

Литература

1. Дубов И.Г. Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам // Полис: политические исследования. – 2001. – №2; Немировский В.Г., Стариков П.А. Тенденция «квазирелигиозности» в среде красноярского студенчества // Социологические исследования. – 2003. – №10.
2. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. 2001. – №11; Добрускин М.Е. Новая религиозная ситуация в вузах Украины // Социологические исследования. – 2003. – №10.
3. Баранников В.П., Матренина Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. – 2004. – № 9.
4. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии для вузов. – М.: Наука, 1994.

5. Гараджа В.И. Социология религии. – М.: ИНФРА-М, 2005.
6. Самнер У. Обычаи и нравы // Культурология: хрестоматия для высшей школы. – М.: Академический проект, 2003.
7. Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социологические исследования. – 1990. – №5.

Баёв Павел Анатольевич, канд. социол. наук, доцент, докторант кафедры культурологии и управления социальными процессами, Институт социальных наук Иркутского гос. университета.

Bayov Pavel Anatolievich, cand. of sociological sci, lecturer, doctorant of department of culturology and management of social processes, Institute of social science of Irkutsk State University.

УДК 130.2,1 (091)

Л.Ф. Бондаренко

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. КАК СПОСОБ АУТОРЕФЛЕКСИИ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье предпринята попытка рассмотреть русскую религиозную философию XIX – начала XX вв. как способ ауторефлексии православной культуры. Выявляются православные истоки отечественной философии и обозначаются ее важнейшие тематические комплексы.

Ключевые слова: русская религиозная философия, православная культура, ауторефлексия.

L.F. Bondarenko

THE RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF THE XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURIES AS A WAY OF SELF-REFLECTION OF ORTHODOX CULTURE

The article is an attempt to consider the Russian religious philosophy of the XIX – early XX centuries as a mode of self-reflection of Orthodox culture. The author tries to reveal the sources of the Russian philosophy and designate its main thematic complexes.

Key words: Russian religions philosophy, Orthodox culture, self-reflection.

Современная культура определяется не только бурным научно-техническим процессом, радикальными изменениями форм социальных связей, но и рефлексией новых идеалов и жизненных смыслов на основе традиционных ценностей и знания собственной культуры, истории, философии. В связи с этим особую актуальность приобретает обращение к духовному опыту русской православной культуры, которая в нынешней ситуации уже обозначила себя своим возрождением. Указанный процесс нуждается в осмыслении, что требует известных усилий и преодоления определенных трудностей. Во-первых, трудно с теоретической точки зрения осмыслить и постичь православную культуру адекватно и целостно. Это связано с тем, что до недавнего времени философская рефлексия по поводу ее обобщения была не востребована. Во-вторых, трудно избежать редукции православной культуры в целом к одной или нескольким ее чертам или свойствам.

Разрешить обозначенные трудности можно, на наш взгляд, с помощью русской религиозной философии XIX – начала XX вв., которая выработала релевантную методологию для научного исследования. Основная аргументация, подтверждающая

релевантность этой методологии, связана с выявлением православных истоков отечественной философии и с анализом ее тематического содержания.

Если попытаться дать самую общую предварительную характеристику русской религиозной философии обсуждаемого периода, то суть ее сводится к следующему: именно на данном этапе своего развития она сформировалась в профессиональном отношении. Во-первых, это означает, что философия конституируется как особый род профессиональной деятельности. Во-вторых, в ней выдвигаются самостоятельные школы, строятся цельные философские системы и утверждается дискурсивно-рассудочный способ философствования. В-третьих, философские идеи воплощаются не во всем контексте культуры, как это было на ранних этапах развития философии, а в виде понятийно-логических конструкций. Внутреннее содержание русской мысли на данном этапе выражается в философской форме, в категориальном строе профессиональной философии. Эту точку зрения отстаивает известный современный философ С.С. Хоружий. В нашем исследовании мы не будем обсуждать достоинства и недостатки отечественной религиозной философии в ее новом статусе. Для нас

важно показать, что русская интеллектуальная мысль XIX – начала XX вв., выраженная в форме профессиональной философии, была тесно связана с православием. Она обращалась к опытному материалу православной духовности, формировала собственное тематическое содержание, умственно обменивалась с миром и выражала христианство в понятиях. Посредством анализа историософии как реализации духовных установок православия, философии соборности как тематизации полноты бытия и цельности духа, тематизации проблемы смысла жизни, эсхатологии и сотериологии мы продемонстрируем связь русской философии XIX – начала XX вв. с православием.

