

## ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

УДК 621.384.64

### О СООТНОШЕНИИ КАТЕГОРИЙ «СОЦИАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ» И «СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА»

© Владимир Фадеевич ГОРОХОВ

Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»,  
г. Москва, Российская Федерация, кандидат философских наук,  
доцент, e-mail: vladimir1210@list.ru

© Надежда Николаевна ВАСНЕВА

Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»,  
г. Москва, Российская Федерация, кандидат философских наук,  
доцент, e-mail: vasneva28@mail.ru

Рассмотрена проблема, являющаяся дискуссионной в социологической литературе. Для современной социологии немаловажное значение имеет вопрос о соотношении таких фундаментальных категорий, как «социальная общность» и «социальная группа». Намечены три подхода к решению этого вопроса. Первые исследователи рассматривают «социальную общность» как родовое понятие, вторые, наоборот, такой статус предписывают «социальной группе». Третья точка зрения состоит в том, что названные категории трактуются как взаимозаменяемые, являясь по существу синонимами. Авторы поставили цель обстоятельно исследовать данные подходы. Проанализированы взгляды известных зарубежных и российских социологов: Ф. Тенниса, Я. Щепаньского, Р. Мертона, К. Манхейма, Т.М. Миллза, П.А. Сорокина, В.А. Ядова и многих других. Изложено и обосновано собственное видение затронутых проблем. Его суть состоит в том, чтобы разграничить категории «социальная общность» и «социальная группа». В качестве критериев разграничения используются интенсивность социальных взаимодействий, прочность социальных связей, степень непосредственного влияния на личность, управляемость, самоопределение личности и др. Делается вывод о том, что названные выше категории являются самостоятельными, относительно независимыми друг от друга. Они отражают реальные структурные элементы общества как социальной системы. Даны собственные определения социальной общности и социальной группы.

*Ключевые слова:* социальная общность, социальная группа, взаимодействие, солидарность.

Становление и развитие социологической науки свидетельствует о том, что ее понятийно-категориальный аппарат формировался сложно, противоречиво и не всегда соответствовал требованиям научной строгости. Довольно часто «включались» в исследовательский процесс и активно использовались такие принципы, как антиномичность, многозначность и плюралистичность, которые являлись логическим отражением противоречий социальной действительности. Между тем каждому исследователю известно, что в научном творчестве должна иметь место методологическая понятийно-категориальная упорядоченность. Как утверждает известный российский социолог Ж.Т. Тощенко: «Проблема понятийного аппарата – это про-

блема логичности, точности, последовательности и непротиворечивости знания, образующего цельность и завершенность конструкции любой науки» [1, с. 1]. С подобным утверждением трудно не согласиться, хотя цельность и завершенность науки, особенно социологии, явление весьма условное и относительное, а ее теоретическая и методологическая база, как показывает практика, находится в постоянной динамике. Глубокие процессы социальных изменений в жизни современного социума побуждают исследователей постоянно сверять имеющиеся теоретические наработки с реалиями жизни, уточнять, а порой и пересматривать их. Попытаемся исследовать этот вопрос, опираясь на анализ одной из ключевых социологиче-

ских проблем, а именно, проблему соотношения социальных общностей и социальных групп. Данная проблема имеет для социологической науки принципиальное значение. Не случайно, польский исследователь Я. Щепаньский особо подчеркивал, что «предмет социологических исследований составляют явления и процессы возникновения различных форм совместной жизни людей, структуры разных форм человеческих общностей, происходящие в них явления и процессы, возникающие из взаимодействия людей, силы, объединяющие и разрушающие эти общности, изменения и преобразования, происходящие в них» [2, с. 8-9].

Как известно, социологи для описания различных форм и аспектов совместной жизни людей используют определенные понятия, где принято различать родовые и не родовые понятия, что, несомненно, важно для научной упорядоченности социологического материала. Вместе с тем требуется уточнение места и функций каждого из понятий, выяснения того, какие из них действительно являются родовыми, а какие – производными, и правомерно ли вообще подобное деление? Исследуя различные подходы, можно заметить, что к родовым понятиям относят либо «социальную общность», либо «социальную группу», либо рассматривают их в качестве равнозначных. Иначе говоря, сформировались как минимум три подхода в процессе исследования категорий «социальная общность» и «социальная группа». Думается, что речь идет не о фундаментальных или концептуальных предпочтениях тех или иных авторов. Тем не менее, следует признать, что имеется повод для научной дискуссии. Попробуем проанализировать сложившуюся ситуацию. При этом заметим, что позиции исследователей не всегда просматриваются четко и однозначно. Но наше прочтение (трактовка) источников таково, как оно изложено далее.

Среди авторов, широко использующих категорию «социальная общность» в качестве родовой (первичной), есть представители как зарубежной (Ф. Теннис, Я. Щепаньский, П. Блау), так и отечественной социологии (В.А. Ядов, Г.Е. Зборовский, А.Г. Эфендиев и др.).

Категория «общность» впервые актуализирована немецким социологом Ф. Тенни-

сом. Методологическая конструкция Ф. Тенниса объясняет родовую сущность понятия «общность» по отношению к другим формам совместной жизнедеятельности людей. Он определяет общность «как реальную и органическую жизнь», где «со своими близкими мы пребываем с рождения, будучи связаны ею во всех бедах и радостях» [3, с. 9-10]. Общность есть устойчивая и подлинная совместная жизнь. Она должна пониматься как живой организм. К общностям он относит семью («общность домашних»), религиозные группы («религиозная общность»), этнические группы («общности языка, нравов, веры»). Общности Ф. Теннис противопоставляет те формы совместной жизни, которые относятся им к «механическому», «идеальному», «публичному миру» и обозначаются как «общество деловых людей, попутчиков, ученых», «торговые общества», т. е. формы, которые требуют, с его точки зрения, рациональных, а не просто волевых усилий [3, с. 9-11].

Я. Щепаньский утверждает, что «социальная общность» является термином с широким объемом, «охватывающим все объединения людей, в которых создана и сохраняется, хотя бы в течение очень короткого периода, определенная социальная связь... Этим термином мы будем обозначать все устойчивые формы совместной жизни. Это будет, следовательно, наш наиболее общий термин» [2, с. 117]. Я. Щепаньский одним из первых стал рассматривать социальную группу как производную от социальной общности. Он считает, что среди общностей следует выделить, прежде всего, *социальные группы* как термин, который употребляют весьма произвольно и который применяют к самым различным формам совместной жизни людей. Польский социолог предложил называть группой определенное число лиц (не меньше трех), «связанных системой отношений, регулируемых институтами, обладающих определенными общими ценностями и отделенных от других общностей определенным принципом обособления» [3, с. 117-118]. Данная трактовка социальной группы отличает ее, к тому же, от *социальных кругов*, которые оказывают на своих членов меньшее влияние и не контролируют их поведение столь эффективно, как группа. Думается, что именно Я. Щепаньский основал некую тра-

дицию иерархического структурного исследования, где наряду с родовым понятием «социальная общность» используются такие производные, как социальная группа и социальные круги.

В популярном на Западе Большом толковом социологическом словаре (COLLINS), утверждается, что термин «общность» имеет очень широкий спектр употребления и в связи с этим обстоятельством относится к наиболее трудным и спорным терминам, что, однако, не мешает ему быть весьма востребованным [4, с. 511].

Обратимся теперь к мнению отечественных социологов по данной проблеме. Достаточно аргументированной в этом вопросе представляется позиция В.А. Ядова. Он убежден в том, что понятие социальной общности является «...ключевым в определении предмета социологии, потому что содержит решающее качество самодвижения, развития социального целого» [5, с. 13]. Российский социолог акцентирует внимание на том, что «Выделение понятия «социальная общность» в качестве основной категории и, соответственно, указание на сердцевину предметной области социологии как особой науки об обществе позволяет успешно соединить макро- и микросоциологические подходы в развитии науки...» [5, с. 13]. Под социальной общностью им понимается «такая взаимосвязь человеческих индивидов, которая обусловлена общностью их интересов благодаря сходству условий бытия и деятельности людей, составляющих данную общность, их материальной, производственной и иной деятельности, близости их взглядов, верований, их субъективных представлений о целях и средствах деятельности» [5, с. 12].

Позиция А.Г. Эфендиева сводится к признанию социальных общностей наряду с социальными институтами родовыми социологическими понятиями. «Общность, как целостность (как единое целое), – пишет он, – представляет собой не какое-либо новое, особое телесное образование, а определенным образом организованный комплекс социальных действий и взаимодействий отдельных людей, реализующих солидарные ожидания, ориентации, т. е. ожидания того, что совместно им удастся эффективнее решать те или иные задачи» [6, с. 276-277]. При этом «семья, толпа, коллектив, нация, класс и

многие другие общности – это основные вместилища, посредством которых человек включается в решение личных проблем» [6, с. 272]. Трактую категорию «общность» как объемное «многомерное явление», А.Г. Эфендиев предлагает и соответствующую классификацию типов социальных общностей куда он включает такие разновидности, как: 1) мнимые общности (множества) – массы, агрегации и категории; 2) контактные общности – аудитория, круги и толпа; 3) групповые общности – социально-демографические группы, статусные группы и целевые группы (организации).

Г.Е. Зборовский в качестве ключевого понятия в анализе социальной действительности предлагает более активно использовать понятие «социальная общность» как реальное, связующее звено между личностью и обществом [7, с. 4]. Свою позицию автор объясняет тем, что «...человек живет не в обществе, а в социальных общностях», которые «охватывают его повседневную и иную жизнедеятельность в ее многообразных проявлениях: семья, трудовой и учебный коллектив, группа родственников и компания друзей, объединения по интересам, спортивные команды, сообщества территориального, этнического, религиозного характера и т. д.» [7, с. 4]. Социолог убежден, что изучение и знание социальной общности как своеобразного соединительного механизма позволяет «конкретизировать общество... выявить возможности собственной интеграции в целый ряд процессов через деятельность различных социальных общностей и участие в ней» [7, с. 4].

Обобщая вышеизложенные версии трактовки категории «социальная общность», следует сказать, что определяющим мотивом данного подхода является уяснение сущности эмпирической природы социальной общности, на основе которой происходит объективная солидаризация индивидов, где не требуются их особые субъективные усилия по той причине, что определяющим является внешний фактор (территориальные общности, этнические общности и т. д.). Отсюда и возникает понимание того, что природа групповой сплоченности иная. Поэтому справедливым утверждением в этой логике является то, что не всякая общность является социальной группой. В связи с этим необхо-

димо уяснение сущности группового взаимодействия.

Для представителей другого т. н. «группового подхода», где ключевым понятием является «социальная группа», научная аргументация строится на признании того факта, что групповое взаимодействие людей отражает социальную природу индивидов, которой свойственны субъективно-волевые начала. Такого рода ориентации придерживаются как некоторые представители зарубежной социологии (Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, Л. Гумплович, П.А. Сорокин, К. Манхейм, Р. Мертон, Ч. Кули, Н. Смелзер, Р. Коллинз, Дж.Л. Морено, Ч.Р. Миллз), так и отечественные социологи (С.С. Фролов, В.И. Добренков, Ю.Г. Волков, А.И. Кравченко и др.). Истоки этого направления уходят своими корнями к Э. Дюркгейму, Л. Гумпловичу и Г. Зиммелю. Э. Дюркгейм утверждает, что «группа думает, чувствует, действует совершенно иначе, чем это сделали бы ее члены, если бы они были разъединены» [8, с. 494]. Л. Гумплович видит социальный мир только таким, который «всегда и повсюду движется только группами, группами приступает к деятельности, группами борется и стремится вперед» [9, с. 36]. Группа является доминирующей категорией и в социологии К. Манхейма. Понятие группы у немецкого социолога весьма широкое. Оно применимо по отношению к рабочему классу, интеллигенции, женским объединениям, национальной молодежи, господствующим группам, первичным группам и т. д. Группы, согласно мнению К. Манхейма, «обладают «отраженным я» [10, с. 95], а также высоким уровнем самооценки. Они являются носителями социального сознания, группового сознания. «Оно, – пишет К. Манхейм, – начинается с попыток группы определить свою позицию в новой ситуации» [10, с. 98-99]. Каждая из групп стремится определить свое место в обществе, во всяком случае, обратить внимание на себя. Одни группы желают посмотреть на себя глазами других групп. Получив определение от них, они начинают пересматривать свое отношение к этим другим группам. «Социальное сознание не всегда совпадает с восхождением групп к вершинам власти, с занятием ими доминирующего положения в обществе...» [10, с. 100]. Группа в

значительной степени детерминирует жизнедеятельность индивида.

Поистине фундаментальная роль категории «социальная группа» отводится в социологии Питирима Сорокина. Не вдаваясь в тонкости сорокинских подходов к интересующей нас проблеме, всего лишь отметим, что, согласно его воззрениям, общественная человеческая среда – это среда групповая. «Всякая совокупность совместно живущих людей, которые влияют друг на друга или взаимодействуют друг с другом, называется социальной группой или обществом» [11, с. 12]. Группа как совокупность взаимодействующих людей резко выделяется в качестве особого целого от остальной массы. Всякую группу взаимодействующих друг с другом индивидов П.А. Сорокин называет коллективом или коллективным единством. Он обстоятельно рассматривает условия возникновения, сохранения, изменения и распада социальных групп. В зависимости от количества взаимодействующих индивидов и участия в деятельности групп социолог выделяет различные их категории (закрытые, относительно открытые, промежуточные, простые, сложные и др.). В качестве наиболее важных простых социальных групп он рассматривает семейные, государственные, расовые, языковые, профессиональные, имущественные, религиозные, объемно-правовые, привилегированно-обделенные, партийные, группу великих людей и др. [12, с. 99]. Из их сочетания образуются сложные группы. Таким образом, у П.А. Сорокина категория «социальная группа» носит предельно широкий, родовой характер.

В общую линию процесса уточнения понятия «социальная группа» существенный вклад внес Ч. Кули, которого признают одним из основоположников теории малых групп и автором понятия «первичная группа», которая «характеризуется тесными, непосредственными связями (associations) и сотрудничеством» [13, с. 328]. Эта концепция интересна тем, что первичные группы охватывают действительно всю многообразную палитру тесных межличностных социальных связей (семья, детские игровые группы, соседские и общинные группы). Л. Козер, высоко оценивая теорию первичных групп Ч. Кули, в связи с этим замечает, что «первичная группа построена на широкой и

всепроницающей солидарности ее членов, а не на обмене конкретными услугами или выгодами» [14, с. 203]. Идеи Ч. Кули о роли малых групп имели фундаментальное научное значение и явно обострили интерес социологов к этой проблеме. Значительное место учение о социальных группах, особенно малых, занимает в социологии Т.М. Миллза. Он пишет, что «между отдельным индивиду и организацией находятся самостоятельные образования, группы, состоящие из двух или более индивидов, входящих друг с другом в целевые контакты, и придающие этим контактам особое значение» [15, с. 82]. Роль социальных групп, по мнению американского ученого, исключительно велика, ибо они влияют на образ жизни и быт людей. Они являются источниками уважения, любви и безопасности, а также причиной напряжений, перекрестных давлений, конфликтов и фрустрации. «Малые группы – это особый случай систем более общего типа: социальных систем. Но они не просто микросистемы. В значительной степени они суть микрокосмы больших обществ. В них представлены в миниатюре многие социетальные черты: разделение труда, система этических символов, правление, способы обмена, иерархия престижа, идеологии, мифы и религиозные традиции» [15, с. 83-84]. Каждый человек является членом пяти-шести групп, следовательно, количество социальных групп на нашей планете достигает нескольких миллиардов. Из вышесказанного следует, что социальную группу Т.М. Миллз рассматривает как малую группу индивидов. Изучение этих групп является важным источником эффективных путей умозаключений о социальных системах вообще. Перед социологической наукой стоит задача создать новые теории для применения их к анализу феномена группы [15, с. 92].

Существенное внимание теории социальных групп уделял Р. Мертон. Он довольно критично относился к многообразию трактовок группы. Американский социолог считал, что «термин «группа» часто употреблялся слишком расширительно, ...обозначая большое количество людей, между которыми нет никакого социального взаимодействия, хотя они и разделяют общие для них социальные нормы» [16, с. 451]. Он называл неприемлемыми такие словосочетания, как «нацио-

нальная группа» и т.п. С точки зрения Р. Мертона группу характеризуют три критерия – «наличие длительных, установленных на основе моральных принципов форм взаимодействия; самоопределение себя в качестве члена группы и такое же определение, но данное другими...» [16, с. 434]. Если эти критерии присутствуют в полной мере, то можно вести речь о группе и о членстве в ней тех или иных индивидов. «В своей совокупности объективный критерий взаимодействия и субъективный критерий социальных определений позволяют относительно точно отделить членов группы от тех, кто таковыми не является» [16, с. 434]. Подобного рода уточнения мы считаем исключительно важными для понимания феномена группы.

Что касается позиции отечественных социологов, которых можно отнести к данному направлению, то С.С. Фролов попытался выразить ее следующим образом: «Несмотря на то, что понятие группы является одним из самых важных в социологии, у ученых нет полного согласия относительно его определения» [17, с. 192]. Действительно, сложились разные подходы, как с точки зрения сущности самой дефиниции, так и с точки зрения классификации групп. В большинстве случаев при определении понятия «социальная группа» исследователями выделяются те или иные основания. Так, *по основанию социального статуса* группу определяют как «совокупность людей, занимающих одну и ту же социальную позицию (ячейку общества) или выполняющих одну и ту же роль...» [18, с. 65]; *по основанию разделяемых ожиданий* социальная группа определяется как «совокупность индивидов, взаимодействующих определенным образом на основе разделяемых ожиданий каждого члена группы в отношении других» [17, с. 193]; *по основанию социального взаимодействия* группой называют «двух или более индивидов, которые имеют общие взгляды и связаны друг с другом в относительно устойчивых моделях социального взаимодействия» [19, с. 155].

