждений, методики ее диагностики. При этом совершенно не учитывается то, что сама организационная культура этих учреждений во многом определяется характером социального взаимодействия людей в том обществе, в котором они функционируют. Иными словами, диагностике организационной культуры должны предшествовать диагностика социального пространства и социологический диагноз нашего времени. Ведь в качестве форм социального взаимодействия могут выступать как внешняя детерминация, так и рациональные, ценностно-рациональные, традиционные и аффективные действия отдельных индивидов. Само же это взаимодействие может обретать как форму внешнего принуждения, характерного для военизированного общества, так и формы социальной солидарности, социального партнерства и социального конфликта.

Расхождение во взглядах социологов по этому поводу проявляется не в самой фиксации социальных фактов, а в их теоретической интерпретации или методах их рационального анализа и понимании методов целенаправленного управления данными процессами. Нет до сих пор и единства мнения по поводу природы самого рационального мышления. Одни понимают его как результат отражательной деятельности нашего мозга, другие как оперирование идеальными формами на уровне индивидуального сознания, третьи как своеобразное выражение социальной логики и менталитета социальной общности. Соответственно, в одном случае превалируют методы позитивизма и неопозитивизма, во втором – методы понимающей социологии, в третьем – методы феноменологической социологии.

Актуальность исследования этих методов определяется как теоретической, так и практической их значимостью. Сегодня эта актуальность многократно возрастает в связи с превращением ее в исходный пункт разработки различных практико-ориентированных технологий социального управления. По мере глобализации экономического и социально-культурного развития экспорт этих технологий из Западной Европы и США набирает невиданную до этого силу. «Причем широкое внедрение этих технологий в систему управления, систему образования, систему социальной работы и т.д. рассматрива-



ется как своеобразный переход постсоветских стран на путь цивилизационного инновационного развития. В то же время секреты производства этих технологий, прогноз неизбежных социокультурных, социально-экономических и других изменений в связи с их внедрением далеко не всегда оказываются даже возможными, так как лежащая в их основе методология до сих пор остается для импортеров тайной за семью печатями. Например, как соотносятся между собой рациональные и иррациональные начала познания в определении государственной политики и идеологии, могут ли они рассматриваться как фактор развития науки и культуры? Могут ли быть между социологией и идеологией отношения тождества и различия? Ответы на эти и другие вопросы невозможно дать, основываясь лишь на методах формальной логики и классической гносеологии. Ни политика, ни идеология, ни социология не сводятся лишь к логико-теоретическому анализу, выработке соответствующей концепции или стратегии и тактики управления» [3].

В зависимости от того, какого типа рациональности мы придерживаемся, находится и само представление о социальном управлении, основах целеполагания и свободе выбора цели. С точки зрения *классической рациональности* свобода деятельности человека ограничена познанными объективными закономерностями и, соответственно, социальное управление всецело определяется методикой учета и использования известных уже закономерностей социального развития в управленческой практике. Цель управления здесь всецело определяется соответствующей теоретической концепцией в виде определенной стратегии и тактики управления, в строгом соответствии с которыми вырабатывается то или иное управленческое решение. Уровень информационного обеспечения этого решения в виде совокупности научных и других знаний определяет и уровень эффективности социального управления. С точки зрения *неклассической и постнеклассической рациональности* свобода деятельности человека ограничена ценностями и нормами культуры того общества, в котором он живет. Они определяют смысл и значение его деятельности, в том числе и управленческой, ограничивают свободу выбора целей и средств осуществления этой деятельности. Свобода воли субъекта деятельности в данном случае уже не исчерпывается объективными закономерностями и теоретическим сознанием, а расширяется до уровня анализа существующей социальной практики и общественного сознания, представленного не только наукой, но и

философией, мифологией, религией и обыденным сознанием.

Новейшая, или постнеклассическая социология преодолевает сохраняющееся еще на уровне неклассической рациональности противоречие между общественным сознанием и самосознанием личности, между структурно-функциональным и личностным знанием и ставит во главу угла единство рациональных, структурно-функциональных и практико-ориентированных ценностно-нормативных методов социального управления. Самосознание же немислимо вне ценностно-смыслового отношения к миру, вне осознания себя как части социально-культурного бытия, вне духовно-практического освоения мира и свободы самореализации. Оно прежде всего социально-культурный феномен, имеющий ценностно-нормативную, а не логико-рациональную основу, а потому трансформируется по мере трансформации самой культуры, ее смыслов и значений, а не вслед за изменением социальной структуры общества, его социальных институтов. Субъект-объектные отношения, на которых основана познавательная деятельность, не есть нечто само собой разумеющееся. Чтобы выделить себя из мира, прежде всего надо идентифицировать себя с ним, определить свое место и роль в его развитии, сделав соответствующий духовно-нравственный выбор. Чаще всего этот выбор не только не происходит вслед за изменением объективных условий, но и значительно затруднен в связи с изменением ценностных критериев.