Остановимся подробнее на анализе проблемы смысла жизни в философском творчестве русских мыслителей XIX – начала XX вв. В. Несмелова и М. Тареева. В трудах философов, на которых будем опираться в своей работе, мы обнаружили наиболее органичную связь их мировоззренческих установок с православием. Так, например, для крупнейшего русского философа-богослова, профессора Казанской духовной академии В. Несмелова вопрос о смысле жизни был связан с раскрытием сущности христианской веры, с анализом человеческой личности и ее сознания. В статье «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения» он приходит к выводу, что ни философия, ни религия до появления христианства не в состоянии были дать ответ на этот вопрос. Все ответы сводились либо к утверждению, что достижение удовольствия есть цель человеческой жизни, либо к поискам разумных оснований для человеческого существования, либо смысл жизни связывался с достижением успеха, со стремлением к совершенству и со служением другим людям, либо наличие смысла совсем отвергалось. Определение же смысла жизни в плане отношения к более высокому бытию – к Богу всегда считалось непростым вопросом, о нем молчали или в лучшем случае высказывались как бы «между прочим». Только христианство открыло, по мнению В. Несмелова, тот факт, что если человек намерен задуматься о смысле жизни, то ему придется задуматься о многих составляющих: об отношении человека к человеку, о внутреннем состоянии человека и об отношениях между человеком и той Силой, которая сотворила его. Земные же инстинкты (материальные блага, наслаждения), кажущиеся людям чем-то значительным в их жизни, по большому счету не несут в себе никакой абсолютной ценности. Христианство говорит человеку, что его личность есть образ и подобие Бога и что человек «явился в этот мир, чтобы сделаться ему небожителем и что истинный смысл его жизни состоит в достижении вечной жизни» [1, с.72]. Понятая таким образом личность всегда стремится к идеалу. Как православный философ, В. Несмелов считает, что таким идеалом является Иисус Христос. По его мнению, именно образ Христа и есть как раз тот идеал, к которому следует стремиться

личности в своем развитии. Он пишет: «Иисус Христос – идеал живой и животворящий, могущий притягательно действовать на человеческие души и перерождать их <...> Живая самосушная Личность <...> Он существует как безусловная личность» [1, с.77]. Божественная Личность Христа, по мысли философа, осуществила истинный смысл жизни как приобщение к жизни вечной. Вера в новую жизнь и придает смысл человеческому существованию. Понимание смысла своего существования как достижения Царства Божиего позволяет человеку осознать необходимость изменения своей эмпирической природы для того, чтобы подготовить себя к иному существованию. В. Несмелов постоянно подчеркивает важность собственных усилий человека для раскрытия высшего смысла существования. Это возможно при условии веры в существование иного мира и в возможность его достижения через трудный путь – путь свободного уподобления своему идеалу – Иисусу Христу, который, став человеком, на деле показал людям, что можно пройти через весь ужас жизни, страдания и никогда не усомниться ни в любви, ни в правде, ни в чистоте.

Значительный вклад в разработку проблемы человека и смысла его жизни внес известный русский философ М. Тареев. В своем сочинении «Цель и смысл жизни» философ приходит к выводу, что цель человеческой жизни не определяется стремлением к наслаждениям, удовольствиям и совершенству. М. Тареев различает стремление к совершенству и стремление к совершенствованию. Он пишет, что «стремление к совершенствованию, иначе осознанное естественно необходимое развитие, заставляет человека познать свою природную ограниченность; стремление же к совершенству – самолюбивое стремление к личному, самодовольному обладанию абсолютным совершенством, желание быть, как Бог, порождает зло – заблуждение, нравственное зло и безобразие» [2, с.154]. Следовательно, по мысли философа, человек не может достигнуть своего блага светскими средствами. Он утверждает, что человек может достигнуть своего блага лишь путем христианской жизни. Благо в христианстве называется по-разному: истинною духовною жизнью, духовным совершенством, блаженством. И это «благо даруется человеку в христианстве, а не составляет плода его естественного развития: христианская жизнь есть новая форма жизни наряду с формами физической и душевной – духовная, но она не есть результат предшествующего биологического развития, а есть дар Божий, новое Божие творчество, Откровение божественной жизни» [2, с.159]. Эта жизнь, по убеждению М. Тареева, явилась нам во Христе. Основой такой духовной жизни является невидимая жизнь духа, связанная с соблюдением заповедей и свободой духа. Поэтому цель человеческой жизни – «слава Божия» [2, с.148], но не в смысле только внешнего прославления Бога, а в осознании греховности и в уничтожении человеческой жизни, в отрицании эго-