Весьма близкой к позиции П.А. Сорокина является точка зрения А.И. Кравченко. Он утверждает, что группа – фундамент человеческого общества, поскольку само оно одна из групп, но только самая большая. Общество является совокупностью самых разных групп: больших и малых, реальных и номи-

нальных, первичных и вторичных. «Под социальной группой, – согласно мнению А.И. Кравченко, – принято понимать любую совокупность людей, выделенных по специально значимым критериям» [20, с. 181].

Наконец, остановимся и на подходе, где социальная группа и общность рассматриваются как взаимозаменяемые категории, т. е. как синонимы. Такой подход можно встретить, к примеру, у С.С. Фролова, Э.В. Тадевосяна, В.Л. Иноземцева, А.А. и К.А. Радугиных. Утверждение С.С. Фролова сводится к тому, что «существует несколько видов социальных общностей, к которым в быденном смысле применяется понятие «группа», но в научном понимании они представляют собой нечто другое» [17, с. 192]. Э.В. Тадевосян признает то обстоятельство, что в социологии различают понятия «социальная группа» и «социальная общность», хотя это различие, по его мнению, достаточно условно. «Одни социологи, – пишет он, – при определении соотношения понятий «социальная группа» и «социальная общность» берут за основу первое, рассматривая социальную общность как большую, массовую социальную группу; другие – второе, определяя социальную группу как малую социальную общность» [21, с. 151]. Э.В. Тадевосян также считает, что достаточно аргументов в пользу того, что не всякое объединение индивидов в группе создает *социальную группу*. В повседневной жизни мы часто сталкиваемся с такими объединениями людей (толпа, аудитория слушателей, социальные круги и др.), для которых характерны неустойчивость, кратковременность, узость взаимосвязей и взаимодействий между субъектами. В.Л. Иноземцев, исследуя проблему зарождения нового «класса интеллектуалов», понятие которого широко используется в западной социологии, считает, что «трудно найти четкое определение этой социальной группы» [22, с. 69]. Далее он утверждает: «Отчасти это объясняется тем, что становление данной общности еще далеко от завершения; однако уже сегодня можно, на наш взгляд, указать на некоторые характерные особенности представителей этой социальной группы и попытаться очертить ее границы» [22, с. 69]. Отождествляют категории «социальная общность» и «социальная группа» А.А. и К.А. Радугины. Достаточно про-

иллюстрировать это на примере определения малой группы. «Малая социальная группа, – пишут они, – это малочисленная по составу социальная общность, члены которой объединены общей деятельностью, интересами, целями и находятся в непосредственном устойчивом общении друг с другом» [23, с. 98]. Общностями также, согласно их мнению, являются этнические, профессиональные, религиозные и другие большие группы людей.

Таким образом, обнаруживается как минимум три весьма распространенных подхода в вопросе о соотношении социальных общностей и социальных групп. Безусловно, ситуация в социологической науке по данной проблеме сложилась неоднозначная и противоречивая. На наш взгляд возможны два пути снятия имеющихся разночтений и противоречий. Первый путь – конвенциональный. Он состоит в том, чтобы признать равнозначными и взаимозаменяемыми эти понятия, считать их синонимами. В этом случае будет просматриваться следующая картина. Все многообразие существующих социальных формирований можно свести к двум типам: большим общностям (группам) и малым общностям (группам). К большим можно отнести этнические, демографические, территориальные, классовые, религиозные и т. п. К малым – формальные и неформальные, первичные и вторичные, референтные и проблемные и т. д. В рамках одного и другого типов можно выделить виды и разновидности общностей (групп) [24, с. 6-8].

Возможен и второй путь, который нам представляется более продуктивным, во всяком случае, более содержательным, хотя и не лишенным интеллектуальных барьеров. Его суть сводится к следующему. Категории «социальная общность» и «социальная группа» разграничиваются. Для их разграничения можно использовать критерии самоопределения личности, интенсивности социальных взаимодействий, этимологические, ценностные, поведенческие, количественные и динамические составляющие. Вполне применимы критерии управляемости, прочности социальных связей, степени непосредственного влияния на личность, формализации норм жизнедеятельности и т. п.

Термин «общность», судя по всему, происходит от понятий «общество», «общий». То есть социальная общность – это фунда-

ментальная составляющая общества, существующая объективно. Социальная общность есть форма совместного бытия людей. Сделаем акцент на слове бытие. Оно включает в себя всех или очень многих индивидов (массу людей), принадлежащих к конкретному обществу и рассредоточенных по его территории. Общность является носителем общего духа, общей культуры, субкультуры или отдельных элементов культуры, чаще всего традиционной культуры. Представители общности обладают общими или схожими чертами: возрастными, расовыми, профессиональными, образовательными и даже психологическими и биологическими, которые присущи только или преимущественно данной общности. Именно они отличают представителей конкретной общности от представителей других общностей. Как правило, социальной общности присуща доминирующая составляющая (черта), которая является преобладающим критерием отличий. Такой чертой может выступать возраст, пол, этническая принадлежность, язык, уровень образованности, профессиональная квалификация, конфессиональная принадлежность, имущественное положение и некоторые другие. Эта доминирующая черта оказывает решающее воздействие на другие (вторичные) черты, свойственные определенной массовой общности, такие как образ жизни, система преобладающих ценностей, формы общения, интересы, увлечения, манеры, внешний вид, одежда и пр. Причем, если доминирующая черта устойчива, фундаментальна, то вторичные черты – подвижны, относительно изменчивы. Отдельные из них могут весьма слабо просматриваться у части представителей данной общности, а у какой-то части и вовсе могут отсутствовать. На то они и вторичны. Тем не менее, порой (к примеру, внешний вид, одежда) могут являться наглядным свидетельством принадлежности к известной общности. Для общности также большое значение имеет объективная поведенческая характеристика. Правда, стандарты поведения в той или иной общности порой весьма размыты. Социологи отмечают, что каждый человек принадлежит к большому числу массовых общностей, хотя субъективно он себя идентифицирует не с каждой из них. Социальные общности рассеяны в большом географическом пространстве. Они

не всегда имеют четкие социальные границы. В общность, по мнению польского социолога П. Штомпки, можно включить и такие широкие категории, как жители одного континента, представители одной цивилизации, наконец, всего человечества [25, с. 196].

Что касается социальной группы, то здесь ситуация, по-нашему мнению, иная. Группа представляет собой малую (узкую) часть общества. Под нею следует понимать небольшое количество взаимодействующих и сотрудничающих личностей, объединенных единой целью и системой ценностей в коллектив. Это, прежде всего, категория общественного сознания (разумеется, бытия тоже). В отличие от социальной общности, имеющей объективное происхождение, социальная группа имеет преимущественно субъективную природу. Она предполагает добровольное, за редким исключением, вхождение отдельной личности в ту или иную группу и добровольное пребывание в ней. Принадлежность, пребывание и активная деятельность в той или иной социальной группе четко понимаются индивидом. Здесь происходит осознание себя как «нас» или как «мы», восприятие идентичности, «родства» с другими членами группы. Пребывание же индивида в общности обезличено, преимущественно пассивно. Иногда человек может и не осознавать свою принадлежность к той или иной массовой общности или даже возражать против того, чтобы его приписывали к ней. Принадлежность к социальным общностям не всегда оценивается положительно. Принадлежностью к социальной группе индивиды, как правило, довольны, нередко этим гордятся, во всяком случае, воспринимают данный факт положительно. У группы имеет место высокая степень солидарности, готовности к взаимопомощи. У общности она низкая и проявляется только в крайних случаях. Однако и глубина внутренних противоречий в группе намного выше, нежели в массовой общности. Она может привести к дестабилизации группы, ее глубоким деформациям, даже исчезновению. Деформации общности тоже возможны, но они не столь радикальны. Исчезновение же массовой общности – вообще событие из ряда вон выходящее, разве что в результате глубоких социальных кризисов, революций и модернизаций. Группа всегда есть конкретно-

целевое образование, а общность – пространственно-историческое. Членам группы присущи сходные интересы, эмоции, переживания, симпатии, антипатии, чувства удовлетворения, негодования или стыда. У общности они тоже могут просматриваться, но не в ярко выраженной форме. К тому же они сильно сегментированы. В общности подобное носит пассивный или символически солидарный характер. В одной и той же группе могут взаимодействовать представители различных массовых общностей (возрастных, половых, профессиональных, религиозных, территориальных и др.), что вовсе не мешает достижению групповых интересов и высокой степени интеграции. В то время как в общности такое разнообразие просматривается не столь очевидно. Группа характеризуется тесными связями между ее членами, регулярными активными взаимодействиями и приверженностью четким стандартам и нормам поведения. В любой социальной группе в действиях и поступках членов этой группы усматривается роль отдельной личности, даже активный индивидуализм. В общности этого незаметно, ибо она пассивна и обезличена. В ней социальные взаимодействия минимальны и осуществляются на основе традиционных культурных норм. Группа оказывает сильное воздействие на индивида. Именно в ней он ощущает себя личностью, субъектом общественных отношений. Группа связывает личность с обществом, она является его микромоделю. Общность же крайне слабо влияет на человека. В ней он ощущает себя всего-навсего индивидом. В общности действуют абстрактные силы, тогда как в группе имеются формальные или неформальные лидеры, функционируют конкретные люди, имеются эффективные регуляторы. Социальная группа относительно свободна в своих действиях. У нее практически всегда есть выбор, чего нет у массовой общности. Группа сплоченна, общность – аморфна. Группа подчинена формальным и неформальным требованиям. У общности, как правило, четкие требования (именно к этой общности) отсутствуют. Группы зарождаются и формируются быстро, активно. Процесс формирования новой общности весьма длителен. Впрочем, в этом вопросе могут быть исключения. В наши дни мы наблюдаем, как формируется (возможно, уже

сформировалась и продолжает пополняться) общность «интернетчиков-блогеров» – людей, регулярно сидящих у монитора, общающихся друг с другом, развлекающихся, отдыхающих в виртуальном пространстве.

Следовательно, исходя из вышеприведенных суждений, приходим к выводу, что по большому счету нет необходимости называть социальную общность группой, а социальную группу общностью и, соответственно, определять одну через другую. Это самостоятельные, самодостаточные социологические категории, отражающие объективную социальную реальность, разные структурные элементы общества. Объективно ни одна из них не является родовой (первичной) по отношению к другой и не выводится из нее. Содержание взаимодействий и отношений внутри одной не зависит от характера отношений и взаимодействий в другой. Обе они являются результатом объективного развития и функционирования общества. Социальная общность характеризует макроуровень социума, а социальная группа – микроуровень. Вместе с тем обе категории в равной мере используются исследователями как на макро-, так и на микроуровне анализа общества.

Итак, с нашей точки зрения, под социальной общностью целесообразно понимать исторически сложившуюся, относительно устойчивую, большую совокупность людей, характеризующуюся пространственной разбросанностью, некоторыми общими чертами, образом жизни, родом деятельности и другими признаками. Социальная группа представляет собой находящееся в пространственной близости небольшое количество совместно действующих и сотрудничающих личностей, объединенных единой целью и системой ценностей в коллектив и осознающих свою принадлежность к нему. И социальные общности, и социальные группы весьма многообразны. Внутри каждой из этих категорий можно выделять типы, виды, разновидности. Возможно применение количественного критерия в процессе разграничения социальной общности и социальной группы. Знание социальной общности позволяет получить самые общие, абстрактные сведения об отдельном индивиде. В то время как знание социальной группы дает нам конкретный фактологический материал, позво-



ляющий составить некий портрет личности. Авторы также склонны считать, что т. н. средние группы, под которыми понимают сотрудников различных предприятий и учреждений, есть не что иное, как социальные организации. В них, как известно, работают, учатся, лечатся представители различных социальных групп и общностей. На уровне организации социальные отношения носят иной, чем в группе характер. Социальные организации отличаются от групп и спецификой деятельности, и нормами взаимодействия, и критериями членства, и формами коммуникации. В силу чего отождествлять социальную группу и социальную организацию неправомерно, ибо это различные социальные категории. В современном обществе инструментальная роль социальной общности снизилась. Ее влияние на отдельную личность заметно уменьшилось и продолжает активно снижаться, но ее символическая, статусная роль остается прежней. Роль социальной группы, особенно первичной, остается весьма существенной, хотя тоже тенденция к уменьшению ее влияния уже наметилась. Человеческая личность все больше и активнее стала стремиться в собственное индивидуальное пространство. Социальные общности и группы пытаются ее удержать. Что из этого выйдет, покажет время.

1. *Тощенко Ж.Т.* О понятийном аппарате социологии // Социс. 2002. № 9. С. 3-17.
2. *Щепанский Я.* Элементарные понятия социологии. М., 1969.
3. *Теннис Ф.* Общность и общество. СПб., 2002.
4. Большой толковый социологический словарь (COLLINS): в 2 т. М., 1999. Т. 1.
5. *Ядов В.А.* Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 2003.
6. *Общая социология* / под общ. ред. А.Г. Эфендиева. М., 2005.
7. *Зборовский Г.Е.* Теоретические основания изучения социальной общности // Социс. 2010. № 4. С. 3-12.
8. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990.
9. *Гумплович Л.* Основания социологии // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков: тексты. М., 1996.
10. *Мангейм К.* Избранное: социология культуры. Москва; Санкт-Петербург, 2000.

11. *Сорокин П.А.* Общедоступный учебник социологии. М., 1994.
12. *Сорокин П.А.* Система социологии: в 2 т. М., 1993. Т. 2.
13. *Кули Ч.* Первичные группы // Американская социологическая мысль: тексты / под ред. В.И. Добренкова. М., 1994.
14. *Козер Л.А.* Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте. М., 2006.
15. *Миллз Т.М.* О социологии малых групп // Американская социология (перспективы, проблемы, методы): пер. с англ. М., 1972. С. 82-92.
16. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. М., 2006.
17. *Фролов С.С.* Социология. М., 2011.
18. *Добренкова В.И., Кравченко А.И.* Социология. М., 2006.
19. *Волков Ю.Г., Добренкова В.И., Нечипуренко В.Н., Попов А.В.* Социология. М., 2006.
20. *Кравченко А.И.* Социология. М., 2000.
21. *Социология* / под общ. ред. Э.В. Тадевосяна. М., 1995.
22. *Иноземцев В.Л.* «Класс интеллектуалов» в постиндустриальном обществе // Социс. 2000. № 6.
23. *Радугин А.А., Радугин К.А.* Социология. М., 2006.
24. *Горохов В.Ф.* Социология: в 2 ч. М., 2008. Ч. 2.
25. *Штомпка П.* Социология. Анализ современного общества. М., 2005.

1. *Toshhenko Zh.T.* O ponjatijnom aparate sociologii // Socis. 2002. № 9. S. 3-17.
2. *Shhepan'skij Ja.* Jelementarnye ponjatija sociologii. M., 1969.
3. *Tennis F.* Obshhnost' i obshhestvo. SPb., 2002.
4. *Bol'shoj tolkovyj sociologicheskij slovar' (COLLINS): v 2 t. M., 1999. T. 1.*
5. *Jadov V.A.* Strategija sociologicheskogo issledovanija. Opisanie, ob#jasnenie, ponimanie social'noj real'nosti. M., 2003.
6. *Obshhaja sociologija* / pod obshh. red. A.G. Jefendieva. M., 2005.
7. *Zborovskij G.E.* Teoreticheskie osnovanija izuchenija social'noj obshhnosti // Socis. 2010. № 4. S. 3-12.
8. *Djurkgejm Je.* O razdelenii obshhestvennogo truda. Metod sociologii. M., 1990.
9. *Gumplovich L.* Osnovanija sociologii // Zapadno-evropejskaja sociologija XIX – nachala HH vekov: teksty. M., 1996.
10. *Manhejm K.* Izbrannoe: sociologija kul'tury. Moskva; Sankt-Peterburg, 2000.
11. *Sorokin P.A.* Obshhedostupnyj uchebnik sociologii. M., 1994.

12. *Sorokin P.A.* Sistema sociologii: v 2 t. M., 1993. T. 2.
13. *Kuli Ch.* Pervichnye gruppy // Amerikanskaja sociologicheskaja mysl': teksty / pod red. V.I. Dobren'kova. M., 1994.
14. *Kozer L.A.* Mastera sociologicheskoy mysli. Idei v istoricheskom i social'nom kontekste. M., 2006.
15. *Millz T.M.* O sociologii malyh grupp // Amerikanskaja sociologija (perspektivy, problemy, metody): per. s angl. M., 1972. S. 82-92.
16. *Merton R.* Social'naja teorija i social'naja struktura. M., 2006.
17. *Frolov S.S.* Sociologija. M., 2011.
18. *Dobren'kov V.I., Kravchenko A.I.* Sociologija. M., 2006.
19. *Volkov Ju.G., Dobren'kov V.I., Nechipurenko V.N., Popov A.V.* Sociologija. M., 2006.
20. *Kravchenko A.I.* Sociologija. M., 2000.
21. Sociologija / pod obshh. red. Je.V. Tadevosjana. M., 1995.
22. *Inozemcev V.L.* «Klass intelektualov» v postindustrial'nom obshhestve // Socis. 2000. № 6.
23. *Radugin A.A., Radugin K.A.* Sociologija. M., 2006.
24. *Gorohov V.F.* Sociologija: v 2 ch. M., 2008. Ch. 2.
25. *Shtompka P.* Sociologija. Analiz sovremennogo obshhestva. M., 2005.

Поступила в редакцию 17.12.2013 г.

