

## **ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА В КОНТЕКСТЕ СЕКУЛЯРИЗМА И ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА<sup>1</sup>**

В самом общем виде социальный порядок представляет собой «понятие, выражающее идею организованности общественной жизни, упорядоченности социального действия или социальной системы» (см. прим.1). Он объективно существует как общая форма интеграции субъективно-смысловых и объективно предметных, овеществленных процессов и отношений, в которой происходит распределение самых разных потоков и сфер в общественной системе. Складываясь как синтез культуры, личностного потенциала и общественных отношений и процессов, социальный порядок помимо системных характеристик включает в себя культурную и личностную составляющую.

Устойчивое развитие общества обусловлено главным образом духовно-нравственным потенциалом личности, который понимается как качественная определенность ее внутреннего мира, характеризующаяся многообразием и разнообразием ценностно-смысловых отношений, их иерархизированностью, способностью переживания ранга ценности, наличием общего смысла жизни.

Духовный поиск человека – это диалог между его бессознательными побуждениями и сознательными нравственными идеалами, это обретение духовного мира внутри собственного существа, который заполняет пропасть между его эго-личностью и человечеством как целым. Одухотворение человека можно представить как путь освобождения через самоограничение, как обуздание своеволия через подчинение своих влечений долгу, преодоление подчиненности, налагаемой обязанностями, во имя ответственности, принимаемой самостоятельно в качестве личного долга. Даже при внешней несвободе в этом случае человек имеет возможность подтвердить свою нравственную автономию – свободную приверженность тому, что повелевается его долгом. Следовательно, личность утверждает свою независимость от внешних условий решительным принятием независимого, т.е. приоритетного по отношению ко всем остальным, принципа добра. В свободно принимаемом и осуществляемом добре и заключается свобода духа.

Духовность обеспечивает самотрансценденцию, т.е. позволяет человеку встать над самим собой, актуализировать внутреннюю дистанцию, занимаемую духовным по отношению к психофизическому, обрести свободу от своей фактичности, свободу своей экзистенциальности, свободу стать иным. Духовность всегда связывается с выходом за пределы эгоцентрических интересов, предполагает, что смысложизненные ориентиры человека укоренены в системе наиндивидуальных ценностей. Духовность сопряжена с усилиями человека, направленными на самого себя, внутрь себя, на свое самосозидание и самотворчество. Таким образом, духовность человека - это основание его ответственно-

---

<sup>1</sup> Глава коллективной монографии «Православие и современность: проблема секуляризма и постсекуляризма» -М.:Орел;Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. -456 с.

сти, терпимости, самоуправляемости, бескорыстия, самоотверженности и независимости, словом всего того, что в настоящее время представляет собой величайшую социальную ценность и без чего невозможен устойчивый общественный порядок.

Одновременно духовность - это пространство «снятия», преодоления прежнего социального состояния, выход за пределы обыденного поведения и творчество новой социальной реальности, обогащенной гуманистическим содержанием и общечеловеческими смыслами. Можно сказать, что социальный порядок обнаруживает себя как ценностно-смысловая реальность бытия личности и общества.

Между тем сегодня мы являемся свидетелями парадоксальной ситуации, при которой институты и процессы, призванные к организации и регулированию общественной жизни, т. е. установлению общественного порядка, ведут к социальному хаосу. Причина этого явления видится в неспособности общества воспроизводить духовно-нравственный потенциал личности.

Устройство современной общественной жизни все более регулируется на основе организационно-инструментальных решений и технологических нововведений, т.е. системно-объектного начала. В результате этого и личность, и культура утрачивают духовный потенциал и «ведут себя» деструктивно по отношению к общественному порядку. Очевидно, что никакие структурно-системные изменения не смогут вернуть устойчивость обществу. Изменению должны быть подвергнуты культурно-личностные основания социальной организации: в ее пространстве необходимо восстановить ценностно-смысловую вертикаль как необходимое условие для развития духовного потенциала личности.

Прежде, чем перейти к подробному изложению этих положений, попытаемся показать, каким образом в процессе секуляризации трансформировалось понимание духовности и сформировались теоретико-методологические основы общественного устройства, блокирующего духовный поиск человека.