изма и самовозношения. Такое понимание мыслителем «славы Божией» предполагает, что человек должен *преобразаться* посредством подлинной духовной жизни. Духовная же жизнь, по мысли философа, начинается с *крещения, покаяния, причастия*. Эти таинства есть «полная перемена в человеке мыслей или чувствований, внутреннего настроения, так, что человек становится другим» [2, с.92]. Конкретизируя духовную жизнь, мыслитель указывает на то, что она есть жизнь человека для Бога и божественная жизнь в человеке. Божественная жизнь в человеке по существу основывается на *молитве, посте, юродстве* (добровольно принятый униженный образ жизни), *любви, вере, надежде*. Божественная любовь, чтобы быть действительной в христианине, должна быть его *любовью к Богу, другим людям и служением им*. Эта любовь не похожа на ту, которой человечество жило до христианства. Эта любовь воспитывается признанием собственного унижения перед Богом и остальным миром, а также осознанием братства всех людей как детей Единого в Троице Истинного Бога, Творца и Промыслителя вселенной, Спасителя людей. Полная связь христианина с братьями, считает мыслитель, может осуществляться в Церкви. Только о Церкви, а не об индивидуальной духовной жизни Иисус Христос сказал, что «врата ада» не одолеют ее. Основной характер Церкви состоит в Предании и единстве. Общим смыслом Предания является непрерывность христианской жизни, имеющей свое начало в Иисусе Христе. В конкретном плане Предание есть непрерывная преемственность христианского учительства. Церковь, имеющая единое начало во Христе, утверждает одну жизнь, один дух. Основа единой церковной жизни – благодать Святого Духа. Благодать действует на нашу природу невидимо, ее действие скажется только в воскресении мертвых. Поэтому цель христианской жизни состоит в стяжании Духа Святого.

Таким образом, подлинная духовная жизнь христианина с ее вечными основами (благодатью Святого Духа, любовью, верой, состраданием, надеждой, молитвой и постом), служение людям, совершаемое в любви, самоуничижение и борьба с личными грехами, а также готовность претерпеть все искушения и соблазны, лежащего во зле мира, – вот тот путь, который, по глубокому убеждению М. Тареева, придаст человеческому существованию смысл, а также приведет человека к спасению.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что вопросу о смысле жизни философы XIX – начала XX вв. придавали особое значение. Это было связано с православными установками русских мыслителей. Они были убеждены в том, что философствование только тогда достигнет своей цели – познания истины, когда обратится не к исследованию окружающих нас явлений, а в первую очередь к самому человеку, к исследованию смысла его бытия. В своих работах по данной теме они восстанавливали связь личности с вопросами о Боге, о

спасении души, о мире, о настоящем и будущем. Философы исходили из общего понимания того, что христианство явилось в мир именно, прежде всего, как религия жизни. Та новая «благая весть», которую оно возвестило, была раскрытием смысла жизни и мира, вестью о спасении, о грядущем преображении мира и о преобразении человека через приобщение к Духу Божию.

Отношение к духовным традициям православия как особой форме осмысления бытия выступает в качестве основного принципа *историософских* воззрений русских философов XIX – начала XX вв. Для них вопросы о религиозной сущности исторического процесса и об исторических судьбах Отечества стали определяющими в поисках социально-нравственного идеала устройства Российского общества.