UDC 621.384.64

ON CORRELATION OF CATEGORIES “SOCIAL UNITY” AND “SOCIAL GROUP”

Vladimir Fadeyevich GOROKHOV, National Research Nuclear University “MEPhI”, Moscow, Russian Federation, Candidate of Philosophy, Associate Professor, e-mail: vladimir1210@list.ru

Nadezhda Nikolayevna VASNEVA, National Research Nuclear University “MEPhI”, Moscow, Russian Federation, Candidate of Philosophy, Associate Professor, e-mail: vasneva28@mail.ru

The problem which is debatable in sociological literature is considered. For the modern sociology the question about correlation of such fundamental categories as “social unity” and “social group” is important. There are three approaches to solve this question. Some researches consider “social unity” as genetic term, the other give such status to “social group”. The third point of view is that the named categories are treated as interchangeable, being essentially synonyms. The authors aimed to research these approaches. The views of the famous Russian and foreign sociologists such as F. Tönnies, Y. Shchepanskiy, R. Merton, K. Mannheim, T.M. Mills, P.A. Sorokin, V.A. Yadov and many others are considered. The own vision of the issues are described and justified. Its essence is to delimit the category of “social unity” and “social group”. The intensity of social interactions, strength of social ties, degree of direct influence on personality, controllability, self-identity, etc. are used as distinction criteria. It is concluded that the above mentioned categories are self-contained, relatively independent of each other. They reflect the real structural elements of society as a social system. Own definitions of social community and social groups are given.

*Key words:* social unity; social group; cooperation; solidarity.

УДК 316.27

## ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ В РАННЕЙ АМЕРИКАНСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

© Александр Владимирович ОКАТОВ

Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина,  
г. Тамбов, Российская Федерация, кандидат социологических наук,  
доцент, доцент кафедры теоретической и прикладной социологии,  
e-mail: shirich@mail.ru

Рассматривается психологический эволюционизм в ранней американской социологии, представленный, главным образом, концепциями Л. Уорда и Ф. Гиддингса. Проанализированы предпосылки психологического направления в социологии, в целом, и психологического эволюционизма, в частности. Раскрывается содержание социологических концепций Л. Уорда и Ф. Гиддингса, их взгляды на место социологии в структуре социального знания, на общество, его структуру и эволюцию, на факторы и этапы социальной эволюции. Анализируются базовые социологические понятия, сформулированные представителями данного направления (генезис, телезис, сознание рода и др.). Дается оценка вкладу Л. Уорда и Ф. Гиддингса в развитие социологической теории и институционализацию социологии в американских университетах. Проводится сравнение натуралистического и психологического подходов к обществу, выявляются их сильные и слабые места. Сделан вывод о том, что эвристический потенциал психологического эволюционизма, его методологический арсенал совершенней и эффективней, чем у натуралистических концепций. Психологический подход позволяет составить адекватное представление о таких аспектах социальной жизни, как интересы, потребности, желания, в то время как натуралистические теории биологизируют и искажают сущность данных явлений.

*Ключевые слова:* психологический эволюционизм; общество; социальная эволюция; генезис; телезис; сознание рода.

Психологическое направление в социологии формировалось параллельно с натуралистическими концепциями во второй половине XIX в. Психологизм явил собой альтернативу натуралистическому способу объяснения сути общества и механизмов социальных явлений и процессов. Натурализм, несмотря на широкую популярность данного направления в конце XIX в., давал упрощенную трактовку многих социальных феноменов. Кроме того, ученые, строившие свои концепции на отождествлении естественных и социальных процессов, существенно искажали природу человека и не могли адекватно истолковать такие атрибуты личности, как потребности, интересы, желания и др. Психологическое направление позволяло справиться с этой задачей. Таким образом, формирование психологизма было обусловлено внутренней логикой развития социологической науки.

Другой предпосылкой возникновения психологического направления в социологии стали успехи психологии. Если до середины XIX в. психологи при изучении сознания и протекающих в нем процессов опирались, главным образом, на интроспекцию (самона-

блюдение), то в конце XIX в. они обратились к эксперименту. Применение экспериментального метода позволило психологам составить более глубокое и научно обоснованное представление об основных психических процессах и состояниях.

Главная идея психологического направления в социологии заключается в признании психологических факторов основными движущими силами социального процесса [1, с. 32]. Представители психологизма в социологии преодолели ограничения натуралистического подхода к эволюции общества (психологический эволюционизм). Они стремились выявить и обосновать закономерности массового поведения людей (групповая психология), определить роль врожденных импульсов и инстинктов в социальной жизни (инстинктивизм), показать роль психических факторов в формировании народного сознания и народного духа (психология народов). Кроме того, в рамках психологического направления изучение межличностного взаимодействия перешло на качественно новый уровень (интеракционизм).

Психологический эволюционизм представляет собой течение социологической

мысли конца XIX – начала XX в., представители которого рассматривали развитие общества как часть космической эволюции, имеющей направленный характер [2, с. 17]. Эволюция трактовалась как переход от простых этапов к сложным на основе развития сознательного начала, т. е. разумного управления социальными процессами. При этом каждый новый этап вбирает в себя лучшие достижения предшествующего благодаря организованной психической деятельности человека. Наиболее крупные представители психологического эволюционизма – американские социологи Л. Уорд и Ф. Гиддингс [3, с. 92].

Лестер Франк Уорд (1841–1913) родился в небогатой семье выходцев из Англии в шт. Иллинойс. Он участвовал в Гражданской войне в США между Севером и Югом (1861–1865) и даже получил серьезное ранение. Значительная часть его жизни связана с работой в различных государственных учреждениях и комиссиях (Бюро статистики, Бюро иммиграции, Государственное геологическое управление и др.). По специальности Л. Уорд был ботаником. Его перу принадлежит целая серия работ по палеоботанике и американской флоре. Л. Уорд обратился к социологии уже в зрелом возрасте, что, по мнению его биографов, было обусловлено интересом американского ученого к проблемам социальных реформ и идеального общественного устройства. Он занял пост профессора в Браунском университете в 1906 г. в возрасте 65 лет [4].

На формирование взглядов исследователя повлияли Г. Спенсер, Э. Геккель, В. Вундт и др. За широту, глубину и разносторонность познаний С. Чагерман назвал Л. Уорда «американским Аристотелем» [5]. Наиболее известной работой Л. Уорда в области социологии является книга «Динамическая социология» (1883). Среди других его крупных трудов можно назвать «Психические факторы цивилизации» (1893), «Принципы социологии» (1898), «Чистую социологию» (1903) и «Прикладную социологию» (1906). Кроме того, Л. Уорд (совместно с Д. Дили) является автором одного из первых учебников по социологии (1905). Л. Уорд стоял у истоков Американского социологического общества и в 1905 г. был избран его первым президентом.

Л. Уорд в целом соглашался с классификацией наук, предложенной О. Контом. Аме-

риканский социолог признавал существование логической последовательности наук, которая начиналась самой простой дисциплиной – математикой – и завершалась самой сложной – социологией. При этом Л. Уорд предлагал несколько изменить данную последовательность, включив в нее психологию следом за биологией. Социология, таким образом, по мысли американского ученого, опирается не столько на биологию, сколько на психологию. «Социолог для полного понимания объема и значения своей науки должен знать психические законы, на которые опирается все здание общества» [6, с. 99]. Кроме того, Л. Уорд отмечал, что для адекватного понимания специфики социологии необходимо обладать хотя бы базовыми познаниями в области наук, исторически и логически предшествующих ей (математики, астрономии, физики, химии, биологии и психологии).

Не обошел вниманием Л. Уорд и проблему взаимосвязи социологии и других общественных наук (этнографии, антропологии, демографии, истории, экономики, юриспруденции, политологии и др.). По его мнению, «ни какая-либо из этих наук в отдельности, ни все они вместе не составляют социологии, но социология тем не менее составляет их синтез» [6, с. 113]. Здесь Л. Уорд имеет ввиду следующее: вышперечисленные общественные науки, будучи самостоятельными дисциплинами, поставляют социологии необходимые для нее данные.

Л. Уорд делил всех социологов на две школы: статическую и динамическую. Статическая школа, идейным лидером которой Л. Уорд считал Г. Спенсера, делает акцент на изучении структуры общества. Динамическая школа, к которой сам себя причислял американский социолог, в большей степени интересуется вопросами социальной эволюции. Именно для того, чтобы подчеркнуть интерес к проблеме социальных изменений и структурных трансформаций общества Л. Уорд назвал свой главный труд «Динамическая социология» [7, с. 287].

Социология Л. Уорда включает в себя два основных раздела: теоретический и прикладной. Теоретическая (или «чистая») социология изучает устройство и функционирование общества (социальную статику и социальную динамику). Главная задача при-

кладной социологии, по мысли Л. Уорда, состоит в разработке конкретной программы улучшения общества на основе знаний, добытых в рамках чистой социологии [8, с. 480].

Л. Уорд не соглашался с положением позитивизма, согласно которому общество подчиняется законам природы. Американский ученый считал, что в природе действуют физические силы, а в обществе – социальные. Эти социальные силы, по мнению Л. Уорда, имеют психическую природу. Они основываются на потребностях и желаниях индивидов. Л. Уорд делил социальные силы на два вида: физические и духовные. К физическим силам относятся потребность в продолжении рода и потребность в безопасности («сохранении индивидов»). Духовные силы общества базируются на эстетических, нравственных и интеллектуальных потребностях [6, с. 123].

Л. Уорд критиковал Г. Спенсера и социал-дарвинистов за сравнение естественного отбора в природе с борьбой за существование в обществе. Американский социолог выступал против модели обезличенной социальной эволюции, в которой не находится места сознательной и целенаправленной деятельности людей. Л. Уорд полагал, что наличие у людей такой специфической черты, как разум позволило им преодолеть жесткие ограничения естественной эволюции. В работе «Психические факторы цивилизации» (1893) американский социолог писал: «...возникновение впервые в человеке способности к мышлению, познанию, предвидению, расчету, измерению, изобретению и созиданию, способности, недостающей низшим существам, отменило для человеческого общества биологический, или естественный, закон и установило на его место психологический закон, или закон ума» [9, с. 299]. Таким образом, человечество благодаря способности к творчеству, к изобретательству создало технологии и социальные институты, в результате чего выделилось из природы. На смену естественному отбору пришел искусственный отбор, основывающийся на функционировании созданных человеком регулятивных систем (права, государства и гражданского общества) [8, с. 480-482].

Таким образом, социальная эволюция, по Л. Уорду, включает в себя два аспекта: естественный, природный (генезис) и искус-

ственный, целенаправленный (телезис). Развитие общества может принимать форму либо генетического, либо телеологического (телического) процесса. Генетический процесс является спонтанным, стихийным. Он характерен для природы и первобытного общества. Однако уже в первобытном состоянии человек благодаря развитию интеллекта стал предпринимать попытки повлиять на естественный ход развития, чтобы удовлетворить свои потребности. Генетический процесс сменяется телеологическим, который предполагает возможность сознательного воздействия на ход социальной эволюции, проектирование идеального общества [3, с. 93; 6, с. 147-148].

Л. Уорд рассматривает два этапа в развитии социального телезиса: индивидуальный и коллективный. Первоначальной формой был индивидуальный телезис, сводившийся к тому, что «сами индивиды сознательно стремятся достигнуть своих личных целей при помощи своих способностей» [6, с. 150-151]. Именно индивидуальный телезис привел, по мнению американского социолога, к изобретению орудий труда и появлению производства. Более совершенной и гуманной формой телезиса Л. Уорд считает коллективный телезис, который исходит от правительства. Он начинает складываться в современном обществе на основе механизмов социального контроля и соответствующих социальных институтов. Коллективный телезис, утверждает Л. Уорд, предполагает объединение и координацию совместных действий людей с помощью центральной власти. Это позволяет удовлетворять человеческие потребности на качественно новом уровне и способствует более справедливому распределению общественных благ.

Если индивидуальный телезис Л. Уорд рассматривает как наличный факт, то коллективный телезис, по мысли американского социолога, еще не получил должного распространения в обществе и не вполне сформировался как социальный феномен. Подобно тому, как человек одолел физические и психические силы и подчинил их себе, «общество должно вести коллективную борьбу с социальными силами и подчинить их себе. Но для этого необходимо, чтобы в обществе пробудилось сознание и чтобы в нем развился социальный интеллект. <...> Общество

должно прибегать к хитрости, ловкости, дипломатии и стратегии для достижения собственных выгод. В особенности же оно должно развивать свою изобретательность в обращении с составляющей его массой разнородных человеческих существ...» [6, с. 154-155]. При этом Л. Уорд отмечает, что подчинение индивидов воле общества полностью соответствует интересам самих индивидов. Социальный прогресс, по мнению американского социолога, был достигнут благодаря сдерживанию необузданного индивидуализма посредством таких социальных институтов, как правительство, религия, право, семья, обычай [6, с. 215].

Концепция коллективного телезиса является составной частью утопического учения Л. Уорда об идеальном обществе – социократии. Все существующие формы правления (демократия, монархия, аристократия, плутократия и др.), по мнению американского мыслителя, исходят из эгоистических интересов личности. Разница между ними состоит лишь в числе индивидов, которые удовлетворяют свои личные потребности с помощью власти. Личность, «обладающая собственным сознанием, собственной волей и собственным интеллектом, она только и могла преследовать свои собственные цели» [9, с. 343]. Социократия, как утверждает Л. Уорд, основана не на власти личности, а на власти общества в целом. Поэтому в ней не может быть места эгоизму и своекорыстным интересам. Социократия опирается на социальные интересы, которые реализуются посредством социальной воли и социального интеллекта [9, с. 343-344].

Л. Уорд, будучи убежденным эволюционистом, отмечал, что для перехода к социократии никакой революции не потребуется. Данный процесс будет происходить мирно и постепенно. Как монархические режимы сменились демократическими, так и социократия со временем придет на смену демократии. Ускорить переход к социократии Л. Уорд предлагал посредством социального мелиоризма, т. е. путем сознательного улучшения социальных условий. Существенным компонентом мероприятий и реформ в рамках социального мелиоризма американский социолог считал реформу образования. Он выступал за введение всеобщего образования

для представителей всех социальных слоев [9, с. 300-305, 344].

Объединение людей, сотрудничество между ними ради общего блага станут реальностью в том случае, если большая часть населения осознает потребность в этом. Образование призвано ускорить данный процесс. Л. Уорд полагает, что образование может стать основой механизма сознательного самоконтроля и тем самым изменит эволюционный механизм. Кроме того, социолог высказал весьма прогрессивную для своего времени идею о связи между образованием и социальным неравенством. Расслоение общества на богатых и бедных, по его мнению, в значительной степени обусловлено различием в уровне образования. Выдающиеся люди, гении есть во всех социальных слоях. Введение всеобщего образования будет способствовать выявлению и развитию их талантов. Реформа образования, таким образом, является приоритетом для социальной политики любого государства. Устранение социальной дифференциации и установление справедливого общественного порядка невозможно без всеобщего образования [8, с. 483-485].

Несмотря на то, что Л. Уорд излишне психологизировал социальные процессы, его трактовка социальной эволюции видится более гибкой и многомерной по сравнению с позициями сторонников натуралистических концепций по данному вопросу. Американский социолог посредством введения категорий «генезис» и «телезис» предпринял попытку объяснить специфику развития общества, не забывая при этом о естественных закономерностях эволюции.

Франклин Генри Гиддингс (1855–1931), как и Л. Уорд, стоял у истоков американской социологии и считался одним из крупнейших представителей психологического направления. Его отец, Эдвард Джонатан Гиддингс, был видным деятелем баптистской церкви в шт. Коннектикут (северо-восток США). Однако Ф. Гиддингса не прельщала карьера священника. Он много времени проводил со своими дедушками, которые привили молодому человеку интерес к инженерным наукам. В старших классах школы Ф. Гиддингс ознакомился с работами Г. Спенсера, Ч. Дарвина и Т. Гексли. Труды основоположников теории эволюции оказали существенное

влияние на формирование мировоззрения социолога.

В 1873 г. он поступил в Юнион-колледж в г. Скенектади, шт. Нью-Йорк на специальность «Гражданское строительство». Степень бакалавра Ф. Гиддингс получил лишь в 1888 г., т. к. на время оставил университет, заинтересовавшись журналистикой. Во второй половине 70-х – начале 80-х гг. XIX в. он активно сотрудничал в качестве автора и редактора с рядом газет и журналов в Массачусетсе и Коннектикуте. Работая журналистом, Ф. Гиддингс показал себя как прекрасный аналитик. Кроме того, многие статьи будущего профессора социологии были связаны с описанием достижений социальных наук [10].

Со временем Ф. Гиддингс стал сотрудничать с научными изданиями. Его работы привлекли внимание В. Вильсона (ставшего, кстати, впоследствии президентом США), который в 1888 г. пригласил Ф. Гиддингса преподавать политическую науку в Брин-Мор-Колледже. Академическая карьера американского мыслителя развивалась стремительно. В 1892 г. он становится профессором, а в 1894 г. возглавляет кафедру социологии и истории цивилизации в Колумбийском университете в Нью-Йорке, с которым связал свою дальнейшую карьеру вплоть до выхода на пенсию в 1928 г.

Ф. Гиддингс является первым полным профессором социологии в США. Его дважды (в 1910 и 1911 гг.) избирали президентом Американского социологического общества. Он внес весомый вклад в разработку количественных методов социологического исследования. Помимо того, что Ф. Гиддингс широко применял их для обоснования своих концепций, американский мыслитель опубликовал первые учебные пособия по количественной социологии («Индуктивная социология» (1901) и «Научное исследование человеческого общества» (1924)). Среди его теоретических работ следует особо выделить «Основания социологии: анализ явлений ассоциации и социальной организации» (1896), в которой Ф. Гиддингс излагает свою социологическую концепцию.