### **УСТРАНЕНИЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫХ ОСНОВАНИЙ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА В КОНТЕКСТЕ СЕКУЛЯРИЗМА**

Секуляризация понимается как процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое социальное значение (см. прим. 2). Секуляризация прежде всего рассматривается как составляющая модернизации, как осмысление того, какое влияние оказывает на традиционные религиозные формы процесс перехода традиционного общества к современному. Этот переход обычно связывают с научно-техническим прогрессом, индустриализацией, урбанизацией, социальной дифференциацией, рационализацией и т. д. Секулярное виделось как основной религиозный процесс современности. Хотя теория модернизации оформилась к середине XX века, процесс секуляризации начался значительно раньше, в эпоху Реформации. Пройдя несколько этапов «разобожествления» человека и мира, секуляризация глубоко деформировала традиционное понятие духовности, сформированное еще в античности.

У древних греков духовность понималась как внутренний опыт души, который в отличие от внешнего опыта обладал высшей истинностью. Сократ понимал под душой мыслящую активность и нравственно ориентированное поведение. Душа, по Сократу, - это то, что нуждается в заботе и подлежит возвращению. Этот путь «возвращения души» позже назовут духовным развитием, а стремление человека к духовному росту - духовностью. Движение к духовности идет через самообладание. Духовный порядок и гармония души составляют человеческое счастье. С именем Сократа связан метод диалектики как способ освобождения души от иллюзий и приведения её к состоянию принятия и приятия истины (см. прим. 3). Таким образом, уже в теории Сократа духовность соединяется с нравственностью.

Платону принадлежит открытие сверхчувственной реальности, реальности идей (эйдос). При этом идея, для него, - не мысль, а сущность, порожденная Богом. Духовность означает приобщенность к сверхчувственной реальности, понимание идей. Духовность достигается через любовь. Любовь - это сила, соединяющая отдельную душу и мир идей. С точки зрения понимания сущности духовности, интересны парадоксы Платона: «бегство от тела» и «бегство от мира», предвосхищающие понимание духовности в христианстве. И тело, и мир, для Платона, - воплощение зла. Движение к духовности - избавление от зла через познание и приобщение к сверхчувственному миру (см. прим. 4).

Духовность, по Аристотелю, - это метаэмпирическое, сверхфизическое начало в человеке, благодаря которому он обладает возможностью самосовершенствования, что воспринимается Аристотелем, как высшее счастье. «Благо человека состоит в активности души, согласной с добродетелью» (см. прим. 5).

Итак, в учении великих греков духовность имела нравственную основу и достигалась человеком путем усилий, преодоления и самоограничения.

Развитие концепции духовности личности связывается особенно с распространением христианства. Человек видится в трех измерениях - тело, душа и дух. Дух предстает как причастность Божественному посредством веры, как открытость человека Божественной мудрости и обретение новой (духовной) силы. Человек создан Богом по образу и подобию Божьему. Стремление достичь Божьего подобия понуждает человека принять волю Божью как свою собственную. Повиновение Божьим заповедям становится высшим благом и восходит к идеалу святости, которая воспринимается как итог духовного развития человека. Таким образом, духовность постигается смирением и чистотой помыслов и заключается в стремлении к внутреннему совершенству. (Бл. Августин, Ф. Аквинский).

Реформация, как казалось реформаторам, была направлена на освобождение человека от уз Церкви и традиции, но в сущности своей она выступила фактором разделения духовности и религиозной мотивации. После чего энергия врожденной религиозной установки человека, на что указывает К. Юнг (см. прим. 6), была направлена во внешний мир и реализовала себя в «обожествлении» различных социальных конструкций и социально-экономического успеха, породив новую «социальную религию».

Об этом говорит и Э.Фромм. «Способствуя развитию «свободы от...», - замечает ученый, - Реформация помогла уничтожить все ранее существующие взаимосвязи между отдельными индивидуумами, изолировав человека от себе подобных» (см. прим. 7). Она принесла индивиду изоляцию и бессилие. Но человеку, для того, чтобы избавиться от «чудовищного состояния постоянной неуверенности и от парализующего чувства собственного одиночества», замечает далее Э.Фромм, предлагается выход – развить деятельность, делать что-нибудь. «Но подобная активность исходит не от доброй воли, а от непосредственного внутреннего принуждения: *чтобы подавить в себе чувство неуверенности и собственного бессилия, индивидуум должен быть деятельным*» (см. прим. 8). Да, были расширены горизонты свободы, но одновременно порождены новые формы зависимости. Э.Фромм полагает, что таким образом человек был психологически подготовлен к принятию новых для себя ценностных ориентаций на экономическую деятельность, успех и материальную выгоду. «Все человеческие усилия должны быть направлены на увеличение темпов роста экономической системы, умножение капитала, причем не ради собственного благополучия, а ради самого капитала. Человек стал маленькой деталью одного огромного экономического механизма» (см. прим. 9).