Если рассматривать ретроспективу отечественной религиозно-философской традиции, то мы находим огромное количество текстов историософского характера. К ним следует отнести «Слово о законе и благодати» Илариона, в котором через сопоставление двух эпох мировой истории: ветхозаветной эпохи *закона* и новозаветной эпохи *благодати* излагается теория исторической судьбы Руси и мира; «Послания» старца Псковского Елеазарова Трехсвятительского монастыря Филофея выражают идею православной государственности, нашедшей свое выражение в формуле «Москва – третий Рим»; «Повесть временных лет» содержит в себе конкретный исторический материал об истории Древней Руси. Идею самобытности русского культурно-исторического развития признавал и отстаивал еще один известный мыслитель и общественный деятель С. Уваров. В ранг эталонной духовной ценности им возводилось народное православие и самодержавие, призванное, по его мнению, уберечь в будущем российскую культуру от разложения. В дальнейшем идеал православной государственности постоянно присутствует во многих теоретических разработках русских философов.

Наиболее ярко связь историософской темы с духовными установками святоотеческого православия проявилась в творчестве А. Хомякова и Н. Данилевского.

Исходный тезис историософского учения А. Хомякова состоял в утверждении о решающей роли православия для развития мировой цивилизации и отечественной культуры. В «Записках о всемирной истории» («Семирамиде») мыслитель, сравнивая православие с другими религиями, выделяет важные его качества, которые дают православия преимущества перед другими религиями. А. Хомяков делит все религии на две основные группы: «кушитскую» и «иранскую» [3, с.190]. Коренное различие между двумя группами религий, по мысли философа, определяется соотношением в них свободы и необходимости, свободы и единства. Первая («кушитство») строится на абсолютизации вечности, на материальных началах и естест-

венных потребностях. На высших ступенях развития оно выдвигает на первый план науку и логику. К «кушитскому» типу религии А. Хомяков относит католичество и протестантизм. По глубокому убеждению мыслителя, вещественные интересы и материальные потребности взяли в Западной Европе верх над интересами духовными. Церковь была построена на формально-юридических началах по типу государства, поэтому она невольно должна была выработать идею главы государства, которым стал папа. Догмат о непогрешимости папы в конечном счете привел католиков к крестовым походам и инквизиции. Философ приходит к выводу, что в католицизме существует единство без свободы. По мысли А. Хомякова, это произошло еще и в силу того, что западная церковь самовольно, без согласия с Востоком изменила Символ веры и тем самым подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии. В протестантизме же, напротив, утверждается другая крайность – свобода и причем такая свобода, при которой, во-первых, абсолютизируется автономный разум, во-вторых, совершенно исчезает единство церкви и отрицается Священное Предание как форма Божественного Откровения. А. Хомяков считает, что и в том, и в другом случае нарушается соотношение свободы и единства. На первый план, по мнению мыслителя, выдвигается одна из составляющих: либо свобода, либо единство. Православие же – это религия «иранского» типа, способная отчуждаться от вещественности. Это отчуждение переходит иногда в его полное неприятие, но зато, по мнению мыслителя, возвышает и очищает душу человека. Орудием познания здесь считается не столько логическая мысль, сколько вера, понимаемая как полнота силы духа, направленного на постижение высшего духовного начала. В православии, считал А. Хомяков, иранское начало свободы достигло предела своего проявления. Личность здесь получила высший смысл своего бытия в идее преображения и бесконечного совершенствования души посредством приобщения к Богу и по закону любви. Для ее осуществления отдельные личности соединены в одно общество – Церковь, в которой действует Святой Дух, где свобода и единство находят свое высшее применение в приобщении к Святому Духу и в законе любви. Таким образом, Православная Церковь, имея сверхэмпирическую природу, является, по А. Хомякову, инструментом по сути благодатным, поэтому все члены церкви не внешне, а органически связаны и с Богом, и друг с другом. Однако мыслитель замечает, что Божия благодать не спасает человека вопреки его воле, он отрицает принуждение в вопросах духовного восхождения. Нужно, чтобы человеческая воля сотрудничала с Божией благодатью. Этим она отличается от государства, которое строится на формально-юридической основе. Оставляя государству внешние стороны человеческих отношений, Церковь ставит своей задачей нравственно преобразить

внутреннюю жизнь общества по законам любви, на которых она сама построена.