В «Основаниях социологии» Ф. Гиддингс уделяет внимание таким проблемам, как общество, его развитие, виды и формы, предмет, метод и место социологии в системе общественных наук, предпосылки соци-

альной солидарности, социальное расслоение, основные этапы социальной эволюции, социальные законы, типы социального процесса и др. Большинство этих проблем актуальны и для современной теоретической социологии. Идея социологии как самостоятельной науки предполагает существование особой реальности – общества. Ф. Гиддингс осознает всю сложность и многогранность данного феномена. Поэтому мыслитель не ограничивается одной трактовкой общества, предлагая несколько определений этого понятия. Социальные науки, по его мнению, должны исходить из рассмотрения общества как сотоварищества, общей жизни, ассоциации. Ф. Гиддингс утверждает, что социальная сфера связана как с психической, так и с физической реальностями. «Все истинные социальные факты по природе своей – психические» [11, с. 3]. Вместе с тем социальное взаимодействие зависит от физической группировки населения.

Кроме того, общество, с точки зрения Ф. Гиддингса, представляет собой совокупность взаимодействующих индивидов, соединившихся ради достижения какой-либо общей цели. Американский социолог признает, что общество – это не только сумма индивидов, находящихся в процессе общения. Это, прежде всего, «союз, организация, сумма внешних отношений», объединяющих людей [11, с. 3]. Данный «союз» может быть временным либо постоянным, прочным либо хлипким, добровольным либо принудительным, имеющим естественную либо искусственную природу. Ф. Гиддингс считает, что общество можно рассматривать в узком смысле как «простое собрание индивидов, соединившихся ради какой-либо цели», и в широком смысле «как естественно развивающуюся группу сознательных существ, в которой простой агрегат переходит в определенные отношения, преобразующиеся с течением времени в сложную и прочную организацию» [11, с. 5].

Ф. Гиддингс полагает, что научное изучение общества началось только в XIX в., когда начал формироваться целостный взгляд на проблему. До этого ученые обращали внимание лишь на отдельные аспекты общественной жизни: экономические, политические, юридические, религиозные. Родоначальником социологии как общей науки о

социальных явлениях Ф. Гиддингс считает О. Конта, который «первый ясно увидал необходимость очищения элементов этой науки от всяких посторонних материалов, идей и методов, и первый соединил в одно понятие все действительно необходимые элементы» [11, с. 6]. Последующие успехи социологии американский мыслитель связывает с идеей эволюции и творчеством Г. Спенсера. Социология, утверждает Ф. Гиддингс, «является попыткой объяснить возникновение, рост, строение и деятельность общества действием физических, жизненных и психических причин, действующих совместно в процессе эволюции» [11, с. 8]. Главная задача социологии, по мнению ученого, состоит в том, чтобы «понять общество в целом и объяснить его посредством космических законов и причин» [11, с. 17].

Ко второй половине XIX в. процесс институционализации социологии был еще не завершен. В связи с этим ведущие социальные теоретики (Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель и др.) стремились определить предметное поле и границы социологии. Важной проблемой считалась связь социологии с другими науками. Ф. Гиддингс в «Основаниях социологии» представил свое видение структуры социального знания и места социологии в нем. Он полагает, что социология, будучи одной из общественных наук, тесно связана с биологией и психологией. Биология является общей наукой о жизни. Психология изучает человеческое сознание, его генезис и формы, человеческий разум как продукт сознания. Социология специализируется на изучении «более сложных явлений разума, наблюдаемых в ассоциации людей друг с другом. <...> Психология есть наука ассоциации идей. Социология есть наука ассоциации разума» [11, с. 27].

Ф. Гиддингс высказал интересное предположение о том, что биология, психология и социология изучают последовательно возникающие в ходе эволюции феномены человеческой жизни. «Биология есть общая наука жизни, но она передает психологии изучение более широких приспособлений организма, в пространстве и времени, через эволюцию разума. Психология есть общая наука о разуме, но она, в свою очередь, передает социологии изучение взаимодействия разума и взаимного приспособления жизни и ее окру-

жающих условий, через эволюцию социальной среды» [11, с. 28]. Таким образом, биология, согласно Ф. Гиддингсу, рассматривает естественные, природные основы общества. Психология сосредоточивается на изучении отдельного человеческого разума. И, наконец, социология исследует человеческие ассоциации, общество, которое, по мнению американского ученого, имеет психическую природу и является продуктом деятельности разума. Психологические явления выделены из биологических, а социальные феномены, в свою очередь, дифференцировались от психологических [11, с. 29].

Обосновав связь социологии с биологией и психологией, Ф. Гиддингс предпринял попытку определить место социологии среди других дисциплин, изучающих общество. При решении данного вопроса американский мыслитель не идет по пути О. Конта и Г. Спенсера, которые предлагали включить все специальные общественные науки (политическую экономию, юриспруденцию, теорию государства, сравнительную филологию, антропологию, теорию религии и др.) в структуру социологии. Сложность в распределении «сфер влияния» между социальными науками, по мнению Ф. Гиддингса, обусловлена двумя обстоятельствами. Во-первых, социология как общая наука об обществе сформировалась позже большинства специальных социальных дисциплин. А во-вторых, практически все явления и процессы, образующие предметное поле социологии, также исследуются в рамках частных общественных дисциплин. В этом случае социология оказывается собирательным названием суммы социальных наук [11, с. 28-30].

Ф. Гиддингс убежден в том, что социология не является простой суммой общественных наук и должна быть отграничена от них. Специальные социальные науки изучают отдельные стороны общественной жизни, а социология стремится открыть общие закономерности и принципы, управляющие социальными процессами во всех сферах жизнедеятельности общества<sup>1</sup>. Американский ученый сравнивает отношения между социоло-

<sup>1</sup> «Когда явления, принадлежащие к одному классу, настолько многочисленны и сложны, что ни один исследователь не может надеяться познакомиться со всеми, то они могут быть разделены на несколько специальных наук; однако при этом может существовать и общая наука о явлениях в их целостности» [11, с. 34].



логией и частными науками об обществе с отношениями между общей биологией, которая изучает «всеобщие явления жизни во всех ее разнообразных формах», и конкретными биологическими науками (ботаникой, зоологией, анатомией, физиологией и др.), исследующими отдельные аспекты живой природы. Социология, по Ф. Гиддингсу, будучи «обширной наукой об обществе, вмещающей в себя всю область специальных социальных наук», должна выполнять координирующую функцию и быть основанием всех частных общественных дисциплин [11, с. 36]. Кроме того, социология может выступать посредницей между естественными науками, с одной стороны, и политическими и историческими науками – с другой [11, с. 34–37].

Ф. Гиддингс еще в конце XIX в. писал, что социология должна использовать интегральный подход к изучению общества. Американский социолог предпринял одну из первых попыток сформулировать основные принципы такого подхода. Чтобы понять общество в целом, как утверждает Ф. Гиддингс, следует обращать внимание как на субъективные аспекты общественной жизни, представленные психическими процессами, так и на объективные основания социальной реальности, связанные с природными явлениями. «Процесс субъективный и объективный должны являться нераздельными, будучи всегда зависимы один от другого» [11, с. 18]. Тем самым Ф. Гиддингс предвосхитил современные объединительные социологические парадигмы (например, теорию структуризации Э. Гидденса и теорию социального поля П. Бурдьё). Однако, справедливости ради, следует отметить, что добиться сбалансированного изучения субъективных и объективных факторов общественной жизни американскому ученому не удалось. В его концепции упор был сделан на психической природе социальных фактов, т. е. роль субъективных факторов была преувеличена.

В определении основного объективного фактора общественной жизни Ф. Гиддингс солидарен с большинством последователей Г. Спенсера. Этим фактором он считает эволюцию [11, с. 18]. Социологии следует выявлять специфику эволюционного процесса в различных сферах общественной жизни. Главным «субъективным фактом» в общест-

ве Ф. Гиддингс считает сознание рода. Американский социолог ввел в науку данный термин под влиянием теории нравственных чувств<sup>1</sup> шотландского экономиста А. Смита (1723–1790). Ф. Гиддингс определяет сознание рода «как такое состояние сознания, в котором всякое существо <...> признает другое сознательное существо принадлежащим к одному роду с собой» [11, с. 19]. Сознание рода обуславливает духовное единство индивидов. Оно делает возможным их сознательное взаимодействие друг с другом при сохранении индивидуальности каждого.

Сознание рода является чисто социальным явлением, т. к. оно может возникнуть только в обществе. Именно сознание рода, по мнению Ф. Гиддингса, выступает основой социальной идентичности личности. Сознание рода «приводит к более определенной этнической и политической группировке, являясь основанием классовых различий» [11, с. 19]. Мы подсознательно чувствуем симпатию к представителям своей расы, своей страны, своего социального слоя и т. д. И, напротив, питаем неприязнь к людям другой национальности, гражданства, социального происхождения.

Социология, полагает Ф. Гиддингс, должна изучать взаимодействие объективных и субъективных социальных факторов. Сам американский мыслитель представляет себе данный процесс следующим образом. Объективные факторы (внешние условия, включающие в себя такие аспекты, как запасы пищи, уровень температуры, взаимодействие с соседними племенами) играли определяющую роль в начале человеческой истории. Постепенно в скоплениях индивидов формируется сознание рода, которое превращает эту аморфную социальную массу в слаженную ассоциацию. Естественные процессы уступают место искусственным. Индивиды, объединенные в ассоциации, сознательно стремятся улучшить и расширить свои социальные отношения. Затем естественные факторы вновь вторгаются в жизнь общества. Здесь Ф. Гиддингс имеет в виду механизм естественного отбора и борьбу за

<sup>1</sup> А. Смит в работе «Теория нравственных чувств» (1759) высказал предположение о том, что каждый человек независимо от степени эгоизма, присущей ему, испытывает некое нравственное чувство симпатии, сопереживания по отношению к другим людям [12].

существование, которая происходит повсеместно [11, с. 21]. «...Цикл социальных причин начинается и заканчивается физическим процессом. Между началом и окончанием помещается волевой процесс искусственного отбора или сознательного выбора, определяемого сознанием рода» [11, с. 22]. Таким образом, общество, по мнению американского ученого, есть «организация, отчасти создание бессознательной эволюции, отчасти результат сознательного плана» [11, с. 416]. Следует отметить, что, несмотря на близость теоретических позиций Ф. Гиддингса и Л. Уорда, их точки зрения на процесс развития общества разнятся. Если Л. Уорд полагает, что в ходе социальной эволюции искусственные процессы приходят на смену естественным, то Ф. Гиддингс трактует данный процесс как более сложный и многоаспектный.

Ф. Гиддингс предпринял попытку выявить и объяснить причины и формы социального расслоения. Одной из главных предпосылок дифференциации людей на классы, по мнению американского социолога, являются индивидуальные различия в физических, умственных и нравственных качествах. Ф. Гиддингс выделяет в структуре населения классы первичного и вторичного порядков. К первичным классам относятся жизненные, личные и социальные классы. Они являются следствием изначального социального неравенства. Вторичные классы (политические, промышленные, экономические) – это результат дальнейшей социальной эволюции и усложнения человеческих ассоциаций. Если первичные классы изучаются в рамках социологии, то вторичные входят в предметы специальных социальных наук [11, с. 133-134].

«Жизненные классы являются самым простым непосредственным результатом ассоциации» [11, с. 134]. Их классификация обусловлена, в основном, демографическими особенностями (уровень смертности и рождаемости) отдельных социальных общностей. Ф. Гиддингс выделяет высоко-жизненный класс, характеризующийся высокой рождаемостью и низкой смертностью. К нему относится преимущественно сельское население. Класс средней жизненности отличается низкой рождаемостью и низкой смертностью. Он состоит, главным образом, из городских торговцев и профессионалов. Низкая рождаемость и высокая смертность являются

атрибутами класса низкой жизненности, который практически полностью совпадает с бедными городскими рабочими классами [11, с. 134-135]. Классы личности определяются биологической наследственностью и дифференцируются по такому критерию, как степень одаренности. Ф. Гиддингс описывает класс гениев и талантливых, класс нормально одаренных и класс уродов (инвалиды, умалишенные, алкоголики и т. п.).

Социальные классы различаются в зависимости от степени развитости сознания рода. Ф. Гиддингс анализирует собственно социальный класс, несоциальный класс, псевдосоциальный класс и антисоциальный класс. У представителей социального класса сознание рода развито очень высоко. Это благотворители, филантропы, реформаторы. Они стремятся принести пользу обществу и действуют в интересах всех людей. Несоциальный класс состоит из индивидуалистов. Сознание рода развито у них в средней степени. Они самостоятельны, независимы, не желают как оказывать помощь, так и принимать ее. Ф. Гиддингс считает именно этот класс первичным, исходным, из которого впоследствии произошли остальные три класса. «Он содержит в себе в зародыше все социальные добродетели и социальные пороки и преступления» [11, с. 137]. Псевдосоциальный класс включает в себя бедняков с «выродившимся» сознанием рода. Это люди, стремящиеся жить за счет других. Они подражают представителям социального класса ради наживы. Ф. Гиддингс сравнивает их с паразитами. И, наконец, антисоциальный класс представлен преступниками, у которых сознание рода отсутствует. Они ненавидят общество и все его институты, открыто выступая против них.

Таким образом, психологический эволюционизм внес определенные уточнения и дополнения в классическую эволюционную схему Г. Спенсера. Л. Уорд и Ф. Гиддингс акцентировали внимание на сознательных аспектах социальной эволюции, на роли психических факторов в развитии цивилизации. Был сделан шаг вперед в понимании специфики общества и закономерностей его генезиса и функционирования. Общество по-прежнему рассматривалось как часть природы, где действуют механизмы естественного отбора. Однако наличие разума у людей и их

целенаправленная деятельность по улучшению социальных условий существенно скорректировали действие данных механизмов в обществе и изменили характер борьбы за существование.

1. Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1996.
2. Окатов А.В. Введение в социологию. Тамбов, 2012.
3. Зборовский Г.Е. История социологии. М., 2004.
4. Creegan R.F. Lester F. Ward: The American Aristotle by Samuel Chugerman // The William and Mary Quarterly. 2-nd ser. 1940. Vol. 20. № 1. P. 151-154. URL: <http://www.jstor.org/stable/1920674> (дата обращения: 21.12.2013).
5. Chugerman S. Lester F. Ward: The American Aristotle. Durham, N. C., 1939.
6. Уорд Л.Ф. Очерки социологии. М., 2009.
7. Хвостов В.М. Социология: исторический очерк учений об обществе. М., 2011.
8. История социологии: в 3 кн. / под ред. В.И. Добрен'кова. Кн. 1. История социологии (XIX – первая половина XX в.). М., 2004.
9. Уорд Л. Психические факторы цивилизации. СПб., 2002.
10. Franklin Henry Giddings // Past ASA Presidents. URL: [http://www.asanet.org/about/presidents/Franklin\\_Giddings.cfm](http://www.asanet.org/about/presidents/Franklin_Giddings.cfm) (дата обращения: 21.12.2013).
11. Гиддингс Ф.Г. Основания социологии: анализ явлений ассоциации и социальной организации. М., 2012.

12. Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997.

1. Andreeva G.M. Social'naja psihologija. M., 1996.
2. Okatov A.V. Vvedenie v sociologiju. Tambov, 2012.
3. Zborovskij G.E. Istorija sociologii. M., 2004.
4. Creegan R.F. Lester F. Ward: The American Aristotle by Samuel Chugerman // The William and Mary Quarterly. 2-nd ser. 1940. Vol. 20. № 1. R. 151-154. URL: <http://www.jstor.org/stable/1920674> (data obrashhenija: 21.12.2013).
5. Chugerman S. Lester F. Ward: The American Aristotle. Durham, N. C., 1939.
6. Uord L.F. Ocherki sociologii. M., 2009.
7. Hvostov V.M. Sociologija: istoricheskij ocherk uchenij ob obshhestve. M., 2011.
8. Istorija sociologii: v 3 kn. / pod red. V.I. Dobren'kova. Kn. 1. Istorija sociologii (XIX – pervaja polovina HH v.). M., 2004.
9. Uord L. Psihicheskie faktory civilizacii. SPb., 2002.
10. Franklin Henry Giddings // Past ASA Presidents. URL: [http://www.asanet.org/about/presidents/Franklin\\_Giddings.cfm](http://www.asanet.org/about/presidents/Franklin_Giddings.cfm) (data obrashhenija: 21.12.2013).
11. Giddings F.G. Osnovaniya sociologii: analiz javlenij associacii i social'noj organizacii. M., 2012.
12. Smit A. Teorija npravstvennyh chuvstv. M., 1997.

Поступила в редакцию 27.12.2013 г.

UDC 316.27

#### PSYCHOLOGICAL EVOLUTIONISM IN EARLY AMERICAN SOCIOLOGY

Aleksander Vladimirovich OKATOV, Tambov State University named after G.R. Derzhavin, Tambov, Russian Federation, Candidate of Sociology, Associate Professor, Associate Professor of Theoretical and Applied Sociology Department, e-mail: shirich@mail.ru

Psychological evolutionism in early American sociology, represented mainly by L. Ward and F. Giddings concepts, is examined. The premises of psychological school in sociology on the whole and psychological evolutionism in particular are analyzed. The substance of L. Ward and F. Giddings sociological concepts, their views towards the place of sociology in the structure of social knowledge, the society, its structure and evolution, the factors and stages of social evolution are scrutinized. Basic sociological terms formulated by the representatives of this school are analyzed (genesis, telesis, consciousness of a kind, etc.). We are trying to estimate the L. Ward and F. Giddings' benefit towards the formation of sociological theory and institutionalization of sociology in American universities. The naturalistic and psychological schools in sociology and attempt to find out their strong and weak points are compared. It is concluded that heuristic potential of psychological evolutionism, its methodological arsenal is higher and more effective than natural concepts have. Psychological approach allows forming an adequate idea of such aspects of social life as interests, needs, desires, whereas naturalistic theories biologize and falsify the essence of these phenomena.