Поэтому в Новое время духовность личности все более ассоциируется с совершенствованием человека, обусловленным его социальной и экономической жизнью: позицией гражданина, необходимостью жить с другими в согласии, собственным экономическим успехом ( Р.Декарт, Г.В.Лейбниц, К.А.Гельвеций, Ж.-Ж. Руссо, Д.Вико, Ф.В. Шеллинг и др.)

Следующим фактором и этапом процесса секуляризации явилась эпоха Просвещения, которая характеризуется оптимистической верой в материальный прогресс и человеческий разум. Более того, зарождается секуляризованная «мессианская» традиция, в которой разум занимает место Евангелия. Согласно этой традиции, человек с помощью разума открывает наиболее глубокую сущность действительности и создает условия для материального прогресса. Считается, что человеческая мысль становится свободной, поскольку она самоуправляема и независима от Евангелия и религиозной традиции. Модным делается атеизм. Предметом моральной теории выступает просвещенный личный интерес: каждый ищет и должен искать наилучшее для самого себя.

Этот конструкт держится на вере в способность индивида осуществлять рациональный выбор средств достижения полезных результатов. Подобное поведение М.Вебер назвал «целевой рациональностью». Таким образом, Просвещение «разрубило» узел, удерживающий единство духовности и нравственности.

Культуры реагирует на подобное обстоятельство смещением образов сакрального. В формах сакрального начинают восприниматься общественные институты (в первую очередь, государство), порождающие и поддерживающие социальный порядок. Это означает не только изменение содержания сакрального – перевод его от духовных к инструментально-техническим формам существования и выражения, но и значительную трансформацию самих ценностей в культуре – утверждение утилитаризма, прагматизма и эгоцентризма. Именно

вследствие этого со временем формируется представление (широко бытующее в настоящее время) о некоторых видах деятельности, как о духовной деятельности (занятия искусством, наукой и т.д.). Более того, возникает понятие «духовное производство» (К. Маркс), обозначающее сферу общественного производства и в смысловом плане слабо связанное с традиционной концепцией духовности.

Подобная трансформация определила начало разворачивания в обществе ряда других процессов: отклонение культуры от трансцендентного вектора, сокращение субъектно-личностного пространства в обществе, преобладание объектно-системной составляющей по отношению к субъектно-культурной в социальном порядке.

Вследствие этого в общественной жизни все более утверждается функция приспособления индивида к социуму, а вместе с тем начинает преобладать тенденция на стандартизацию, унификацию и конформизацию человеческой личности во имя установления и поддержания социального порядка.

Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась в философии образования западных стран. Она характерна для воззрений Д. Локка, И.Г. Песталоцци, в некоторой степени И.Ф.Гербарта и большинства последующих мыслителей. Пожалуй, последним педагогом, избежавшим соблазна низведения образования до процесса подготовки человека к выполнению его социальных функций, был Я. А. Коменский (1592-1670 г.г.).

В советское время тенденция на отношение к учащемуся как инструменту государственных целей и интересов стала преобладающей и в отечественной системе образования.

Культура, оставаясь источником образовательного материала, все более оценивается с точки зрения полезности определенных знаний и навыков в последующей трудовой деятельности ученика. Меняется и социальный идеал как конечная цель социального процесса. Акцентируется внимание на обогащении индивида знаниями («знание – сила» Ф.Бэкон), значение ценностно-смысловых регуляторов поведения минимизируется.