Итак, для историософии А. Хомякова характерно следование принципам православия как наиболее перспективной (в силу своей неискаженности) формы христианства, сочетающей в себе свободу и необходимость и обладающей такими качествами, как любовь, воля, преображение, которые помогают построить жизнь человеческого общества на существенно новых духовных началах.

Теперь в самых общих чертах проанализируем историософские взгляды *Н. Данилевского*, которые в той или иной степени пронизаны идеей понимания православия как «жизненной силы» культуры. В работе «Россия и Европа» философ выдвигает принципиально новое положение о месте русской культуры в истории человечества, о ее самобытности и перспективности. Он создает теорию развития культурно-исторических типов, в которой начисто отвергает эволюционистскую идею универсальности человеческого развития и утверждает новый тезис о множестве несхожих культурно-исторических типов. Вычленив десять таких типов (египетский, китайский, индийский, иранский, романо-германский, нарождающийся русско-славянский и т.д.), Н. Данилевский сравнивает эти культуры, выявляя общие законы их развития (сродство языков; политическая независимость; разнообразие и сила составных элементов типа) и подчеркивая самобытность каждой из них. Самобытность каждого культурно-исторического типа Н. Данилевский связывает с так называемым «культурным делом» (культурной деятельностью) [4, с.60]. Под культурной деятельностью он понимает вклад каждой конкретной культуры в историю. Мыслитель выделяет четыре первоосновы культурной деятельности: религию, эстетику, политическую и экономическую жизнь. Рассмотрев каждую из первооснов, Н. Данилевский приходит к выводу, что многие перечисленные культурно-исторические типы являются созидательными не во всех четырех областях, а только в одной или двух. Так, например, еврейская имеет одну основу – религиозную; греческая – художественную основу; римская – политическую и т.д. Тогда как нарождающийся русско-славянский культурно-исторический тип, по мнению философа, будет «четырёхосновным». Именно ему (если он сохранит свои «начала») предстоит создать новую форму цивилизации, которая будет составлять «синтез» всех сторон культурной деятельности. «Начала» – это еще одно новое теоретическое понятие, которое Н. Данилевский использует в качестве методологической посылки при анализе самобытности культур. Под «началами» мыслитель понимает религию, которая, по его глубокому убеждению, определяет национальные особенности каждого типа культур и помогает воплотить в жизнь те или иные ментальные установки, черты характера народа. Н. Данилевский констатирует, что для русской куль-

туры таким «началом» является православие. Именно православие, по мнению философа (как впрочем и многих других русских религиозных мыслителей), является для России жизненной и духовной силой, составляет основу ее культурного своеобразия, делая ее, с одной стороны, уникальной и по своей сути самодостаточной культурой, с другой, – открытой всему миру, способной сотрудничать с разными народами. Духовность православия, основанная на вере в Бога, человеколюбии, любви к ближним, на принципах уважения к иным культурам, на идеях совершенствования души и преображения жизни через преодоление греховной сути человека, позволяет сделать культуру плодотворной в содержательном аспекте, возродить ее и сохранить от обезличивания. Поэтому русско-славянский тип при условии сохранения своих православных «начал» может реализовать себя и не превратиться, по мнению Н. Данилевского, в этнографический материал. Мыслитель был уверен в том, что стабильность и расцвет России зависят от осознания народом своего православия, а от степени его воплощения в жизнь зависит время существования русской культуры. Эти выводы Н. Данилевского обозначили его принципиальное отношение к православию как к определяющему аспекту нашей национальной культуры и как к ее «жизненной силе».

Таким образом, на примере рассмотренных концепций исторического процесса мы попытались проследить связь русской религиозной философии со святоотеческими историософскими православными идеями, что позволило нам обозначить историософию в качестве ведущей темы отечественного профессионального философствования и прийти к выводу, что историософия позволила русским мыслителям реализовать в философии духовные установки православия.