*Key words:* psychological evolutionism; society; social evolution; genesis; telesis; consciousness of a kind.

УДК 008.001

**КУЛЬТУРА, ЯЗЫК И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА**© **Николай Владимирович МЕДВЕДЕВ**Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина,  
г. Тамбов, Российская Федерация, доктор философских наук, профессор,  
зав. кафедрой философии, e-mail: philosophy.tsu@mail.ru

Проанализированы особенности семиотической концепции культуры. Обоснована необходимость дополнить содержание данной концепции рассуждениями Витгенштейна о культуре, сущности языка и человеческой природе. В контексте его философии понятие культуры оказывается генетически связанным с естественной природой, а не рациональным дискурсом. Тем самым Витгенштейн сумел устранить образовавшуюся в философском мышлении «брешь» между натуралистическим подходом к духовному измерению человека и культурологическим подходом к определению его сущности. Примененный Витгенштейном философский метод позволяет уточнить и расширить семиотическую концепцию культуры, в контексте которой культурные привычки, формы жизни характеризуются как исторически развивающиеся надбиологические программы человеческой жизнедеятельности. Тем самым становится ясным, как посредством языковых форм создаются и транслируются культурные практики и социальные нормы поведения. Культурные практики служат примером форм жизни, которые показывают наличие духовной связи между людьми. Вне контекста определенной культуры люди едва ли смогут распознавать специфические человеческие жизненные формы. Конструирование и соблюдение норм поведения в усовершенствованных совместных практиках и ритуалах формирует твердое ядро любой национальной культуры. Культура есть специфическое духовное расширение естественных границ жизни. Она включает в себя человеческие практики, обычаи, которые создаются, совершенствуются, культивируются последующими поколениями людей путем строгого соблюдения правил поведения участников практик. Именно социально поддерживаемые образцы поведения служат основой формирования убеждений личности, в т. ч. ее духовно-нравственных качеств. Жизненные формы людей не осваиваются посредством внешней, изобретательной силы разума и интеллекта. Культура предстает как «великое произведение искусства», заключая в себе итог совместных творческих усилий предшествующих поколений людей по ее созиданию. Сотворенная и охраняемая людьми культура предстает как расширение великолепия естественной жизни, переходящей в духовное измерение.

*Ключевые слова:* культура; язык; форма жизни; следование правилу; семиотическая концепция культуры; человеческая природа; Людвиг Витгенштейн.

Понятие «культура» является исходной теоретической категорией для постижения человеческой природы и скрытых механизмов функционирования человеческого общества. Пронизывая все стороны общественной жизни людей, культура выступает и как отдельный ее аспект. Философы, антропологи, социологи, культурологи, историки уже многие годы пытаются установить более или менее точное значение термина «культура», чтобы таким образом прояснить основания человеческой природы. Наличие разнообразных подходов к анализу и оценке культурных феноменов породило всевозможные определения культуры: описательные, исторические, нормативные, ценностные, психологические, идеологические, символические и др.

Понятие культура изменялось исторически. От первоначального обозначения «возделывание почвы» термин культура со временем стал отождествляться со всем сотво-

ренным и преобразованным человеком, с человеческой активностью (мир процессов) и ее результатами (мир артефактов). Культура стала пониматься как надорганическая среда обитания человека, искусственное в противоположность естественному, природному.

Конкретизация понятия культура с привлечением достижений теории систем, семиотики, теории информации, синергетики способствовало выработке новых представлений о ней. Культура стала трактоваться как информационно-смысловое пространство социума, обеспечивающее всех его членов различными надбиологическими программами жизнедеятельности. Так, по мнению В.С. Степина, культура есть «система информационных кодов, закрепляющих исторически накапливаемый социальный опыт» [1, с. 63]; она предстает в виде сложно организованного и развивающегося набора семиотических систем, хранящих и транслирующих многооб-

разные программы человеческой активности. Данное определение культуры соответствует семиотической модели анализа культурных феноменов. Семиотическая концепция культуры получила признание и поддержку в среде исследователей культуры; ее наиболее важные аспекты отражены в работах отечественных (Ю.М. Лотман, В.С. Степин, М.К. Петров и др.) и зарубежных ученых (Э. Кассирер, К. Леви-Стросс, Э. Сепир, М. Фуко, О. Шпенглер, Б. Уорф и др.). Общим для всех этих исследователей является посыл, что любой культурный феномен есть семиотическое образование, а значит, несет в себе определенный смысл. По словам американского культурантрополога К. Гирца, «человек – это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов» [2, с. 183]. Этими концептуальными сетями является культура.

Истолкованная подобным образом культура предполагает возможность понимания ее феноменов благодаря рациональной способности человека реконструировать значения культурных знаков. Адекватным средством для распутывания «сетей» (значений) культуры служат определенные методы анализа культурного события как текста. Культурный текст трактуется как целостный знаково-символический конструкт, выражающий смысловое содержание вербальным способом (письменный текст, устное речевое высказывание различной формы, будь то молитва, заклинание, песня или призыв, сообщение) или невербальными средствами (например, ритуал, обряд, костюм и пр.) [3, с. 184]. Различные формы культуры предстают, с этой точки зрения, как разнородные, но связанные между собой по смыслу тексты, которые требуют от «читателя» особых приемов анализа. Культурные тексты, связанные в гипертекст, объективированы в знаковых системах. Они «таят» в себе смыслы и значения, закодированные в «теле» культуры в определенной знаковой форме. Осуществить адекватную расшифровку культурного события, постичь его подлинный смысл и тем самым реализовать «прорыв» к самим вещам, к действительности, которую «заслоняют» от нас культурные формы – такой рисуется в мышлении исследователя высшая и конечная цель постижения культуры. Однако господство культурных символов в жизни человека является тотальным и безусловным.

Конкретный индивид воспринимает символы как данность. Системы означающих символов (язык, искусство, миф, ритуал) сформировали новую окружающую среду, к которой человек был вынужден адаптироваться. Культурные формы оказывают на людей повсеместное и безграничное воздействие. Их влияние индивид испытывает в процессе социализации (воспитания и обучения). посредством научения человек усваивает культурные привычки (обычаи, традиции, нормы), которые передаются от родителей к детям из поколения в поколение. Эти привычки приобретают устойчивость во времени и становятся культурными правилами поведения, которые поддерживаются всеми членами общества.

Несмотря на широкую распространенность и поддержку в научном сообществе семиотической концепции культуры, с ее помощью не удается раскрыть генетическую связь понятий культура и природа. Вместе с тем данная концепция оставляет открытыми вопросы: как язык в своей лексике обеспечивает более или менее точное отражение культуры, которую он обслуживает? Каким образом в языке производится организация человеческого опыта и достигается intersubъективное взаимодействие? Служит ли язык лишь средством выражения рациональной сущности человека или же в основе лингвистической деятельности людей обнаруживается гармоничное единство их естественной и культурной природы? Ответы на эти сложные теоретические вопросы можно найти в трудах выдающегося современного австрийского мыслителя Людвиг Витгенштейна (1889–1951), внесшего существенный вклад в преодоление односторонности и концептуальности узости модернистской модели человека.

В философской традиции эпохи европейского Просвещения образ человека как общественного субъекта, чья жизнедеятельность целиком детерминирована социально санкционированными нормами и правилами поведения, трансформировался в представление о человеке как исключительно рациональном существе. Рефлексивная способность человека, проявляющаяся в умении рассуждать о разнообразных природных и социальных явлениях, стала рассматриваться как главный конституирующий элемент его

психической организации. Именно влияние *разума* (теоретического и практического) мыслители стали воспринимать как главный признак человека, отделяющий его от животного мира. Даже культура при таком подходе нуждалась в собственном оправдании перед непререкаемым авторитетом человеческого разума. Согласно модернистской концепции человека, окончательно сложившейся в эпоху Просвещения, люди обладают способностью критиковать и пересматривать общепринятые мнения и нормы поведения, если последние обнаруживают свое несовершенство и ущербность с критериальных позиций разума и универсальных законов природы. Человеческая личность предстает в глазах европейских мыслителей исключительно автономной в своем праве определять линию поведения, избирать и создавать формы общественной жизни, полагаясь при этом на силу и авторитет научной рациональности. Культура при этом не рассматривается как базисный способ существования человека. Она воспринимается как искусственно созданная реальность, способ социального бытия, конструируемый на основе и в полном соответствии с принципами разума. В эпоху европейского Просвещения феномен культуры предстает как выражение всеобщей рациональной духовной деятельности людей. Как следствие, философия модерна смогла отделить человека от социального мира, заявив, что человек действует по правилам, санкционированным универсальным разумом. Казалось само собой разумеющимся, что человек сможет, наконец, достичь полной гармонии в социальных отношениях, обрести абсолютную личную свободу, взяв под контроль природные склонности, эмансипироваться от произвола социальных норм и влияния ложных предрассудков и ошибочных мнений. Отдельные сциентистски ориентированные ученые по-прежнему убеждены, что человеческий разум и связанная с ним наука способны гарантировать установление идеального социального порядка на основе объективной, всеобщей истины. Разум стал восприниматься как фундамент для построения теории универсальной культуры, освобожденной от специфических конвенций, обычаев, норм, присущих специфическим культурам. В *Век разума* и господства духа научной рациональности представление

о человеке как культурном существе по сути было заключено в скобки.

Вместе с тем именно культура объединяет индивидов в общество и в то же время делает их индивидами в той мере, в какой они владеют культурой. Культура как бы предоставляет человеку инструментарий, соответствующее материальное оснащение и духовное оборудование для его поведения и деятельности. Овладевая культурой, человек одновременно овладевает собой и своим поведением, становится человеком [4].

Подобное представление о человеческой природе и связи языка с культурой не устраивало Витгенштейна. Он предложил иную перспективу в понимании природы человека, в контексте которой последний предстает главным образом как культурное существо, и само понятие культуры оказывается генетически связанным с естественной природой, а не рациональным дискурсом. Следует отметить, что избранная Витгенштейном установка на понимание человеческой природы и сущности культуры согласуется с традицией романтизма [5, с. 310-320].

В своих поздних сочинениях («Философские исследования», «О достоверности» и др.) Витгенштейн сумел устранить образовавшуюся в философском мышлении «бреешь» между *натуралистическим подходом* к духовному измерению человека и *культурологическим подходом* к определению его сущности. Контексты витгенштейновских размышлений о языке, сознании, познании, понимании, этике, ритуалах и т. п. направлены на достижение определенной цели, а именно – изменить привычную точку зрения на культуру и человеческую природу.

Примененный Витгенштейном философский метод для реализации поставленной цели является обоюдоострым. С одной стороны, метод Витгенштейна ставит под сомнение достоверность принятых истолкований о смысле человеческого правилоустановленного поведения, которое, как принято думать, полностью детерминировано деятельностью разума и интуиции. С другой – его метод опирается на положение, что наблюдаемое в культуре поведение людей не нуждается в специальном теоретическом обосновании, тогда как философия и наука стремятся объяснить это с позиций рассудочного мышления.

Основная идея Витгенштейна заключается в том, что человеческая жизнь начинается с *действия*, а не с рефлексии. «В начале было дело», – одобрительно цитирует Витгенштейн слова И. Гёте. «Язык, – добавляет он, – это нечто усовершенствованное» [6, с. 440]. Дело (или действие) составляет значительную часть социального поведения людей. Дело формирует незыблемую основу человеческого существования, образует прочное основание жизни людей в природе и культуре. Действие есть то общее, что человеческие индивиды разделяют с другими живыми существами в окружающем мире. Дело есть главный, универсальный, конституирующий компонент в способе существования людей; оно внутренне связывает их культурное (ритуальное) поведение с примитивным поведением животных в естественной среде. Делание не есть что-то особенное, характерное лишь для разумных существ. Действие есть способ существования, который повсеместно распространен в мире в формах культурного и природного бытия.

Акцентируя внимание на действиях, а не на размышлениях, на реакциях, а не на причинах, на описаниях, а не на объяснениях, на умении и навыках, а не на мнениях и рассуждениях, Витгенштейн тем самым осуществляет *натурализацию* концепции культуры вместе с пребывающим, действующим в ней человеком. В результате предпринятого Витгенштейном методологического маневра постепенно начинает устраняться образовавшийся в эпоху модернизма разрыв между культурой и природой. Культура, как и природа, теперь может рассматриваться как способ бытия, основанный на «делах», на выражении жизни через действие. Проявляющиеся могучие силы в естественной природе оказываются теми же, что обнаруживаются нами в культурной жизни людей. Культура уже не чужда природе, скорее она предстает как расширение ее естественных границ.

Философы склонны видеть в возникновении разнообразных человеческих культур, наряду с использованием людьми естественного языка, очевидную демонстрацию уникальной, рациональной природы человека, проявление его духовных способностей, связанных с разумом. Этот факт служит веским аргументом для поддержания точки зрения, что человечество (в своей лучшей части)

принадлежит к иной – надприродной – реальности. Человек интерпретируется как сверхприродное существо. Подобный подход к человеку предполагает рассмотрение мышления в качестве такой способности человеческой психики, которая открывает ему доступ к занятиям абстрактной деятельностью. Мышление позволяет людям постигать сущность вещей, субстанциальную основу мира, скрытую за многообразием изменчивых явлений. Интеллект дает людям возможность формировать абстрактные понятия и овладевать *категориями*, чтобы затем артикулировать их в языке.

В современном обществе поддерживается стойкое представление о разуме как особой ментальной способности, позволяющей людям формировать социально санкционированные нормы поведения и *правила следования*. Правила, согласно этой точке зрения, обеспечивают фундамент, на котором моделируется культурное поведение. Разум рассматривается как основание языковых и культурных практик, всех имеющихся культурных достижений человеческих личностей.

Витгенштейн переориентирует модернистскую перспективу в понимании универсальной природы человека и его культурного поведения. Он преодолевает предрассудки тех философов, которые доказывают, что культурное поведение людей укоренено в разуме. Он обосновывает ограниченность такого подхода к объяснению генезиса культурного поведения людей. Витгенштейн приложил немало усилий для обоснования такого представления о человеке, которое возвращает нас к постижению *естественных истоков* его существования. Для этого Витгенштейн стремится развеять распространенный в современном социуме миф о сверхприродной сущности человека, порожденный семиотической концепцией культуры и интерпретациями понятий *правилоустановленное поведение* и *образование понятий*.

В соответствии с поставленной задачей Витгенштейн стремится убедить нас в том, что нет скрытых сущностей вещей, которые якобы невозможно воспринимать естественным способом. Мышление, считает Витгенштейн, не выполняет функцию абстрагирования в процессе образования понятий, поскольку за пределами явлений нет никаких скрытых сущностей. В результате люди не

испытывают надобности прибегать к такой уникальной способности, как интеллект, чтобы воспринимать эти сущности после того, как овладеют способами употребления конкретных понятий. Способность людей формировать и овладевать понятиями описывается Витгенштейном в той же манере, что и способность человека обучаться реагировать на различные обстоятельства в социально установленной форме. Он оценивает это как способность видеть и находить *общее* в вещах (называя *общее* – «семейным сходством»), тогда как сами по себе воспринимаемые людьми предметы и явления не заключают особой универсальной сущности. Таким образом, природная способность людей усваивать и принимать общие ответы (реакции), формировать общепринятые суждения (относительно того, что принимать за «то же самое») позволяет им овладевать понятиями.

Витгенштейн критикует распространенную установку, направленную на «очарование» человеческого мышления философским понятием разума. В этом случае предполагается, что разум есть ментальная способность, открывающая людям возможность выйти из природного состояния посредством конструирования и участия в правилоустановленной деятельности. Попытки философов прошлого осуществить рациональное обоснование правил поведения людей в том или ином сообществе оказались бесплодными. Социально санкционированные правила, в отличие от описываемых законов природы, определяют, какие именно человеческие потребности необходимо реализовывать в обществе. Социальные правила носят предписывающий, нормативный характер. Они легитимируют то, *как* должно регулироваться человеческое поведение. Это может достигаться через использование модальных операторов («необходимо», «возможно» и др.), которые или обязывают или запрещают людям действовать определенным образом. Социальные правила могут быть сформулированы и артикулируемы в языке. Признание в правилах уникальной природы этой необходимости, по-видимому, явилось отправной точкой для формирования в эпоху античности понятия *нотос*, которое греки использовали для объяснения специфического характера культурных практик и обычаев. С само-

го начала философия склонялась к признанию в социальных правилах воплощения той необходимости, которая проявляется в законах природы. К тому же считалось, что правила требуют для своего применения и регулирования особой способности, отличной от той, что обнаруживается в естественной жизни. Правила поведения требуют при их применении и соблюдении проявления «нестественной» необходимости, или точнее деонтической модальности. Правила требуют от людей понимания и следования им. В таком случае формируется представление, что разум выступает в роли посредника, через которого достигается понимание необходимости в социальных нормах, правилах поведения.