Стремление же господствовать над этими условиями за счет сознательного использования закономерностей природы в собственных прагматических целях обычно оборачивается потерей субъективности личности, превращением ее в элемент социальной системы и потерей ее самосознания. Деперсонализация человека происходит вместе с прогрессом рационалистического мышления, осознания силы власти и денег и потерей чувства внутреннего достоинства. Она во многом закрепляется существующей системой образования, ориентируемой на основы наук, исходя из представления о человеке как существе разумном уже по своей природе или как образе и подобию Бога. Однако самосознание человека как образ и подобие Бога разительно отличается от самосознания человека, определяемого его общественной значимостью и реальными социальными ролями или естественными потребностями и способностями. Оно неразрывно связано с его волей и творческими способностями, с внешним и внутренним принуждением и законодательством.



Эта проблема коренится в чувстве ответственности. Объективному мировоззрению проблема свободы известна только с ее моральной стороны. В этой области каждый осознает, что существует система предписаний, которые он должен выполнять и от которых он в большей или меньшей степени уклоняется в своем действительном велении и поведении. Однако прежде всего необходимо указать на то, что народным массам доступно в этой области было лишь чувство ответственности под действием наших гражданских учреждений, с одной стороны, и религиозных убеждений – с другой, оно сравнимо с чувством страха перед неприятными последствиями, выраженными в гражданском осуждении. Стоило утратить это чувство, и свобода превращалась в безответственность и произвол. Не по этой ли причине борьба с коррупцией и другими должностными преступлениями превращается в неразрешимую проблему, возрастающую как снежный ком по мере ориентации на прагматический интерес и по мере замены элементов общественного самоуправления практикой классического менеджмента?

Истоки существующих экономических, политических и социальных проблем коренятся в самой существующей социально-культурной практике и состоянии самосознания народа, ориентируемого на ту или иную систему социальных ценностей, которые могут формироваться как спонтанно, так и целенаправленно. Менталитет народа, существующее общественное мнение, политические и другие убеждения, нравственно-психологический климат в обществе не есть неизменная, неуправляемая, раз и навсегда данная социальная реальность. Эта социальная реальность подвержена постоянным социальным изменениям, осуществляемым как спонтанно, так и целенаправленно. Однако, к сожалению, существующая государственная идеология, которая призвана регулировать данный процесс, пока не выходит за рамки традиционного рационализма и глобализма. Ценности современной культуры и их трансформация не находятся в эпицентре ее внимания. Отсюда и соответствующая ее эффективность. Эффективность современной государственной идеологии прямо пропорциональна эффективности используемых здесь методов неклассической рациональности.

Неклассическая методология предстает как методология цивилизационного развития и социального управления на основе совершенствования и развития интеллектуальной культуры, своеобразная социальная инженерия и социальное проектирование, на основе которых совершенствуется существующий социальный порядок как

совокупность социальных институтов. Само же социальное развитие представляется как глобальный процесс перехода общества от одной формы организации к другой. Социология на этом этапе развития предстает как «наука об институализации». Социальная наука, согласно данной методологии, вынуждена изучать «состояние социального здоровья» с позиции проблемы преобразования общества, или социальной среды. Эта наука должна управлять практикой, так как она обеспечивает ее «правилами действия во имя будущего» и формулирует законы общества, на основе которых можно отличить «здоровые» формы социальной организации от «патологических». Основа прогресса общества усматривается в профессиональной его организации, своеобразной бюрократической форме рациональности, профессиональной этике и корпорации, других коллективистических институтах, благодаря которым личные интересы гармонично подчиняются коллективным. Без социальной институализации самостоятельных индивидов общество рано или поздно подвергается анархии и аномии.

Общество есть система отношений между автономными институтами, и эту систему нельзя анализировать с точки зрения индивида: мерой анализа являются среда, социальные причины и факты. Что же касается поведения индивида, то оно может контролироваться только властью, которую каждый «уважает» и которой люди добровольно подчиняются. Только общество имеет такую власть, чтобы установить права и определить границы, за которые желания выходить не должны. Само же общество в данном случае уже предстает не как естественно развивающийся организм, а как порождение соответствующей культуры, некое искусственное образование, определяющая роль в развитии которого принадлежит творчеству личности, ее социальному действию, а не естественным закономерностям.