Утверждение рационализма и ослабление религиозной традиции в эпоху Просвещения имело ряд и других последствий, с точки зрения интересующей нас темы. Игнорирование просветителями иррационального и бессознательного содержания в психической жизни человека в контексте разрушения церковной традиции, конструктивно работающей с этим содержанием, создало почву для формирования и проявления массового психоза – абсолютно безответственных массовых агрессивных акций, многократно усиливающихся объединением людей в политические движения. Социально разобщенные и психически отчужденные индивиды постоянно испытывают потребность в каком-либо объединяющем начале, которое собирало бы их и давало бы выражение, чаще всего деструктивное, их бессознательным, иррациональным влечениям.

Итак, Реформация, Просвещение и последующая индустриализация с сопутствующей ей урбанизацией постепенно заложили основу такой социальной структуры, при которой прагматическое, рациональное знание оттеснило мир духовно-нравственных исканий человека в такой степени, что общество утра-

тило способность образовывания человека, созидания его духовно-нравственного облика.

На сцену истории вышла масса «разобщенных, неустойчивых, отчужденных, озабоченных, бессильных и подавленных людей. Любое выводящее из равновесия, пугающее или возбуждающее событие...действует на этих потерявших почву под ногами людей: совершенно особым образом, вызывая «психическую эпидемию», наиболее характерным и ядовитым проявлением которых служат массовые политические движения» (см. прим.10). К несчастью, как правило, нравственность группы обратно пропорциональна ее величине: чем больше величина агрегации индивидов, тем меньше роль индивидуального нравственного фактора и тем больше каждый отдельный член ее чувствует себя освобожденным от ответственности за действия группы.

По мысли К. Юнга, «разнообразные современные *измы* дают выражение и мобилизуют именно те иррациональные влечения, которые были вытеснены и искажены односторонним упором на рационализм» (см. прим.11) в процессе секуляризации.

Начиная с середины XX – ого века исследовательская мысль фиксирует феномен бездуховности личности (Э.Фромм, В.Франкл, Х.Ортега - и – Гассет, А.Грамши, К.Юнг, В.Одайник, Й.Хейзинга, Г. Маркузе, П.А. Сорокин, В.С.Степин, В.М.Межуев и многие др.) Бездуховность трактуется как одномерность, «приплюснутость» смысловой сферы, приверженность индивида исключительно прагматическим смыслам, эгоцентризм, скудность ценностно-смысловых отношений с окружающим миром и другими людьми, преобладание утилитарного к ним отношения, конформизм, отсутствие индивидуальности, безответственность и непредсказуемость, преобладание рассудочности, даже хитрости над разумом в способах ориентирования индивида, отсутствие сквозного смысла жизни, приверженность ситуативным решениям, крайняя неустойчивость. Главной особенностью, характеризующей бездуховность личности, по мысли большинства исследователей, является отсутствие способности и потребности к самотрансценденции, «замкнутость души», лишаящей ее возможности выйти за свои пределы и «переселиться в своего ближнего» (см. прим. 12). В силу этого бездуховный человек не может быть причастен ни интересам других людей, ни общественным интересам. Это значит, что в своей жизнедеятельности он руководствуется исключительно смыслами личной выгоды или, в лучшем случае – выгоды своего окружения, группы, клана, корпорации

Однако несмотря на множественные попытки обозначить явление бездуховности индивида, его массовости социальный механизм воспроизводства этого феномена остается недостаточно раскрытым.

Проблема видится в том, что секулярное общество стремится сохранить свою целостность и устойчивость посредством целенаправленного блокирования способности человека к трансценденции. Как ни парадоксально, именно открытость человека трансцендентному миру, его способность выходить за границы социальной действительности в контексте секулярного мировоззрения видится как угроза общественному порядку. Так, П. Бергер и Т. Лукман убеждены, что «хотя открытость – миру и свойственна природе человека, преиму-

щественные права на нее всегда предъявляет социальный порядок. Можно сказать, что свойственная природе человеческого существования открытость – миру всегда трансформируется (и, в сущности, должна быть трансформирована) социальным порядком в относительную закрытость – миру». На уровне смысла институциональный порядок представляет собой защиту от ужаса. Поэтому быть аномическим – значит быть лишенным этой защиты, быть одиноким, подверженным натиску кошмаров» (см. прим.13). Собственно говоря, здесь утверждается конформизация и деиндивидуализация личности как основополагающий принцип сохранения социального порядка

Показательна в этом смысле и концепция «децентрализованной религии», принадлежащая Ф. Фукуяме. Ее суть состоит в отношении к религии как «инструменту социального порядка». Приветствуется приверженность религии, основанной не на истинной вере, а религии как «самому удобному источнику правил, порядка и общения» (см. прим. 14). Иными словами, по мысли Ф. Фукуямы, религия, основанная на истинной вере, т.е. охраняющая связь человека с трансцендентным миром, несет опасность устойчивости общества.