Согласно Витгенштейну, при таком подходе проявляется попытка сформулировать поспешный вывод по обсуждаемой проблеме. Дело в том, что при отсутствии прочного и незыблемого основания в природных наклонностях людей, без осуществления общественного контроля и управления, обеспечиваемых появлением обыденных суждений, правила поведения оказываются лишены смысла. Ведь нет ничего априорного (или врожденного) в сформулированной форме *выражения* правила, которое предохраняло бы его от возможности различных *интерпретаций* (с помощью разума). Только в сфере разума любое поведение может быть интерпретировано в соответствии с выявленным правилом. Этот факт, в свою очередь, вынуждает нас утверждать, что без культуры, которая направляет разум, последний оставался бы слепым, а сами правила оказались бы неопределенными. Разум требует содействия со стороны участников языковых практик, чтобы быть способным обрести направление действия с помощью правил. Культура оказывается способом такого *содействия*. Она выступает как способ усовершенствования естественного поведения людей в форме социально регулируемых практик. Такие практики признаются с появлением всеобщих суждений в человеческом обществе в рамках определенного вида деятельности. Попытки признать понятия «правило» и «разум» в качестве основания для объяснения языковых практик человеческого сообщества оказываются бесплодными. Именно существование самих социальных



практик (человеческих действий) объясняет возможность формирования социально установленных правил и следования им.

Согласно Витгенштейну, т. н. языковые правила оказываются лишь *сформировавшимися абстракциями* усовершенствованных социальных практик, относимых к «языковым играм». В соответствии с этим положением языковые практики не должны восприниматься нами как результат сформулированных и интерпретированных в сфере разума правил, которые затем сводятся к логическим выводам в понимании и речи. Правила не служат метафизическим фундаментом для появления языковых игр. Фундамент «языковых игр» заключен в *действиях* (шире – *социальных практиках*). На основе таких социальных практик возникают и артикулируются правила при участии абстрактного мышления. Правила выступают просто абстрактным выражением социально регулируемых и усовершенствованных дел. Они являются сформулированными абстракциями определенных *культурных практик* [7, с. 180-181].

Рассматривая обсуждаемый вопрос под таким углом зрения, можно утверждать, что язык есть постоянно расширяющийся и изменяющийся набор культурных практик. Такие практики являются по своей природе социально регулируемы и усовершенствованными действиями. Они оказываются способами поведения, проистекающими на основе *творческих* усилий отдельных человеческих личностей. Правила поведения посредством общепринятых суждений тех, кто ими пользуется и соблюдает, превращаются в итоге в сложившиеся культурные практики. С этой точки зрения, культурная практика служит примером того, что Витгенштейн называет *человеческой* «формой жизни». Человеческая «форма жизни» обеспечивает способ формирования и превращения жизненных (естественных) ресурсов людей в их усовершенствованные дела, которые воплощаются в культурное поведение. Будучи примером культурной практики, т. н. правилоустановленное поведение есть поведение, которому люди обучаются *автоматически* в процессе интерактивного опыта, до всякой рефлексии. Это есть принимаемый человеком способ поведения, который становится частью его природы. Правилоустановленное поведение есть способ делания вещей. Буду-

чи однажды принятым, оно поддерживается сообществом и обеспечивает универсальный характер выражения человеческой природы.

Жаловаться на головную боль, пересчитывать пять яблок, устанавливать строительные плиты и блоки, когда это предписано сделать, – все это есть усовершенствованные дела. Данные примеры демонстрируют соблюдение определенных лингвистических практик. Как таковые они являются усовершенствованием, культурным расширением границ таких естественных форм жизни, как отдергивание руки от открытого пламени или крик при ощущении острой боли, или сбор яблок, или поднятие предметов. Все эти способы поведения, языкового и неязыкового, служат примерами естественных форм человеческой жизни. Все они являются примерами проявления органического поведения, а не результатами действия «практического» или «чистого разума». Единственное различие заключается в том, что в одном случае язык вмешивается настолько, что управляет и совершенствует естественную склонность, делает ее релевантной определенным всеобщим суждениям и совместным практикам. В таком случае т. н. принцип «следование правилу» как структурный элемент языкового поведения действительно может рассматриваться как имеющий место. Демонстрируемый в примерах культурной практики принцип «следование правилу» (способы поведения) обеспечивает усовершенствование выражений естественной жизни. Следование правилу служит выражением человеческой природы, с его помощью преодолевается «разрыв» между естественным и искусственным миром. Оно гарантирует человеческий способ действия, который является одновременно составной частью естественного и конвенционального поведения. В результате *культурная практика* (культура в целом) истолковывается как духовное расширение естественных форм человеческой жизни, а не искусственно созданная среда обитания людей.

Перспектива представленного таким образом феномена культуры, его взаимосвязь с естественными формами жизни помогают нам понять и объяснить, почему *обретение* и *усвоение* лингвистических практик играет столь важную роль в размышлениях Витгенштейна. Способ, каким нас обучают при-

знавать языковую практику, является тем же самым, каким нас вводят в базисный сегмент культуры. По мере нашего обучения выражать самих себя через следование практикам языкового сообщества формируется и совершенствуется наша человеческая природа. Со временем это способствует укреплению проникающего в нас духа культурных практик. Но сами культурные практики не транслируются через разум, они простираются в нашу органическую природу, при этом не подавляют, а, напротив, совершенствуют и развивают нашу человеческую сущность. То, что мы приобретаем через разнообразные культурные практики, является специфическим проявлением человеческой природы.

Особый способ изложения Витгенштейном представления о человеке как культурном существе можно резюмировать двумя взаимосвязанными утверждениями. Первое: культурное поведение возникает в результате совершенствования естественных форм жизни людей через усвоение общих практик и общепринятых суждений. Второе: общие практики и общепринятые суждения гарантируют развитие культурно детерминированных естественных форм жизни людей. Отсюда можно сделать вывод, что культура формирует *духовную связь* между людьми, она обнаруживает себя как продукт единства *органических* и *социальных* сил человечества.

На основе сказанного можно заключить, что культурные практики являются необходимым условием для обеспечения усовершенствованного, духовного способа выражения естественной формы жизни человека. Однако естественная жизнь не выражается полностью через культурные практики. Конечно, жизнь, представленная и наследуемая людьми в культуре, отличается по своему характеру от жизни, данной и наследуемой животными в природе. Можно утверждать, что между жизнью животного и жизнью человека имеется существенное различие, которое выявляется в контексте нашего анализа понятия культура. Заявлять, что животные не являются культурными видами – значит утверждать, что их поведение большей частью не есть усовершенствованное действие, которым овладевают через общепринятые суждения сообщества. Действия (поведение) животных не есть духовное расширение их естественной жизни. Поведение животных яв-

ляется естественной жизнью, чистой и незамысловатой. Жизнь животного демонстрирует естественное поведение. Такое поведение не фильтруется и не канализируется через культурные практики. Оно исходит непосредственно из специфической животной природы. Сущность различных видов животных непосредственно выражается в их естественных образцах поведения, которые носят врожденный, генетически запрограммированный характер.

Важно отметить, что многообразные образцы поведения, которые демонстрируют высшие животные, в целом не равнозначны полноценным культурным практикам и обычаям, лежащим в основе человеческих, культурных форм жизни. В поведении животных нельзя обнаружить их усовершенствованную естественную склонность. В отличие от людей животные не нуждаются в том, чтобы *принять* усовершенствованные, социально управляемые практики и общепринятые суждения для приобретения и закрепления общих специфических образцов поведения. Животные не нуждаются в культурных практиках или ритуалах для выражения их собственной природы. Отсутствие социальных практик и ритуалов ведет к тому, что у них отсутствует традиция и духовное наследие, животные собственно не испытывают в этом потребности. Будучи природными видами, животные имеют только естественные привычки, которые детерминируются преимущественно их естественными склонностями или врожденными инстинктами.

Человеческие существа – другие. Образцы поведения, которые демонстрируют люди, например, когда жалуются на боль, посещают кино, театр, концерты, наслаждаются разнообразным питанием, дискутируют или защищают собственное достоинство, – все это есть проявление усовершенствованных естественных наклонностей людей, реализуемых через обучение, и транслируется через общие социальные практики. Такие практики не даны нам непосредственно от природы. Они создаются, приобретаются, сохраняются, оберегаются и поддерживаются участвующими в них человеческими индивидами. Одним словом, такие практики являются *соблюдаемыми* усовершенствованными способами поведения.

«Культура, – пишет Витгенштейн, – своего рода орденский устав, во всяком случае, она предполагает некие правила» [6, с. 488].

Образцы поведения, демонстрируемые людьми во время приема пищи, одевания, разговора, танца, поклонения культам и т. п., являются усовершенствованными моделями, которые люди создают, соблюдают и регулируют. Поэтому эти образцы поведения служат примером *культурных* практик. Как таковые они служат примером форм жизни, которые показывают наличие духовной связи между людьми. Вне контекста определенной культуры люди едва ли смогут распознавать специфические человеческие жизненные формы. Конструирование и соблюдение норм поведения в усовершенствованных совместных практиках и ритуалах формирует то, что мы можем назвать твердым *ядром* любой культуры. Культура рождается вместе с *созданием, освоением и соблюдением* ее усовершенствованных практик и обычаев. Она приходит в упадок, когда обряд (ритуал) расшатывается, когда отказываются или предают забвению определенные культурные практики и обычаи.

Культура, таким образом, есть специфическое духовное расширение естественных границ жизни. Она включает в себя человеческие практики, обычаи, которые создаются, совершенствуются, культивируются последующими поколениями людей путем строгого, тщательного соблюдения правил поведения участников практик. Именно социально поддерживаемые образцы поведения служат основой формирования убеждений личности, в т. ч. его духовно-нравственных качеств [8, с. 12]. Это обеспечивает обученных культурным практикам участников человеческими формами жизни. Жизненные формы людей не осваиваются посредством внешней, изобретательной силы разума и интеллекта. Культура предстает как «великое произведение искусства», заключающее в себе итог совместных творческих усилий предшествующих поколений людей по ее созиданию. Сотворенная и охраняемая людьми культура предстает как расширение великолепия естественной жизни, переходящей в духовное измерение.

Таким образом, Витгенштейн сумел устранить образовавшийся разрыв в интерпретации соотношения понятий природа и куль-

тура. Этот разрыв наметился в эпоху Просвещения. Сочетая натуралистический подход к духовности человека и культурологический подход к человеческой природе, Витгенштейн сумел развенчать философский «миф» относительно правилоустановленного поведения, образования понятий, формирования языковых и культурных практик и норм на основе рациональной деятельности людей. Как следует из вышеизложенного, генетической основой культурного поведения людей являются усовершенствованные естественные формы жизни, что достигается посредством усвоения и культивирования социальных форм деятельности и общепринятых суждений.

Именно социально поддерживаемые образцы поведения служат основой формирования убеждений личности, в т. ч. его духовно-нравственных качеств. Витгенштейн сумел доказать, что культурные формы оказывают на людей повсеместное и безграничное воздействие. Их влияние индивид испытывает в процессе социализации (воспитания и обучения). Посредством научения человек усваивает культурные привычки (обычай, традиции, нормы), которые передаются от родителей к детям из поколения в поколение. Эти привычки приобретают устойчивость во времени и становятся культурными правилами поведения, которые поддерживаются всеми членами сообщества.

Рассуждения Витгенштейна о культуре, сущности языка и человеческой природе, используемый им философский метод позволяют уточнить и расширить семиотическую концепцию, в контексте которой культурные привычки, формы жизни, характеризуются как исторически развивающиеся надбиологические программы (рекомендации, инструкции, проекты) человеческой жизнедеятельности. Культурные нормы регулируют поведение и общение людей. В результате разнообразные культурные феномены, представленные в виде совокупности культурных текстов, выступают как информационные блоки согласованных, исторически развивающихся программ различных видов социальной активности. Доминирование некоторых из этих программ в определенный исторический период обуславливается степенью доверия к ним всех членов общества. Культурный текст как семиотическое образование

требует для своего производства и воспроизводства разнообразных знаковых систем, важнейшей из которых является естественный язык. Витгенштейн сумел показать, как посредством языковых форм и практик формируются и транслируются культурные практики и социальные нормы поведения.

1. *Степин В.С.* Культура // Вопросы философии. 1999. № 8. С. 61-71.
2. *Гириц К.* «Насыщенное» описание: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 171-202.
3. *Мордовцева Т.В.* Культурный текст в теории и философии культуры // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: материалы 3 Российского философского конгресса: в 3 т. Ростов н/Д, 2002. Т. 2. С. 184.
4. *Степанянц М.Т.* Культура как гарант российской безопасности // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 3-13.
5. *Тарнас Р.* История западного мышления. М., 1995.
6. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы: в 2 ч. М., 1994. Ч. 1. С. 410-494.
7. *Медведев Н.В.* Философия Людвиг Витгенштейна и проблемы понимания иных культур. Тамбов, 2009.

8. *Медведев Н.В.* Российская модернизация и духовно-нравственная культура // Философские традиции и современность. 2012. № 2.

1. *Stepin V.S.* Kul'tura // Voprosy filosofii. 1999. № 8. S. 61-71.
2. *Giřic K.* "Nasyshhennoe" opisaniie: v poiskah interpretativnoj teorii kul'tury // Antologija issledovanij kul'tury. T. 1. Interpretacija kul'tury. SPb., 1997. S. 171-202.
3. *Mordovceva T.V.* Kul'turnyj tekst v teorii i filosofii kul'tury // Racionalizm i kul'tura na poroge tret'ego tysjacheletija: materialy 3 Rossijskogo filosofskogo kongressa: v 3 t. Rostov n/D, 2002. T. 2. S. 184.
4. *Stepanjanc M.T.* Kul'tura kak garant rossijskoj bezopasnosti // Voprosy filosofii. 2012. № 1. S. 3-13.
5. *Tarnas R.* Istorija zapadnogo myshlenija. M., 1995.
6. *Vitgenshtejn L.* Kul'tura i cennost' // Vitgenshtejn L. Filosofskie raboty: v 2 ch. M., 1994. Ch. 1. S. 410-494.
7. *Medvedev N.V.* Filosofija Ljudviga Vitgenshtejna i problemy ponimaniya inyh kul'tur. Tambov, 2009.
8. *Medvedev N.V.* Rossijskaja modernizacija i duhovno-nravstvennaja kul'tura // Filosofskie tradicii i sovremennost'. 2012. № 2.

Поступила в редакцию 27.12.2013 г.

UDC 008.001

CULTURE, LANGUAGE AND HUMAN NATURE

Nikolay Vladimirovich MEDVEDEV, Tambov State University named after G.R. Derzhavin, Tambov, Russian Federation, Doctor of Philosophy, Professor, Head of Philosophy Department, e-mail: philosophy.tsu@mail.ru

The features of the semiotic concept of culture are analyzed. The necessity to supplement the content of this concept by Wittgenstein's arguments about culture, the essence of language and human nature is disclosed. In the context of his philosophy the concept of culture is genetically related to the natural environment, rather than rational discourse. Wittgenstein thus was able to eliminate the formed philosophical thinking "gap" between the naturalistic approach to the spiritual dimension of human and cultural approaches to the definition of its essence. Wittgenstein's applied philosophical method allows us to refine and expand the semiotic concept of culture, which in the context of cultural habits the life forms are characterized as historically developing over-biological programs of human activity. Thus, it becomes clear how linguistic forms are created by and broadcast cultural practices and social norms of behavior. Cultural practices exemplify the life forms that reveal the spiritual communication between people. Outside the context of a particular culture people are unlikely to recognize specific human life forms. Design and adhere to ethical standards in advanced collaborative practices and rituals forms a solid core of any national culture. Culture is a specific extension of the natural boundaries of the spiritual life. It includes human practices and customs that are created, improved and cultivated by successive generations of people through the strict observance of the rules of behavior of participants' practices. Social behavior patterns are the basis for the formation of beliefs of personality, including its spiritual and moral qualities. Life forms of people are not utilized by external forces inventive mind and intellect. Culture is presented as "a great work of art", concluding a result of joint creative efforts of previous generations of people in its creation. Conjured and secure by people culture appears as an extension of the natural splendor of life, passing into the spiritual dimension.

*Key words:* culture; language; language; form of life; rule-following; semiotics concept of culture; human nature; Ludwig Wittgenstein.

УДК 1(091)

## НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И. ИЛЬИНА

© Дмитрий Сергеевич ПИЛИПЧУК

Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина,  
г. Тамбов, Российская Федерация, аспирант, кафедра философии,  
e-mail: ray3dog@yandex.ru

И. Ильин стал одним из самых ярких представителей эпохи «философского ренессанса» в России и принадлежит к плеяде выдающихся русских философов XIX–XX вв. Религиозная философия И. Ильина и его общественно-политическая деятельность нуждаются на сегодняшний день не в безоглядной апологетике, а требуют носящего сугубо научный характер изучения. В своей философии религии И. Ильин не избежал сильного влияния западных философов. Известна философская концепция «очевидности» И. Ильина, на которую оказала несомненное влияние немецкая классическая философия. Интуитивный акт, то же самое «переживание очевидности», по мнению философа, лежит в основе всех других форм духовной деятельности человека: научного знания, искусства, морали.

Главным свойством религиозного мировосприятия И. Ильина была религиозная цельность. И. Ильин был абсолютно уверен в особом, самобытном пути России. Главным свойством русской души, открытой христианской вере, И. Ильин считает сердечное созерцание. Значение православия И. Ильин оттеняет критикой католицизма. Религиозные концепции «сердечного созерцания» и «духовной очевидности» И.А. Ильина, в которых философ говорит о «проникновенности любви и созерцательной силе», «свете очевидности», «созерцающем вчувствовании», «инстинктивной духовности», его идея о том, что человек «осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в глубоком и неизбывном одиночестве», заставляют высказать предположение о близости религиозных идей философа течению исихазма. Отмечая необходимость богословского православно-догматического анализа религиозной философии И. Ильина, учитывая возрастающую популярность его творчества, существующая в настоящее время критика религиозной философии И. Ильина со стороны православного богословия сводится при этом к следующему: И. Ильин ориентирован на Запад, прежде всего, опирается на немецкую классическую философию; не признает падшость человеческой природы; недостаточно говорит о церковной соборности, опираясь на личный религиозный опыт; не уделяет в своих трудах должного внимания постулату о Троице, апокалиптике и демонологии; симпатизирует евреям и экуменизму; вследствие особенностей рождения и воспитания не отвергает протестантизм.