Методы естественных наук неприемлемы для изучения общества и культуры. Культурологические науки исследуют реальность скорее с точки зрения ценности, чем законов. Методология культурологических наук – индивидуализированная и соотнесена с ценностями. Само же общество, согласно этой методологии, есть результат деятельности людей, руководящихся соответствующей системой ценностей. Формирование общества начинается с идеи, которая как бы оформляет нашу жизнь. Конституирующим же признаком социального является субъективный смысл, подлежащий и доступный пониманию. И уже в силу этого теория и практика социального управления должны исходить из двух рядов факторов: естественных и культурных, объективных



и субъективных. Для изучения любого культурного продукта можно использовать и естественные методы, но они неприемлемы для постижения культурных смыслов.

Неклассическая методология фактически абсолютизирует роль теории и рационального познания и не берет в расчет социокультурные методы. Синтез этих методов как различных сторон анализа роли самой культуры становится возможным лишь на этапе постнеклассической рациональности.

В отличие от теоретических методов *социокультурные методы* предстают как практико-ориентированные. Они нацелены не на абстрактные идеальные схемы, а на реальную действительность, сформировавшуюся в результате эволюционного развития общества и человека. К числу таких методов относятся, например, метод «понимающей социологии», сравнительный метод, герменевтический метод, метод социально-правового проектирования, личностно-ориентированный подход и т.д. При этом сама практика рассматривается здесь как социально-нормативный образ жизни людей, их чувства, настроения, установки, мировоззрение, сформированные или стихийно возникшие в результате воздействия на личность существующей социокультурной среды. Социальная норма и ценностное отношение при использовании данного метода выступают как основные характеристики практической жизнедеятельности людей. Образ должного, нормального и необходимого в юридической практике связывается в данном случае с широким социальным контекстом социального бытия. Сама же правовая практика рассматривается здесь не через призму теории государства и права, а через смысловую направленность и знаковое выражение социально-нормативного образа жизни людей, духовную составляющую знания. Существующая правовая ситуация анализируется через призму исторически сложившегося образа мышления и поведения населения, вхождение в образ, учет особенностей религиозного, общинного, семейного и других форм практико-ориентированного воспитания.

На этапе *постнеклассического* своего развития социология включает в предмет своего исследования духовную жизнь общества, осмысливая роль и значение в социальном развитии мифологии, религии, обыденного сознания и других форм общественного сознания. Практика осознается ею не только как философская категория, но и как духовный опыт народа, нации, территориальной, поселенческой и других социальных общностей.

Социология практически изучает явления человеческого взаимодействия с точки зрения должного. Социальная норма и ценностное отношение при использовании данного метода выступают как основные характеристики практической жизнедеятельности людей. Практическая социология основывается на двух типах культуры: чувственной, или сенситивной и умозрительной, или рассудочной. Социальная система, как считал П. Сорокин, развивается по имманентным ей законам, а люди и общественные отношения, как зависимые переменные истории, являются носителями и проводниками системных ценностей, или «нормо-законов». Каждая суперсистема ценностей – это специальный вид исторической целостности, интегрированный в некий духовный идеологический стиль. В каждый исторический момент, по мнению Питирима Сорокина, господствует одна из суперсистем. Без участия этих суперсистем социальное управление в форме социального проектирования и конструирования социальной реальности невысказуемо. Социальное управление всегда выступает как выражение единства научных и идеологических принципов.

Цель социальных изменений выражает прежде всего основные социальные ценности общества, зафиксированные в государственных и общественных ценностно-нормативных требованиях, проявляемых в социальном управлении. Национальные и народные приоритеты всегда выступают ценностно-нормативной основой даже тех концепций социального управления, которые претендуют на полную объективность и научную истинность. В единстве научных и идеологических принципов выражаются как суть философско-методологических подходов к социальному управлению, от которых социологическая наука избавиться не в состоянии, так и сама управленческая практика. Значение и смысл эта практика обретает лишь благодаря социальным ценностям той или иной идеологической системы. Социальный институт управления и механизм социальных изменений не исчерпываются лишь социальной стратификацией, выраженной в существующих структурно-функциональных взаимосвязях. Основанная на этих взаимосвязях модель общества по меньшей мере не учитывает источники энергии или причины преобразования социальной системы. Эти источники усматривались лишь в сфере трудовой или экономической деятельности и создаваемом ими социальном неравенстве различных социальных групп, осуществляющих различные социальные функции. Существующая организация и самоорганизация социальной жизни всеце-



ло связывались с характером общественного разделения труда. При этом совершенно не учитывалось то, что *трудовая деятельность всегда предстает как разновидность духовной деятельности.*