Именно поэтому путь к вечности для современного западного человека полностью перекрыт и ему только остается сосредоточиться на своей земной жизни, на своем телесном существовании, найти в нем смысл и ценность. Это – «не кризис культуры, а попытка пересадить ее на новую и ранее чуждую ей территорию, на которой нет места бессмертию и вечности. Будь счастлив без сознания своего бессмертия – вот, что предлагается в новой жизненной установке» (см. прим.15).

Для того, чтобы увидеть, как при этом деформируется человеческая личность, позволим себе выделить в ее пространстве две структуры – внешнюю (социальную) и внутреннюю (ценностно-смысловую).

Внешняя, социальная пространственная структура личности, соседствуя с пространством общества (социальным пространством), направлена на его освоение. Общество через социализацию и обучение унифицирует и стандартизирует личность, понуждая ее принять общие для всех социальные нормы и правила. Социальная структура пространства личности ответственна за поведение индивида под влиянием социальной роли, социального статуса, социальных институтов, имиджевых регуляторов, моды, этикетных норм, знаний, компетенций и т.д.

Внутренняя пространственная структура связана с пристрастным отношением человека к действительности: на ее основе происходят преобразования действительности в сознании, а потому здесь особое значение приобретают ценности и смыслы. Воспроизводство внутреннего, ценностно-смыслового мира индивида обусловлено его связью со смыслообразующими реалиями. К таковым следует отнести вечные нравственные ценности, явленные в «высоких» образцах русской классической культуры и, конечно, в религиозной вере. Сопряжение иррациональной человеческой стихии с вечными нравственными ценностями всякий раз обогащает индивида уникальным духовным опытом, поддерживая его индивидуальность.

Если социальная структура пространства личности обеспечивает социальную мобильность личности, институционально поддерживая свободу ее выбора в практической деятельности; то благодаря внутреннему ценностно-смысловому миру, личность обретает жизненный смысл, способность к трансценденции, индивидуальность и субъектность.

Развитие внутреннего мира связано с формированием нравственно-ценностного отношения к жизни и предполагает одновременное движение от эгоцентрических устремлений к общечеловеческим представлениям, смысловой идентификации с миром, и от нестойких, эпизодически возникающих отношений к устойчивым и осозанным ценностно-смысловым ориентациям, сквозному жизненному смыслу.

Личностное пространство проявляется в движении от внутреннего мира личности к трансцендентному миру и от трансцендентного мира через ценностно-смысловые структуры личности к внешним, социальным пространственным формам. Именно связь с трансцендентным миром через ценностно-смысловые образования поддерживает ее трансценденцию, тем самым делает уникальным и неповторимым пространство каждой личности, охраняя ее субъектность, с одной стороны, и одновременно обеспечивает возможность творчества нового социального состояния, выражающего в большей мере человеческую сущность, с другой стороны.

Между тем в современной социальной философии продолжает доминировать секулярный методологический концепт, согласно которому абсолютным источником пространства личности рассматривается социальный мир (см. прим. 16), т.е. создается перспектива разрыва связи личности с трансцендентным миром, а соответственно – и устранение трансцендентных установок в социальном порядке, его «уплощение».

Под воздействием этих процессов внешняя, социальная структура пространства личности чрезмерно увеличивается, расширяется, а внутренняя, ценностно-смысловая, так называемый внутренний мир человека, – сжимается и истощается. Можно сказать, что в секулярном обществе отсутствует социальный заказ на развитие внутреннего, ценностно-смыслового мира личности.

Но, если социальная структура личности не опирается на ее развитые внутренние ценностно-смысловые пространственные образования, т.е. личностные ценности, она неотвратимо приобретает значение фактора принуждения. Это обстоятельство, в свою очередь, выступает причиной глубокого личностного отчуждения и бездуховности, чрезмерного индивидуализма и социальной безответственности. Что, в свою очередь, провоцирует усиление давления на личность со стороны общества путем усиления ее зависимости, т.е. сокращения свободы.