Теснейшая связь русской религиозной философии с опытными мировоззренческими установками православия обусловили интерес русских мыслителей к *теме соборности*. Идеи единства и объединения всех живущих на русской земле завещали еще святой Сергий Радонежский, Иларион Киевский, Нил Сорский, Климент Смолятич, родоначальники славянской письменности и древнерусской религиозно-философской мысли святые Кирилл и Мефодий. Именно у них, более чем у кого-либо, русские философы XIX – начала XX вв. почерпнули свой традиционный идеал соборности. Идея соборности развивалась и преобразовывалась в трудах многих русских религиозных философов этого периода. Интересен и достоин внимания анализ соборности, произведенный А. Хомяковым, С. Булгаковым, И. Киреевским, С. Трубецким. Эти мыслители в своих работах выделяли разные аспекты соборности. Соборность у них включала в себя ряд вопросов из области онтологии, гносеологии, антропологии. Так, например, вопрос о цельности духа человека (единства разума, воли и чув-

ства) был непосредственно связан с гносеологическим вопросом о возможности постижения истины и одновременно с онтологической проблемой существования Бога, человека и мира. Следует отметить, что в трудах названных мыслителей мы находим также богословскую интерпретацию соборности. Для русских религиозных философов соборность имеет духовно-религиозные основания и выводится из православного, церковного сознания.

Раскрывая смысл соборности, отечественные мыслители опираются на понятия свободы, любви, воли, единства. Они едины в своем мнении, что основанием соборности является любовь, причем такая любовь, когда каждый сопереживает другому, когда свое собственное «я» отождествляется с другим «я» и любит его как самого себя, то есть когда каждая личность содержит в себе множество других соборных личностей. Тем самым раскрываются новые стороны каждого и всех. Такие отношения между людьми приводят к объединению людей и к гармоничным связям между человеком и обществом. Источником такой любви, по мнению философов, является Бог, православная вера и связанная с ней церковность. Церковь – целостная духовная реальность, в которой действует Святой Дух, поэтому все члены Церкви соединены друг с другом не внешне, а органически. Мыслители считают, что лишь в церковной общности человеку доступно, во-первых, живое общение с Богом, в результате которого он получает благодать (Божественную энергию) для преображения себя и мира, а во-вторых – подлинное «живое знание». Под «живым знанием» понимается в первую очередь знание Бога (Пресвятой Троицы), в котором содержится вся полнота единства. «Живое знание» не исключает и знание человеком самого себя, своей жизни и жизни окружающей действительности. По представлению русских мыслителей, «живое знание» требует свободного соединения (соборного единства) человека с Богом. Для его выполнения необходима постоянная духовная работа человека по собиранию себя (тела, души, ума) из множественности в единство. Высшая истина дается, по мнению мыслителей, не одной способности логического мышления, но уму, чувству и воле вместе, то есть духу в его живой целостности. Логическое движение мысли не схватывает сам предмет, если не сопровождается знанием, составляющим внутреннюю сторону ума. Это значит, что познание реальности есть функция не мышления самого по себе, а личности в ее целом. Поэтому совершенно очевидно, что для преодоления односторонности рассудочного познания нужна целостность духа. Только дух в его живой цельности (единства ума, чувства и воли) способен вместить Божественную Истину во всей ее полноте, только соединение всех религиозных, познавательных, эстетических и нравственных способностей открывает возможность познать мир таким, каков он есть, в его разности.

Всякая философия, которая пытается философствовать по-христиански, рано или поздно соприкасается с богословскими темами. Отечественная философия XIX – начала XX вв. не исключение. В поле зрения русской интеллектуальной мысли попадает множество различных богословских тем и идей. Они буквально становятся неотъемлемой частью отечественного философствования. Богословский дискурс прослеживается во многих гносеологических и антропологических концепциях русских философов. Актуальными становятся эсхатологические и сотериологические темы, связанные с осмыслением судеб тварного бытия как такового с точки зрения начала и конца, преображения и воскресения, обожения и спасения, благодати и свободы выбора, соприкосновения Бога и человека. Эти темы так или иначе находились в центре философской полемики и разграничивали главные русла отечественной религиозно-философской мысли. Сам процесс становления и развития русской религиозной философии XIX – начала XX вв. в значительной степени обусловлен сложностью поиска путей спасения и подстерегающими на этом пути духовными соблазнами и срывами (так называемые представители нового религиозного сознания). Здесь, например, уместно напомнить о софиологической концепции В. Соловьева, в которой мы сталкиваемся со своего рода неоплатоническим пантеизмом, ибо В. Соловьев, а впоследствии и его ученики совсем субстанциализировали понятие Софии. В этом же плане (в плане духовных соблазнов и неудач) можно вести речь также о социальных и гносеологических концепциях русских философов школы всеединства (*Л. Карсавин, о. П. Флоренский, С. Франк, о. С. Булгаков* и др.).