Материалистический метод, как в свое время заметил известный представитель русской христианской философии и социологии С. Булгаков, – это метод, основывающийся лишь на технологии, полагающейся лишь на саморазвивающуюся мысль или логику. Всякие начала свободы и творчества, которые предполагают не только объективный, но и субъективный метод анализа, им игнорируются. Культурная форма, в которую облекается жизнь, здесь подменяет само содержание этой жизни. Содержанием же этой жизни является сам труд как социальная ценность, через которую приобретаются блага, поддерживающие жизнь. Способность к труду есть одно из свойств живого существа, действия которого ограничены рамками культуры. В ходе трудовой деятельности происходят возрастание одних способностей и ослабление других как форма адаптации и приспособления к существующим условиям жизнедеятельности. Философия хозяйствования, считал он, не может основываться лишь на одной логике развития капитала или рыночных отношений. Она предполагает и соответствующую социальную логику или логику мышления социальной общности, логику существования или бытия, определяемую теми или иными ценностями. Эти ценности не есть результат теоретического анализа, внедряемого в социальную практику извне путем целенаправленного воздействия на условия жизни людей, их ценностные ориентации и деятельность, поведение благодаря деятельности органов управления, целенаправленному управленческому воздействию на управляемый аппарат, управленческих решений, анализ и контроль функционирования управляемой подсистемы. Они формируются и развиваются внутри самого общества и предстают в виде значений и смыслов социальной деятельности, в виде социальной идеологии.

Эта идеология и становится основой социального единства и социальной солидарности. Она же выступает и в качестве основного источника социального конфликта. Если профессия вынуждает работников лишь к пристальному вниманию к объекту, который не может предложить их разуму разнообразных занятий, то они привыкают не утруждать себя поиском мотивов своего вдохновения. Всякие идеологические перспективы здесь заменяются размером заработной платы и возможностями отдыха, а сам работник превращается в простой инструмент управления, рассматриваемый вне всякой связи с тем социальным пространством и временем, порождением которых он является.

Социальное управление в отличие от классического менеджмента не сводится лишь к целенаправленному управленческому воздействию, основанному лишь на логике анализа проблемной ситуации. Определение его цели и средств ее достижения осуществляется здесь лишь через диагноз особенностей социального пространства и времени. Именно он отражает природу самой реальности и, как отмечал Карл Манхейм, позволяет разработать адекватную ей стратегию и тактику социального управления и на этой основе изменять существующую социальную реальность.

Литература

1. Гостенина В. И. Социология управления: учебное пособие. Стандарт третьего поколения. – СПб: Питер, 2013. – С. 90.
2. Гостенина В. И. Социология управления: учебное пособие. Стандарт третьего поколения. – СПб: Питер, 2013. – С. 93 – 94.
3. Левко А. И. Методология науки: Социально-культурный анализ: монография // А. И. Левко. – Минск: Беспринт, 2012. – С. 4.

РЕЦЕНЗИИ. ОБЗОРЫ. ИНФОРМАЦИЯ

УДК 1(=161.1) (091); 130.2

Трофимова Елена Александровна,
кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Санкт-Петербургский государственный экономический университет;
e-mail: trele@mail.ru

ИСКУССТВО И МЫСЛЬ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Рецензия на книги:

1. Философия и искусство Серебряного века в судьбе России: монография / под ред. М. И. Панфиловой, Е. А. Трофимовой. – СПб: СПбГИЭУ, 2012;
2. Иван Ефремов и русский космизм: сб. научн. ст. / редкол.: Е. А. Трофимова (отв. ред.) [и др.]. – СПб: СПбГИЭУ, 2012;
3. Русский космизм: философско-антропологический проект: сб. научн. ст. / редкол.: Т. Б. Любимова (отв. ред.), Е. А. Трофимова (отв. ред.) и др. – СПб: СПбГИЭУ, 2012;
4. Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века: сб. науч. тр. / редкол.: М. И. Панфилова (науч. ред.), Е. А. Трофимова (научн. ред.) [и др.]. – СПб: СПбГЭУ, 2013. – 516 с.

Серия книг посвящена философии и искусству Серебряного века. В сборниках научных трудов исследуются ценностные основания философии, формы связи рациональной культуры и духовного опыта, творческие усилия по построению «нового синтеза».

Ключевые слова: Серебряный век, ценность, космизм, духовный опыт, искусство.