Исследуя эту проблему, Э.Фромм вскрыл своеобразный феномен разрушения внутреннего мира личности, который назвал «бегством от свободы». Итогом этого «бегства», по его мнению, становится авторитарная или конформная личность.

Авторитарная личность испытывает «горячее желание принизить окружающих людей, подчинить их своей воле, властвовать над ними, превратить их



в слепые орудия... Жестоко эксплуатировать их, использовать в своих целях, обкрадывать, забирая все самое лучшее, чем они обладают. Эта жажда может относиться не только к материальным ценностям и вещам, но и к духовному миру индивидуума, к его моральным, эмоциональным и интеллектуальным качествам, которыми владеет другой человек» (см. прим. 17).

Конформная личность «постоянно ощущает некую зависимость от внешних сил: будь то другие люди, природа или общество в целом. Она не горит желанием утвердить себя, как-то выразить, достичь чего-то; она просто-напросто находится в прямой зависимости от реально существующих, либо надуманных приказов этих внешних сил. Очень часто она даже не в состоянии выразить какое-нибудь чувство, характеризуемое фразой «я хочу», она потеряла чувство собственного достоинства, чувство собственного «я». Жизнь ей видится как что-то подавляюще огромное и сильное, что нельзя победить, а можно только подчиниться» (см. прим. 18).

Потеря собственной сущности превращает конформизацию в некий императив: человек имеет право быть уверенным в себе и в своем будущем, если ведет себя в соответствии с ожиданиями других. Однако расплачиваться ему придется полным отказом от своей спонтанности, индивидуальности и, что страшнее всего, свободы.

Между тем, конформизируя индивидов, общество тем самым подтачивает собственные устои. Общественная опасность конформизма состоит, прежде всего, в снижении уровня персональной ответственности. В любом групповом образовании вместе с частью личного мнения в общем лозунге размывается также часть личной ответственности, поэтому в современном мире необычайно возросла опасность абсолютно безответственных массовых акций.

Секулярное общество, будучи неспособным воспроизводить нравственно здоровую, духовную личность, испытывает к ней априорное недоверие, которое выражается в сокращении в социальном порядке личностного начала. С одной стороны, это ведет к усилению системно-объектного начала; с другой стороны, - к утрате культурой ее человеческого центрирования: мера человеческого перестает быть единственной и универсальной формой в выражении социальных процессов.

Социальный порядок, разрушивший трансцендентные установки и духовно-нравственный потенциал личности, потерял многомерность, глубину культуры, лежащей в его основании. Секулярное мировоззрение востребует только социально-инструментальную функцию культуры: знания, умения, компетенции, правовые нормы, моду и т.д., но остается «незрячим» к высшему благу, которое определяет целевую направленность общества в духовном, ценностно-смысловом аспекте.

#### **ПРОБЛЕМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО НАЧАЛА В РУССКОМ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ**

Основной пафос настоящего исторического момента заключен в самостоятельном усвоении каждым народом современности с опорой на собственные культурные традиции. Усиливается процесс возникновения специфических общественных формаций, имеющих черты современности, но с сильным влиянием культурных и религиозных предпосылок, традиций и исторического опыта (см. прим. 19).

В логике подобной постановки проблемы целесообразно обратиться к вопросу духовности и духовно-нравственного развития личности, который занимает одно из ведущих мест в русском общественном сознании и получает толкование, отличное от западной концепции.

Интересен факт, что восстановление равновесия между различными сторонами русской жизни вплоть до конца XVII века виделось не в правовом, не в государственном или каком-либо ином практическом действии, но в сфере морально-религиозной. Духовно-нравственное «очищение» воспринималось как способ самосохранения народа. «Токмо отринути великую ересь и всяко нечестие... Кто был блудник возлюби целомудрие или кто разбойник, или тать или клеветник, или судья неправедной, или посульник, или книги гадательные и волшебные на погибель держит, или введует, впредь обещаеся Богу таковых дел не творить» (см. прим. 20). Этот факт свидетельствует о преобладании духовной составляющей в русской культуре.