С небывалой силой вопросы эсхатологии и сотериологии встают в творчестве таких известных мыслителей, как *К. Леонтьев, Н. Лосский, о. В. Зеньковский*. Размышляя над проблемой человека, они обращаются к идее тварности бытия, к понятиям свободы, первородного греха, личности; рассматривают проблему жизни человека не только в отношении к отрезку его земной жизни, но и в перспективе вечности; тщательно анализируют все стороны современной культуры; обращаются в своих рассуждениях ни к своему личному опыту, ни к мистическим интуициям и оккультизму, а к учениям отцов Церкви, обосновывая при этом тезис, что истина принадлежит не индивидуальному разуму, а разуму церковному. По их мнению, в понятиях Церкви и православного, церковного, соборного опыта следует искать опору в рассуждениях о конце и спасении человека. Они считают этот путь оправданным, ибо главой Церкви является Христос.

Итак, в краткой форме мы показали важность тем эсхатологии и сотериологии для отечественной религиозной философии XIX – начала XX вв.

Подведем общие итоги нашего анализа. В первую очередь подчеркнем, что в своих концепциях русские мыслители XIX – начала XX вв. осознанно обращались к идеям православного мировоззрения и стремились органично ввести их в состав собственных учений. Стремление русских религиозных философов исходить из православной опытной почвы, сохранять с нею связь (несмотря на срывы и неудачи) и претворять данности православия в философские формы не только расширило сферы опытных данных философствования, но и обусловило появление высокоразвитых философских концепций. Эти концепции, как правило, отличались глубокими знаниями православной соборной традиции святоотеческой культуры Древней Руси и патристических идей византийского богословия, а также знаниями подлинных источников христианского учения – Священного Писания и Священного Предания. Заметим также, что русские философы не только проникали в смысл и дух христианского мировоззрения, но и сами являлись его носителями. Было бы наивно и неправильно думать, что лишь одной логической аргументацией обходились в своих исследованиях русские мыслители. Для них главное – непосредственный религиозный опыт. Участие в религиозной церковной жизни, в жизни соборного христианства и благодатных таинствах давало русским мыслителям действительную принадлежность христианству и возможность адекватного осмысления данной традиции.

Кроме того, «методологические предпосылки, определяющие, что такое философствовать и как строить философское рассуждение, категориальный строй и, что весьма важно, также и тип онтологии, то есть наиболее общие представления о бытии, мышлении и о реальности» [5, с.39], которые русская религиозная философия восприняла от православной духовной традиции, придавали русской религиозной философии статус самостоятельной философской традиции. Будучи же самостоятельным явлением, русская религиозная философия стремилась выразить в философском плане «собственный аутентичный духовный опыт – опыт индивидуального национального бытия, души и менталитета религии и культуры России» [5, с.39]. В этом смысле отечественная философская мысль стремилась освоить, проработать свои источные начала и выразить их через философский дискурс. Размышляя над собой, над своими православными корнями, она обозначила ведущие темы и выработала общие принципы и методологические установки (теоцентризм, сотериологизм, эсхатологизм, историософизм, моральный абсолютизм), то есть адекватные методологические установки для постижения своих православных оснований, а следовательно, и для постижения сути православной культуры.

Литература

1. Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // Смысл жизни: антология. – М.: Прогресс–Культура, 1994. – С. 65-93.
2. Тареев М.М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: антология. – М.: Прогресс–Культура, 1994. С. 143-488.
3. Хомяков А.С. Семирамида. – М.: Медиум, 1994. – Т.1. – С. 15-449.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 574 с.

5. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 476 с.