Trofimova Elena Aleksandrovna

ART AND THOUGHT OF THE SILVER AGE: FACETS OF INTERACTION

Reviewing the books:

1. Philosophy and the art of the Silver age in Russia: monograph / edited by M. I. Panfilova, E. A. Trofimova. – Saint Petersburg, 2012.
2. Ivan Yefremov and Russian cosmism: collection of scientific. art. / editorial board.: E. A. Trofimova (resp. amended) [and others]. – Saint Petersburg, 2012.
3. Russian cosmism: philosophical and anthropological project: collection of scientific. Art. / editorial board.: T. B. Lubimova (Ed.-in-chief), E. A. Trofimova (Ed.-in-chief) and other. – Saint Petersburg, 2012.
4. Genealogy of values in Russian philosophy of the Silver age: collected scientific articles / editorial .board.: M. I. Panfilova. (editor), E. A. Trofimova (editor) [and others]. – Saint Petersburg, 2013.

A series of books on philosophy and art of the Silver age. In the collections of scientific papers examines the value base of philosophy, communication rational culture and spiritual experience, creative efforts to build a «new synthesis».

Keywords: the Silver age, value, cosmism, spiritual experience, art.

Прошедшие два года ознаменовались для кафедры философии СПбГЭУ (бывший ИН-ЖЭКОН) завершением большого издательского проекта. Проект стал возможен благодаря сотворчеству ряда общественных, образовательных и научных организаций (Философско-культурологический центр «Сагос», Санкт-Петербургское философское общество и др.).

Столетняя дистанция, отделяющая нас от эпохи, подарившей миру шедевры живописи, архитектуры, поэзии, прозы, заставила по-новому оценить философию и искусство той поры в их синхронном взаимодействии. Участникам проекта близко понимание Серебряного века как «эпохи с размытыми краями». Расценивая философию и искусство Серебряного века как национальное

достояние России, исследователи обнаружили созвучие его настроений идеям современности.

Авторам коллективной монографии и трёх сборников научных трудов удалось осветить разнообразные грани культуры Серебряного века, через исследование творчества ее представителей выявить доминирующие ценности эпохи, лейтмотивы философских и художественных поисков.

Столетие спустя Серебряный век представляется как время невероятной интенсивности интеллектуальной и художественной жизни. Определяя культуру Серебряного века одновременно как ренессанс, декаданс, предвосхищение, авторы проекта воздержались от однозначной оценки эпохи.



Часть наследия Серебряного века оказалась за рубежом. Корпус идей и артефактов русского зарубежья частично вернулся в Россию в 1990-х гг. в качестве музейного достояния, другая часть наследия была существенно пересмотрена и получила вторую жизнь в советской России. Например, русский космизм своеобразно трансформировался в космизм советский, а многие жанры художественного наследия Серебряного века получили творческое развитие у советских художников. Космизм рассмотрен большинством авторов сборника как целостный феномен эпохи модерна, как новый тип рациональности и особого видения мира, что нашло отражение в искусстве и художественной культуре Серебряного века. Космизм представляет собой грандиозную программу преобразования человека на пути освоения Вселенной. Космисты сумели соединить заботу о планете Земля с глубочайшими запросами высшей ценности – конкретного человека.

Работа вносит существенный вклад в изучение русского космизма как феномена культуры Серебряного века, выявляет его общечеловеческое значение как горизонта планетарной надежды.

Творчество известного писателя-фантаста Ивана Ефремова рассмотрено в контексте основных концептов и идей русского космизма как пространство свободы в советский период истории нашей страны.

Издательский проект показал, что наступил подходящий момент для творческой переоценки и осмысления философского и художественного достояния Серебряного века.

Воссоздание, переживание атмосферы ушедшей культурной эпохи позволили участникам проекта глубже понять и осмыслить трагедию России в XX столетии. Блестящий, чувственно-интеллектуальный эстетизм Серебряного века был уничтожен в горниле Первой мировой войны, русской революции и гражданского кровопролития.

Литература

1. Философия и искусство Серебряного века в судьбе России: монография / под ред. М. И. Панфиловой, Е. А. Трофимовой. – СПб: СПбГИЭУ, 2012.
2. Иван Ефремов и русский космизм: сб. науч. ст. / редкол.: Е. А. Трофимова (отв. ред.) [и др.]. – СПб: СПбГИЭУ, 2012.
3. Русский космизм: философско-антропологический проект: сб. науч. ст. / редкол.: Т. Б. Любимова (отв. ред.), Е. А. Трофимова (отв. ред.) и др. – СПб: СПбГИЭУ, 2012.
4. Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века: сб. науч. тр. / редкол.: М. И. Панфилова (науч. ред.), Е. А. Трофимова (науч. ред.) [и др.]. – СПб: СПбГИЭУ, 2013. – 516 с.