*Ключевые слова:* И. Ильин; религиозная философия; православие; немецкая классическая философия; богословие; святоотеческая литература.

Наследие русского религиозного философа И. Ильина, его общественно-политическая деятельность и сама личность И. Ильина представляют в истории русской философии, без преувеличения, уникальное явление. И. Ильин стал одним из самых ярких представителей эпохи «философского ренессанса» в России и принадлежит к плеяде выдающихся русских философов XIX–XX вв. Вместе с тем в последние годы в российском обществе и научных кругах появилась тенденция абсолютизировать все, сделанное И. Ильиным, и некритично следовать этому, ибо «его идеи среди православных ныне приобретают такой высокий авторитет, что зачастую рассматриваются как непререкаемые, особенно в области общественно-политической» [1, с. 3]. Имя И. Ильина зачастую стало использоваться в манипулятивных спекуляциях людьми, усвоившими его

философское учение поверхностно и искаженно и использующих порой вырванные из философского и общекультурного контекста цитаты из его трудов в целях политической моды и неблаговидного пиара. В противовес этому религиозная философия И. Ильина и его общественно-политическая деятельность нуждаются на сегодняшний день не в безудержной и безоглядной апологетике, а требуют внимательного, кропотливого, носящего, прежде всего, сугубо научный характер изучения. Очевидно, что «в своей творческой деятельности Ильин демонстрирует удивительные контрасты и противоречия» [1, с. 4].

Иван Александрович Ильин родился в Москве в 1883 г. в семье присяжного поверенного Московской судебной палаты, представителя древнего дворянского рода. Дед Ильина по отцу, Иван Иванович Ильин, дослужился до начальника Кремлевского двор-

ца и был близок к императорскому двору. Под руководством Ивана Ивановича строился главный купол Большого Кремлевского дворца, спроектированного архитектором К.А. Тоном. Мать, Екатерина Юльевна, урожденная Швейкерт, немка по рождению, также была родом из дворян. «И.А. Ильин был наделен от Бога целым рядом замечательных талантов: необычайной силой ума, большим литературным даром, позволявшим ему великолепно облекать свои мысли в словесные формулировки, огромной волей, громадным творческим потенциалом, тонким эстетическим чувством, потрясающей работоспособностью. Сюда же следует присовокупить высокие моральные качества: удивительную честность, полнейшую добросовестность, высокую порядочность» [2, с. 144]. Существенную роль в выработке самостоятельного мировоззрения И. Ильина сыграл, по нашему мнению, тот факт, что И. Ильин получил юридическое образование и был правоведем. Будучи преподавателем Московского университета, первую научную работу, связанную с его непосредственной научной специальностью (юриспруденцией), «Понятия права и силы. Опыт методологического анализа» (1910 г.), И. Ильин посвятил не только рассмотрению чисто юридических проблем, но и глобальной проблеме – жизни человеческой личности в социуме.

И. Ильина в молодости и на протяжении всей жизни увлекала западноевропейская культура, особенно классическая немецкая философия. Во многом благодаря матери Ильин блестяще овладел немецким языком и мог в подлиннике читать Гегеля, Канта, Фихте и других корифеев философской мысли. В молодости И. Ильин, в отличие от его философов-современников, не увлекался ни марксизмом, ни славянофилами. О его «западничестве» свидетельствуют многочисленные фрагменты его писем, где он говорит о своих интеллектуальных занятиях. В одном из писем к В.И. Герье (27 апреля 1916 г.) Ильин пишет: «Теперь начал читать и с особым интересом прочел Шопенгауэра «Афоризмы о житейской мудрости»... Наслаждался «Золотым ослом» Апулея и особенно Овидием. Немного скучаю над «Эмилем» Руссо, холодно удивляюсь Байрону, предвкушаю Паскаля и Шафтсбери» [2, с. 236]. Примечательно, что в списке для чтения И. Ильина нет ни

одного русского автора. В дальнейшем эта тенденция сохранилась в трудах И. Ильина: мы во много раз чаще встречаем упоминание зарубежных философов, а русские авторы более всего присутствуют в текстах И. Ильина, если требуется текущая полемика.

В своей философии религии И. Ильин также не избежал сильного влияния западных философов. В этой части его особенно привлекают труды немецкого философа Шлейермахера: его философии религии посвящена работа И. Ильина «Шлейермахер и его «Речи о религии», формально являющаяся рецензией на русский перевод книги немецкого философа, выполненный С. Франком. Уже в этой работе русский философ закладывает одну из основ своей философии религии: для Шлейермахера религия есть чувствующее состояние и созерцание. Религия, по И. Ильину, не ограничивается чувством, но без чувственной сферы человека нет религии. Размышляя о содержании религиозной веры, Ильин определяет ее как форму непосредственного интуитивного усмотрения высшей сущности, как «чувствующее восприятие вселенной в ее целом, охватывающее в каждой конечной вещи мира присутствие единого Бесконечного, Божества» [3, с. 14]. Философскую концепцию «очевидности», на которую оказала несомненное влияние немецкая классическая философия, он определяет следующим образом: «Ты можешь и должен признавать и открыто исповедывать как истинное только то в познании, от чего ты, по крайнему, активно проверенному разумению своему, освободил себя от всех субъективистических искажений, осуществил все средства личного очищения и предметного углубления, известные человечеству, и достиг на этом пути испытания личной по душевному переживанию, но сверхличной по содержанию и значению познавательной очевидности» [4, с. 399]. Но тот же самый интуитивный акт, то же самое «переживание очевидности» лежит в основе всех других форм духовной деятельности человека: научного знания, искусства, морали. «Исследуемый предмет должен быть подлинно представлен в душе исследующего, не в «сознании» только, где так часто преобладают мертвые мысленные образы и концепции, минутные гости, оторвавшиеся от породившей их души и случайно задер-

жавшиеся в чуждой им среде» [4, с. 402]. Противопоставление «души» и «сознания» в этом высказывании подчеркивает иррационально-интуитивный характер акта очевидности, который не сводится к акту мысли. В более поздних работах Ильина акт очевидности будет описываться в единстве его рациональных и иррациональных моментов. Для русской философии эпохи «философского ренессанса» (С. Булгаков, В. Соловьев, С. Франк) характерно понимание опыта молитвы как акта транссубъективного характера. «Религия невозможна не только без Бога, – полагает И. Ильин, – но и без человека, в то же время». И. Ильин все-таки не считал, что религиозный опыт является полностью субъективным переживанием человека. Трансцендентное нельзя постигнуть исключительно путем познания. Культ же, упоминаемый вслед за Гегелем, имеет для И. Ильина важное, но не единственное значение. С точки зрения богословов, такое понимание отражает неканонический подход к трактовке православной веры. В этом случае И. Ильин опять «подставляет» себя под удар официального богословия и заслуживает упрек в протестантизме: «Такое понимание Церкви, явно недостаточное, характерно для всего творчества Ильина. Он часто говорит о вере в Бога, но почти никогда – о церковности. Более того, он восхищен книгой Шлейермахера «Речи о религии», в которой в духе крайне либеральных протестантских воззрений отстаивает субъективность религиозного опыта. Свою рецензию на эту книгу Ильин начинает словами: «Как хорошо, что эта книга переведена на русский язык! Это, бесспорно, одна из самых глубоких и освобождающих книг, написанных о религии» [1, с. 11]. В отличие от католичества И. Ильин отчасти симпатизирует протестантизму: «Протестантство в принципе разрешило душе религиозную самостоятельность и тем самым поколебало, но только поколебало представление об объективности, универсальности и абсолютности религиозной истины, «соборно» выработанной и вылитой в зрелые «священные формулы» [5, с. 406]. И.А. Евлампиев пишет, что не все у Шлейермахера устраивает Ильина: он не удовлетворен разрешением важного для Ильина вопроса: «как примирить абсолютную, т. е. единственную, исключительную и конечную

верность и истинность религиозного усмотрения и верования, с множественностью столь же абсолютных, но иных по содержанию усмотрений и верований?» Иначе говоря, как мою личную, индивидуальную веру примирить с верой других? Ильин ищет разрешения этой антиномии в философской концепции «очевидности» [4, с. 387]. Таким образом, истинное – это то, что с очевидностью принято и умом, и сердцем. Теолог Н. Сомин замечает: «Опять-таки у Ильина критерием истинности остается сам субъект. Но православие хорошо знает, что доверять себе опасно: человек находится в падшем состоянии, и как его ум, так и чувства искажены. Антиномия своей и чужой веры разрешается только на путях церковной соборности, а не поиска истины в самом себе» [1, с. 18]. По И. Ильину, если Бог не открывается человеку, то религия объективно невозможна, она основывается на пустых мечтаниях, фантазиях, если же человек не обращается к Богу, то религия субъективно неосуществима, потому что душа его будет религиозно мертвой. «Основанием всякой религиозной веры является *личный религиозный опыт человека*, а источником – пережитое в этом опыте *Откровение*», – пишет философ [6, с. 245]. Разумеется, с такой точкой зрения православные богословы согласиться не могут: «Заметим, что источник веры у И. Ильина – не Писание, не Евангелие, а личное откровение» [1, с. 16]. Автор статьи Н. Сомин указывает на то, что И. Ильину – религиозному философу чужд феноменологический подход к религии, когда многие знания принимаются «на веру»: «Здесь отсутствует очень важный элемент – доверие к Церкви, вера в то, что живущий в Церкви Дух Святой наставляет ее «на всякую истину» [1, с. 15]. В то же время «душевное созерцание», о котором так много говорит И. Ильин, не есть ли чистая феноменология? «Религиозное состояние есть особого рода глубокая и таинственная связь, которая может быть описана сразу – как «ухождение» человека в Бога и как «присутствие» Бога в человеке... молитва есть непосредственное единение с Богом», – пишет он в «Аксиомах религиозного опыта» [6, с. 308].

В этой концепции проявилась опять-таки личная честность философа: «Если я чего-то не узнал в личном религиозном опыте, то этого для меня не существует (хотя я не на-

столько глуп, чтобы утверждать, что этого не существует вообще)» [6, с. 372].

Вопрос об изначальной падшести человеческого рода И. Ильин, подобно церковным апологетам, в своей религиозной философии не ставит и сразу попадает под подозрение богословов: его упрекают в пелагианстве. «Пелагианская тенденция Ильина обнаруживает себя с разных сторон. Например, он часто апеллирует к «инстинкту», «естественному чувству», «естественному праву», часто превознося их, или, во всяком случае, утверждая их положительную природу» [1, с. 21]. Спасение человека И. Ильин видит в личном, нравственном самоусовершенствовании, что сближает его с позицией еретика Л. Толстого, непримиримого оппонента И. Ильина в вопросе сопротивления злу силой. И. Ильин вообще проповедует индивидуализм – философию западного типа, что противоречит русской православной концепции соборности: «Индивидуализация инстинкта есть явление неизбежное, соответствующее законам человеческой природы и творчески драгоценное: нельзя и не подобает человеку пребывать в родовом всесмешении и недифференцированности, он должен найти себя в своем инстинкте, утвердить себя и начать самостоятельно творить свою жизнь» [6, с. 411].

Ильину были свойственны «основательность и дисциплинированность чисто германского типа» [2, с. 350]. Воспитание матери, перешедшей из протестантизма в православие, сказалось на его личности, выработав необычайное трудолюбие, высокую духовность и бескомпромиссность, а также свойственные немецкой протестантской культуре умеренность, отсутствие корыстолюбия и честность. (Известно, что впоследствии И. Ильин считал «нищету» хорошей жизненной школой, помогающей выработать философское отношение к богатствам тварного мира: «Господи! Благодарю тебя за дивную школу бедности! Она научила меня духовной свободе от земных «благ»...») [7, с. 402].

Ильина рассматривают преимущественно как религиозного мыслителя, тем более что некоторые его работы носят теологическую направленность («Религиозный смысл философии», «О сопротивлении злу силой», «Аксиомы религиозного опыта», «Путь духовного обновления», «О православии и ка-

толичество» и др.). Главным свойством его религиозного мировосприятия, по мнению многих, была *религиозная цельность*. «Таким религиозно цельным был сам Иван Ильин, таковой стала его философия, привлекающая к себе у нас и за рубежом, может быть, не многочисленных, но очень глубоких и вдумчивых людей, которым небезразлична судьба своей страны, своего народа и осмысленность своей личной жизни», – считает биограф философа Ю.Т. Лисица [8, с. 11]. «Человек, – пишет И. Ильин, – религиозен лишь там, где он целен, и лишь постольку, поскольку ему удалось добиться в самом себе внутреннего единения и единства» [4, с. 545]. О цельности, целостности религиозного мировоззрения писали другие философы «философского ренессанса», например, П. Флоренский: «Природа религии – соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность... Религия ведет к таинственно-страшному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом» [2, с. 310].

И. Ильин был абсолютно уверен в особом, самобытном пути России. Философ был русским патриотом в лучшем смысле этого слова, причем у него мысль о России и русском народе неизменно связана с православной верой: «Воспринимать Россию сердцем, видеть с любовью ее драгоценную самобытность и ее во всей вселенской истории неповторимое своеобразие, понимать, что это своеобразие есть Дар Божий, данный самим русским людям, и в то же время – указание Божие, имеющее оградить Россию от посягательства других народов и требовать для этого дара свободы и самостоятельности на земле» [5, с. 376]. В то же время философ не принимает церкви, заключившей союз с большевизмом, и отрицательно относится к соглашению православных иерархов и новой власти, называя его «предательским конкордатом»: «Мы знаем, наконец, что в России есть и определенные *герои духа*, связанные так или иначе с тайной Церковью, не приемлющей патриарха Алексея с его молитвами о вожде Иосифе Виссарионовиче и об успехах его всемирного злодейства» [5, с. 414]. Революция большевиков, по мнению И. Ильина, – это катастрофа для России, политическая авантюра, «величайшее государственно-политическое и национально-духовное крушение», полностью растлевающее народ, в т. ч.



и характерной для новой власти «ересью антихристианства». Такой строй служит делу дьявола, и он поэтому обречен и гибелен!» – пишет философ [5, с. 417]. В качестве причины победы большевистской революции он называет «безвольную, пассивную, сентиментальную мечтательность в государственном деле», свойственную русским исторически [5, с. 419]. Другим существенным недостатком И. Ильин считал подверженность чужим влияниям и отсутствие самостоятельности, оглядку на Запад. Именно перу философа принадлежит термин «международная закулиса», вошедший в обиход современных политологов.

Показательно, что в программу духовного развития молодежи И. Ильин внес пункт «Учение об исторических недостатках русского национального характера» [2, с. 771]. «Политические взгляды И. Ильина, его мнение о государственном устройстве и формах власти претерпели в течение его жизни значительную эволюцию. Концепция «страдающего Бога», раздвоенность, противоречивость которого обрекает мир и человека на вечный раздор и борьбу, оказалась удивительно точным выражением общественной ситуации начала XX в. с ее непримиримостью, ожесточением, готовностью идти до конца в защите исповедуемых идеалов» [9, с. 107]. И. Ильин, по свидетельствам современников, обладал принципиальным, жестким характером и непримиримо отстаивал свои убеждения – многие оппоненты Ильина даже называли его «большевиком» [9, с. 121]. «Здесь мы подходим к еще одному важнейшему принципу мировоззрения Ильина, который, к сожалению, обусловил некоторые отрицательные черты его характера и некоторые ошибочные положения его философской системы. Этим принципом является глубокая убежденность Ильина в наличии однозначной и четко проводимой границы между добром и злом в нашем мире, что вело к своеобразному нравственному максимализму, не признающему «полутонув» и «светотеней» в человеческих отношениях и в нравственной ориентации», – пишет авторитетный исследователь И. Ильина И.И. Евлампиев [9, с. 122]. Агрессивный тон его полемике нередко срывался почти на оскорбления (достаточно вспомнить, что в статье «Кошмар Бердяева» он зло изобразил по-

следнего показывающим язык идиотом). Вместе с тем подобную агрессивность И. Ильина отчасти искупает его внутренняя цельность и истинная вера в идеалы, которые он исповедует. «Стиль его изложения на редкость безапелляционен. Сослагательного наклонения не бывает: Ильин всегда уверен в себе, он все знает, все понял, всегда прав. В сочетании с писательским мастерством и высокой содержательностью мысли такой стиль производит магическое, завораживающее впечатление на читателя» [9, с. 202]. В то же время для религиозного проповедника (искреннего поборника православной веры) и публициста, пишущего на общественно-политические темы (ярого противника большевизма), и пророка поколения «философского парохода», к которому причислял себя И. Ильин, тон его работ выглядит достаточно естественно и даже необходимо. И. Ильин в жизни не знал полутонув и не признавал их в своих работах, в т. ч. и о православии. Само название, например, работы «Аксиомы религиозного опыта» содержит слово «аксиома», т. е. не допускающее двоякого толкования суждение. Вообще, мотив «двойничества», широко распространенный в западноевропейской культуре начала XX в., был философу чужд. «Человек религиозен лишь там, где он целен, и лишь постольку, поскольку ему удалось добиться в самом себе внутреннего единения и единства. Тот, кто признает Бога лишь одной частью души и духа, а другой, или даже другими – не признает, тот не закончил своего душевного катарсиса: он остановился на распутьи и не имеет основания считать себя религиозным», – пишет И. Ильин [6, с. 422]. По мнению И. Ильина, духовный кризис, ныне переживаемый христианским миром, возник из утраты религиозной цельности.