Бондаренко Любовь Федоровна, канд. филос. наук, доцент кафедры философии Горно-Алтайского государственного университета.

Bondarenko Lyubov' Fyodorovna, candidate of philosophy sci., assistant professor at department of philosophy of Gorno-Altai State University.

Tel.: 8-388-22-6-64-77(office); 8-388-22-2-32-45 (private)

УДК 1:316

А.А. Бурзалова

К ВОПРОСУ СТАНОВЛЕНИЯ ПАРАДИГМЫ «КОЭВОЛЮЦИЯ СЛОЖНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ И ПРИРОДНЫХ СИСТЕМ»

Через историю всей человеческой цивилизации проходят две взаимоисключающие стратегии отношений человека и природы: установка на покорение природы и установка на смирение перед ней. Лишь учет их органического взаимодействия, взаимосвязи, взаимозависимости, лишь четкое понимание закономерностей их сопряженности, коэволюция могут стать залогом успешной разработки новой стратегии отношений человека, общества и природы.

Ключевые слова: синергетика, коэволюция, парадигма, самосознание, разум, теория самоорганизации, природа, общество, технологии

A.A.Burzalova

TO A QUESTION OF A PARADIGM-FORMATION «CO-EVOLUTION OF DIFFICULT SOCIAL AND NATURAL SYSTEMS»

Through history of all human civilization there pass two mutually exclusive strategies of relations between the person and nature: installation on the conquest of nature and installation on humility before it. Only the account of their organic interaction, interrelation, interdependence, only accurate understanding of laws of their associatively, co-evolution can become the pledge of successful working out of the new strategy of relations between the person, society and nature.

Key words: synergetic, synergetic, paradigm, consciousness, reason, self-organizing theory, nature, society, technologies.

За прошедшие десятилетия цивилизация и технологии сделали настолько заметный скачок в своем развитии, что ежедневное преобразование человеком окружающей среды можно сопоставить с ежегодным, скажем, в XVI веке. Хотя история загрязнения природы начинается еще с Древнего Рима, например, величайшее сооружение – большой городской отводной канал фекалий и других отходов. В XIV в. было запрещено употребление угля для отопления домов в Лондоне под угрозой смертной казни, настолько город был загрязнен дымом.

Из всех видов природных ресурсов на первом месте стоит пресная вода. Интересные данные – 71% всей поверхности Земли составляет вода, из которых только 2% пресная, почти 80% которой находится в ледниковом покрове Земли, озеро Байкал содержит в себе 25% остального мирового запаса. В связи с развитием мирового хозяйства потребление воды растет стремительными темпами. Оно удваивается каждые 8–10 лет. Одновременно увеличивается степень загрязнения вод, т.е. происходит их качественное истощение.

Что касается использования остальных ресурсов, то большинство из них – железные руды, драгоценные камни, минеральные соли, горючие ископаемые, цветные металлы – считаются невозобновимыми ресурсами. Эти данные убедительно показывают? как необходимо человечеству планетарное мышление, как необходимо человечеству

осознать не только свои интересы и потребности, но и свою планетарную роль как трансформаторов энергии и перераспределителей вещества по земной поверхности на основе новых способов технологий.

Может ли человечество уже сейчас, не дожидаясь тотального вымирания найти путь успешного со-развития или, другими словами, коэволюции человека и природы? Возможно ли человечеству овладеть даром предвидения и предсказать возможные последствия человеческой деятельности – как разрушающей, так и созидающей? Какая наука может выступать инструментом в данных поисках? Ученые многих стран пытаются найти ответы на эти вопросы и предупреждают человечество об опасностях, которые неуклонно приближаются с каждым годом.

Говорить о том, что данные попытки напрасны, вряд ли придется: во многих странах успешно функционируют программы, от экологического воспитания подрастающего поколения до высокотехнологического производства, удачного симбиоза экологии среды и научного прогресса. Например, 70% электричества в Китае аккумулируется при помощи солнечных батарей, в Японии весь мусор и отходы перерабатываются снова для потребления человеком. Можно много писать про научные международные конференции с участием ученых, изобретателей, государственных деятелей (геологических сил, по В.И. Вернадскому), начиная