Хотя первое упоминание о духовности встречается в сборниках нравучений и житейской мудрости «Пчела» (XII в.) и «Толковая Палея» (XIII в.), но совокупность религиозно-философских идей о человеке, смысле жизни, целях и путях духовного развития и воспитания личности начинает оформляться только в первую половину XIX века. Начало было положено Любомудрами и славянофилами (В. Ф.Одоевский, И. В.Киреевский, К. С.Аксаков, А. С.Хомяков, Ю. Ф.Самарин, С. П. Шевырев и др.). Во второй половине XIX и начале XX века проблема духовности и духовно-нравственного развития личности разрабатывается представителями русской философско-религиозной школы (В. С.Соловьёв, Е. Н.Трубецкой, С. Н.Трубецкой, Н. Н. Розанов, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и др.)

После Октября 1917 года осмысление проблемы получило продолжение в трудах блестящей плеяды мыслителей русского Зарубежья (Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин, Н. О. Лосский и др.) В результате была разработана стройная теоретическая система, явившаяся актом мировоззренческого самоопределения русской культуры.

Концепция духовности в русской культуре имеет ряд особенностей.

Во-первых, духовность понимается как сопротивление нравственному злу и свободный выбор добра. Нравственное зло - это отклонение от заповедей Бога. Поэтому духовно-нравственное развитие предполагает воспитание таких качеств, как сопротивление искушениям и соблазнам. Духовность не мыслится вне нравственности.

Во-вторых, с понятием духовности связывается идея соборности, которая понимается как духовное единение индивидов на основе взаимной любви друг к другу и абсолютных всечеловеческих ценностей (см. прим. 21). Моральные

отношения строятся на соборной основе при соблюдении равноправия всех людей. Идея соборности актуализирует проблему воспитательной среды и социального устройства. В трактате «Оправдание добра» Вл. Соловьев полагает, что если общество поддерживает «зло» (животные инстинкты, индивидуализм, стяжательство и т.д.), то духовно-нравственное развитие личности становится проблематичным.

В-третьих, духовное всегда преобладает над социальным и определяет его. Социальные проблемы разрешимы только на почве духовного возрождения. Цель духовного развития выходит за пределы политики и экономики, она входит в более высокую сферу, определяемую религиозной настроенностью как высшей потребностью духа. Поэтому В.С. Соловьев полагал, что главная задача состоит в том, чтобы ввести религиозную картину мира в форму разумного свободного мышления. «Цельное» знание, по его мысли, не может опираться только на рациональное познание, оно обязательно восходит к религиозной вере, связывающей мир человека с божественным миром.

В-четвертых, духовность - не интеллектуальные изыскания, она обязательно включает в себя «деятельную» любовь, особого рода сердечность, предполагающую ответственность за зло, которое случается в мире.

Осмелимся утверждать, что принципиальное различие двух концепций духовности - западноевропейской и русской состоит в различном понимании свободы человека и как следствие этого - в различном понимании принципов общественного устройства.

Именно этим различием задается напряжение духовно-ценностному конфликту двух культурно-исторических систем - России и Запада. Прежде всего, следует заметить, что в русской философской традиции так же, как и в западной свобода человека воспринимается как основополагающая ценность. «Все достоинство человека, - пишет Н.А.Бердяев, - все совершенство его по идее Творца - в присущей ему свободе. Свобода есть основной внутренний признак каждого существа, сотворенного по образу и подобию Божьему» (см. прим. 22). Следовательно, свобода человека предопределена Божьим замыслом, она неотъемлема от человека, ее нарушение есть величайший грех.

Однако, если в западной философской традиции избавление от давления извне рассматривалось не только в качестве необходимости, но и как достаточное условие для обретения свободы каждым человеком, то в русской философии свобода, в первую очередь, является выражением духовно-нравственного начала.

Понимание свободы как «осознанной необходимости» (К. Маркс) находит практическое воплощение в устранении разнообразных внешних ограничений на пути раскрепощения отдельного человека. Потенциальное стремление к абсолютизации этого процесса, восходящее к известному вольтеровскому суждению - «я с вами не согласен, но готов отдать свою жизнь за то, чтобы вы смогли высказать свое мнение», оборачивается моральным релятивизмом, пытающимся устранить различие между нормой и девиацией, добром и злом.