Главным свойством русской души, открытой христианской вере, И. Ильин считает *сердечное созерцание*. Это способность видеть внутренним взором (оком) предметы невидимые, премирные, духовные, «когда человеческая любовь прилепляется к объективно значительному и священному жизненному содержанию, которым действительно стоит жить и за которое стоит бороться и умереть» [4, с. 542]. Присоединяясь к воле, сердечное созерцание связует ее с совестью, сообщая ей ее настоящую глубину и подлинное благородство и научая ее видеть свою

цель и измерять ее сразу мерилami совершенства и живой реализуемости.

Значение православия И. Ильин оттеняет критикой католицизма. В статье «О православии и католичестве» И. Ильин проводит сопоставительный анализ двух ветвей христианства, совершенно различного, по мнению философа, «духовного извода»: «Первичное и основное пробуждение веры для православного есть движение сердца, созерцающей любви, которая видит Сына Божия во всей Его благодати, во всем Его совершенстве и духовной силе, преклоняется и приемлет Его как сущую правду Божию, как свое главное жизненное сокровище. При свете этого совершенства православный признает свою греховность, укрепляет и очищает Им свою совесть и вступает на путь покаяния и очищения. Напротив, у католика вера пробуждается от *волевого решения*: довериться такому-то (католически-церковному) авторитету, подчиниться и покориться ему и *заставить себя* принять все, что этот авторитет решит и предпишет, включая вопрос добра и зла, греха и его допустимости» [5, с. 408]. При толковании православия и анализе католичества И. Ильин дистанцируется от отдельных школ и течений: «В понимании и толковании этих факторов и самого русского творческого акта – важно оставаться предметным и справедливым, не превращаясь ни в фанатического «славянофила», ни в слепого для России «западника» [9, с. 206]. «Значение Православия в русской истории, культуре духовно-определяющее, – считает философ. – В то же время роль католичества в истории народов определена «католической пропагандой» [5, с. 407]. И. Ильин-религиовед определяет основные отличия православия от католицизма: «Это есть отличие *догматическое, церковно-организационное, обрядовое, миссионерское, политическое, нравственное и актовое*. Последнее отличие есть жизненно-первоначальное: оно дает ключ к пониманию всех остальных» [5, с. 408]. Самым главным философ считает «нравственное отличие». Православие вызывает к свободному человеческому сердцу. Католицизм вызывает к слепо-покорной воле. Православие ищет пробудить в человеке живую, творческую любовь и христианскую совесть. Католицизм требует от человека повиновения и соблюдения предписаний (законничество).

Православие спрашивает о самом лучшем и зовет к евангельскому совершенству. Католицизм спрашивает о «предписанном», «запрещенном», «позволенном», «простительном» и «непростительном». Православие идет вглубь души, ищет искреннюю веру и искреннюю доброту. Католицизм дисциплинирует внешнего человека, ищет наружного благочестия и удовлетворяется формальной видимостью доброделания. И все это теснейше связано с первоначальным и глубочайшим актовым отличием, которое необходимо продумать до конца и притом раз и навсегда» [5, с. 409].

Перечисляя примеры обрядово-культурных и догматических отличий православия от католичества, И. Ильин ступает на «чуждую почву» чистой теологии и чувствует себя здесь менее уверенно, чем всегда, потому что фактически воспроизводит «прописные истины»: католичество телесно, восточное православие пневматично; в католичестве введение в Символ Веры об исхождении Духа Святого не только от Отца, но и от Сына («филиокве»), существует догмат о непогрешимости римского папы в делах церкви и т. д. «Попытка представить себя теологом-теоретиком поставила И. Ильина под удар его оппонентов с такими, например, язвительными замечаниями: «Все, что он говорит, там где верно, там банально и тривиально. Эта удивительная банальность, в сочетании с ригоризмом, в сочетании с непрерывной риторикой, совершенно бессодержательной, удивляет не меньше» [10, с. 366]. «Ильин совершенно не чувствовал дистанции и потому писал указания, каким должен быть священник» [10, с. 368]. Но там, где являет себя «алмазная грань» его религиозной философии, И. Ильин, как всегда, чрезвычайно убедителен [5, с. 406].

Н. Сомин критикует И. Ильина также за то, что в его трудах о православной вере «очень мало упоминаний о диаволе и силах бесовских, почти нет апокалиптики» [1, с. 22]. Видимо, все это вне «субъективного религиозного опыта», считает автор статьи, в то время, как известно, что И. Ильин является автором отдельной работы, посвященной этому вопросу («К истории дьявола»).

Фигура И. Ильина настолько неоднозначна, что его подозревают в масонстве: «Ильин был, надо сказать, из всех интелли-

гентов самым патентованным: он был гегельянцем, да еще полунемцем!» [2, с. 334] XIX в., как известно, весь прошел под знаком немецкой философии, которая, в свою очередь, «блестяще развивала каббалистические идеи и была философией пантеизма». Исследователь русского масонства В. Острецов установил, что все сосланные из СССР философы, писатели и ученые входили в Религиозно-философское общество, расположенное на Ложенгауз по Клайсштрассе, 10 в Берлине, где и находилась штаб-квартира еврейской масонской организации «Бнай Брит». Первые шаги высланных интеллигентов освещала русскоязычная берлинская еврейская газета «Руль» [10, с. 178]. В рижской еврейской русскоязычной газете «Слово» в 1926 г. была напечатана статья Ильина «Черносотенство – проклятие и гибель России». Известно, что о. Иоанн Кронштадтский не любил ни евреев, ни интеллигенции («теперь университеты наполнены евреями, поляками, а русским места нет»), ожесточенно критиковал и оппонента И. Ильина Л. Толстого, и самого И. Ильина за его взгляды [10, с. 332]. «Нельзя хромать на оба колена. Нельзя одновременно любить Льва Толстого и Иоанна Кронштадтского», – писал Н.С. Лесков [11]. Все эти факты еще раз доказывают, что в России философия и литература являются одновременно и искусством и политикой. Думается, отсутствие антисемитизма у И. Ильина не дает повода причислять его ни к юдофилам, ни к масонам.

Религиозные концепции «сердечного созерцания» и «духовной очевидности» И.А. Ильина, в которых философ говорит о «проникновенности любви и созерцательной силе», «свете очевидности», «созерцающем вчувствовании», «инстинктивной духовности», его идея о том, что человек «осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в глубоком и неизбывном одиночестве», заставляют высказать предположение о близости религиозных идей философа течению исихазма. «Эта божественная и несозданная благодать и энергия Божия, уделаемая без ущерба, наподобие солнечного луча, придает озаряемым свое собственное сияние», – пишет И. Ильин [7, с. 323]. Подвижники исихазма видели славу Божию в виде ослепительного и неопишемого света, подобного тому, что апостолы увидели на горе Фавор.

И. Ильин говорит о молитве, от которой «остается тихое, тайное, бессловесное молитствование, подобное немеркнувшему, спокойному, но властному свету» [7, с. 331]. Краеугольным камнем исихазма-практики духовного сосредоточения, или «умного делания», – является «Иисусова молитва», многократное обращение к Богу. «У всякого из нас есть свой собственный, внутренний врач, – замечает И. Ильин в «Поющем сердце». – Его нельзя ни видеть, ни слышать. Он ведет скрытую, таинственную жизнь и не отвечает на прямые вопросы. Но к нему можно и должно «прислушиваться» [7, с. 335]. Философ считал, что «есть особый дар внутреннего созерцательного внимания, и нам надо упражнять его» [7, с. 338]. «Сравнивая онтогносеологические структуры, отмечаем, что «практическое любомудрие», «естественное созерцание» и «мистическое богословие» в православном богословии исихазма соответствуют религиозному катарсису, «сердечному созерцанию» и «духовной очевидности» И.А. Ильина», – считает современный исследователь И. Ильина Г.В. Болотнов [12, с. 9]. Однако не следует, по нашему мнению, абсолютизировать влияние идей исихазма как восточно-христианского религиозного направления на творчество философа. Для такого подхода в его трудах по религиозной философии нет существенных оснований, нет также и фактических свидетельств, что И. Ильин серьезно занимался изучением исихазма, паламизма как его разновидности и трудов его основных теоретиков. В полной мере нельзя и утверждать, по нашему мнению, что философия И. Ильина эмигрантского периода принадлежит к православно-мистическому направлению русской религиозной философии, как утверждают некоторые современные исследователи. Вместо слова «молитва» в своих работах И. Ильин часто использует термин «медитация». В самом тексте книги «Аксиомы религиозного опыта», основополагающем в религиозной философии И. Ильина, «Христос упоминается довольно редко, не многим чаще, чем другие религиозные деятели: Будда, Конфуций, Платон, Сократ, Марк Аврелий и пр. Этим данная книга резко отличается от святоотеческих творений» [1, с. 4]. Ученик И. Ильина Н.Н. Полторацкий утверждает: «В «Аксиомах» безусловное предпочтение православной

духовной традиции. Но исходные посылки экуменические: изучение внеконфессиональных «истин» духовного опыта» [2, с. 634].

Отмечая необходимость богословского православно-догматического анализа религиозной философии И. Ильина, учитывая возрастающую популярность его творчества, существующая в настоящее время критика со стороны православного богословия сводится при этом к следующему: И. Ильин ориентирован на Запад, прежде всего, опирается на немецкую классическую философию; не признает падшесть человеческой природы; недостаточно говорит о церковной соборности, опираясь на личный религиозный опыт; не уделяет в своих трудах должного внимания постулату о Троице, апокалиптике и демонологии; симпатизирует евреям и экуменизму; вследствие особенностей рождения и воспитания не отвергает протестантизм.

Нельзя не заметить неоднородность наследия русской религиозной мысли, в т. ч. и в святоотеческой литературе. «Давно уже было замечено, что русское православие не есть явление однотипное, одноликое. Тип русской святости, представленный Нилом Сорским, и тип этой святости, представленный Иосифом Волоцким, весьма различны. Совершенно своеобразен и тип русской святости, представленный Серафимом Саровским. Можно установить и ряд других различий. Очевидно, что в русском православии есть несколько течений. И вот, сторонники монашеско-аскетического течения нередко выступают против русской религиозной философии, более всего связанной с антропоцентрическим и космологическим течениями в православии» [13, с. 11].

Н.Н. Полторацкий по поводу религиозно-философских трудов И. Ильина писал: «Даже к чтению святоотеческой литературы православное догматическое сознание подходит критически: где соборная мысль Церкви, а где частное мнение? Тем более не стоит переоценивать «Аксиомы», как и другие произведения Ильина, касающиеся духовной жизни. Это не унижение авторитета философа и бесспорного культурного достоинства произведения. Эта книга может привести ученого человека к вере. Но она вряд ли полезна как руководство в духовном делании православного аскета» [13, с. 13].

И. Ильин известен своим умением в своих работах не сглаживать, а напротив, заострять и выносить на «всеобщее обсуждение» самые сложные, болезненные вопросы христианского вероучения, такие как, например, вопрос «о мече», самими богословами причисленный к «трудным местам Библии», о возможности применения насилия для христианина – «сопротивления злу силой». При этом нельзя умалить огромную важность религиозно-философских трудов И. Ильина, их неординарность и самобытность, последовательную линию на осмысление и развитие идеи православия в свете «ясности, честности и жизненности», их роль в наследии отечественной философской мысли.

«Под религиозной философией он понимал не богословскую догматику, ему чуждую, но свободное обсуждение религиозных проблем, в котором у него всегда чувствовалось влияние древней философской традиции и классического образования» [2, с. 278].

Происходит смешение концептуальных подходов: рассмотрение религиозной философии И. Ильина с позиций богословия возможно, но не единственно верно, потому что И. Ильин был хоть и православным, но прежде всего светским философом с европейским образованием, ориентированным не на теологический, а на сугубо философский подход.

1. *Сомин Н.В.* Достоинства и недостатки мирозерцания И.А. Ильина. URL: <http://ihitik.lib.ru/2013...hilosophy> (дата обращения: 19.12.2013).
2. *Ильин И.А.* Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. СПб., 2004.
3. *Ильин И.А.* Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 5-89.
4. *Ильин И.А.* Путь к очевидности // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 381-557.
5. *Ильин И.А.* Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг.: в 2 т. М., 2008. Т. 1.
6. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2006.
7. *Ильин И.А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 227-380.

8. *Лисица Ю.Т.* И.А. Ильин: Историко-биографический очерк // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 5-36.
  9. *Евlampиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 2008.
  10. *Острецов В.М.* Массонство, культура и русская история. М., 2003.
  11. Павел Басинский: Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой. История одной вражды. URL: <http://www.pravmir.ru/pavel-basinskij-ob-istorii-odnoj-vrazhdy-video/> (дата обращения: 19.12.2013).
  12. *Болотнов Г.В.* Концепция религиозного опыта И.А. Ильина в контексте христианской антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2013.
  13. *Полторацкий Н.П.* Иван Александрович Ильин // Социальная философия Ивана Ильина. СПб., 1993. Ч. 1. С. 4-64.
- 
1. *Somin N.V.* Dostoinstva i nedostatki mirosozercanija I.A. Il'ina. URL: <http://ihtik.lib.ru/2013...hilosophy> (data obrashhenija: 19.12.2013).
  2. *Il'in I.A.* Pro et contra. Lichnost' i tvorcestvo Ivana Il'ina v vospominanijah, doku-mentah i ocenkah russkih myslitelej i issledovatelej. SPb., 2004.
  3. *Il'in I.A.* Shlejermaher i ego «Rechi o religii» // Il'in I.A. Sobraie sochinenij: v 10 t. M., 1994. T. 3. S. 5-89.
  4. *Il'in I.A.* Put' k ochevidnosti // Il'in I.A. Sobraie sochinenij: v 10 t. M., 1994. T. 3. S. 381-557.
  5. *Il'in I.A.* Nashi zadachi. Stat'i 1948-1954 gg.: v 2 t. M., 2008. T. 1.
  6. *Il'in I.A.* Aksiomy religioznogo opyta. M., 2006.
  7. *Il'in I.A.* Pojushhee serdce. Kniga tihih sozercanij // Il'in I.A. Sobraie sochinenij: v 10 t. M., 1994. T. 3. S. 227-380.
  8. *Lisica Ju.T.* I.A. Il'in: Istoriko-biograficheskij ocherk // Il'in I.A. Sobraie sochinenij: v 10 t. M., 1993. T. 1. S. 5-36.
  9. *Evlampiev I.I.* Bozhestvennoe i chelovechesкое v filosofii Ivana Il'ina. SPb., 2008.
  10. *Ostrecov V.M.* Masonstvo, kul'tura i russkaja istorija. M., 2003.
  11. Pavel Basinskij: Ioann Kronshtadtskij i Lev Tolstoj. Istorija odnoj vrazhdy. URL: <http://www.pravmir.ru/pavel-basinskij-ob-istorii-odnoj-vrazhdy-video/> (data obrashhenija: 19.12.2013).
  12. *Bolotnov G.V.* Konceptija religioznogo opyta I.A. Il'ina v kontekste hristianskoj antropologii: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk. Belgorod, 2013.
  13. *Poltorackij N.P.* Ivan Aleksandrovich Il'in // Social'naja filosofija Ivana Il'ina. SPb., 1993. Ch. 1. S. 4-64.

Поступила в редакцию 21.12.2013 г.

UDC 1(091)

SOME FEATURES OF PHILOSOPHY OF RELIGION OF I. ILYIN

Dmitriy Sergeyevich PILIPCHUK, Tambov State University named after G.R. Derzhavin, Tambov, Russian Federation, Post-graduate Student, Philosophy Department, e-mail: ray3dog@yandex.ru

I. Ilyin became one of the brightest representatives of "philosophical renaissance" epoch and belongs to the outstanding Russian philosophers of 19-20<sup>th</sup> centuries. Religious philosophy of I. Ilyin and his socio-political activity require today is reckless apologetics, but require the wearer, especially purely scientific nature of the study. In his philosophy of religion I. Ilyin did not avoid the strong influence of Western philosophers. Philosophical concept of "evidence" of I. Ilyin, which had an undeniable influence of German classical philosophy, is known. Intuitive act, the same "experience evidence", according to the philosopher, is the basis of all other forms of human mental activity: scientific knowledge, art, and morality.

The main feature of religious worldview of I. Ilyin was a religious integrity. Ilyin was absolutely sure in a special, distinctive way of Russia. The main feature of Russian soul, open to the Christian faith, believes that I. Ilyin heartfelt contemplation. The value of orthodoxy I. Ilyin criticism of Catholicism is considered. Religious concept of "heart of contemplation" and "spiritual evidence" of I.A. Ilyin, in which the philosopher speaks of "love and contemplative penetration force", "light of the evidence", "beholding empathy", "instinctive spirituality", his idea that "man shall his earthly journey from birth to death in a deep and inescapable alone", forced to assume proximity religious ideas of the philosopher flow quietism. Noting the need for theological analysis Orthodox dogmatic religious philosophy of I. Ilyin, given the increasing popularity of his work, which exists at the present time critic of religious philosophy of I. Ilyin by Orthodox theology, is then reduced to the following: I. Ilyin oriented to the West, primarily based on the German classical philosophy, does not recognize the fallenness of human nature says enough about catholicity of the church, based on personal religious experience, not in his writings pays due attention to the postulate of the Trinity, and apocalyptic demonology; like Jews and ecumenism, due to the nature of birth and upbringing does not reject Protestantism.

*Key words:* I. Ilyin; religious philosophy; Orthodoxy; German classical philosophy; theology; patristic literature.