Следствием раскрепощения человека может стать его деструктивная, разрушительная деятельность – война, вандализм, экстремизм и т.д. «Общество потребления – это общество с пониженными требованиями, которое лишает людей напряжения. Люди, лишённые напряжения, склонны к тому, чтобы создавать его, и это может принимать здоровые и нездоровые формы» (см. прим.23).

Одновременно раскрепощение человека ведет к феномену социального потребительства, опасность которого состоит в том, что человек (как иронично отметил С. С.Аверинцев) и впрямь склонен расценивать счастье как причитающееся ему право, как должок, который ему никак не удосужатся выплатить.

В отличие от западных философов-просветителей, относящихся к человеку как гомогенному существу, русские христианские философы представляли человека гетерогенным: зло и добро всегда сосуществуют в человеке, предполагая друг друга. Свободная воля ведет его то по дороге зла, то по пути добра. Поэтому в трудах русских философов важнейшее место принадлежит проблеме духовно-нравственного созидания и самосозидания человека. По их мысли, человек должен обладать «даром Свободы» - душевной способностью к соединению свободы с добром, с духовно-нравственными ценностями.

Между тем, принцип, основывающийся на личной свободе человека от каких-либо условностей и ограничений, кроме ограничений, налагаемых законом, представляет собой либеральный стандарт и используется в формировании современного социального порядка. Более того, этот принцип определяет понимание гражданских свобод, демократических институтов, рыночной экономики, свободной конкуренции, - всего того, что входит в понятие «современной цивилизации». В связи с этим в критическом отношении к либеральному стандарту, как правило, усматривается покушение на права и свободы человека, проявление тоталитарной и антигуманной угрозы.

Тем не менее, мы обнаруживаем иное содержание свободы в русской философской традиции. Здесь свобода понимается как осознанный выбор человеком добра и освобождение себя от темной власти инстинктов и злого начала. «Недостаточно человека освободить от внешнего насилия, как то думает социальная религия наших дней, нужно освободиться человеку от внутреннего зла. Человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни, действительно перестать быть рабом, а не надевать на себя костюм свободного» (см. прим. 24).

Суть проекта общественного устройства, сформированного русскими религиозными философами, состоит в развитии ценностной ориентации на любовь: к Богу через человека, к человеку через Бога (В.Соловьев). Перед человеком раскрывалась перспектива, можно сказать, обозначалась его миссия – одухотворять социальный мир, пропускать через себя Бога в этот мир. Человеку предлагалось трудиться, но трудиться так, чтобы преумножать в себе добро и ответственность за свое духовное восхождение. Пафосу как «можно больше

свободы» здесь противостоит пафос «как можно больше духовности» как основания свободы.

Заслуга русских религиозных мыслителей состоит в том, что конструируя общественное устройство России, они, прежде всего, учитывали экзистенциально-духовный, культурный пласт ее бытия. В предложенном ими социальном порядке определяющая роль принадлежала культурно-субъектному фактору – личностному пространству выражения духовно-нравственного потенциала. Социальный порядок выступал как продукт и как результат усиления духовной сущности личности. Им удалось решить сложнейшую задачу – соединить свободу с мотивацией нравственного саморазвития.

Что же хотела сказать Россия Европе устами русских религиозных философов? -- спрашивает В.М. Межуев, оценивая их вклад в мировую философскую мысль как диалог с Европой. «Не только, что она другая, не похожая на нее. Это и без того ясно. Скорее, она хотела призвать Европу к совместной защите общих для России и Европы духовных (христианских) начал человеческой жизни от обездуховляющего и обезличивающего зла западной цивилизации, которая, как уже тогда было ясно, все более распространяется по европейскому континенту. Неприятие этой цивилизации русскими мыслителями, сохранявшими свою связь с православием, стало отправным пунктом для всех их идейных построений. Не то, чтобы они были против европейской науки, образования, гражданских прав и свобод (никто из них не защищал крайних проявлений самодержавия или крепостного права), но все эти институты сами по себе, по их мнению, не могут служить основой общественного мироустройства, не могут возвысить человеческую жизнь до ее истинного предназначения. И искать эту основу следует не в каких-то «особых началах» русской жизни, а опять же в присущем европейскому миру «духе» христианства» (см. прим. 25).

Система взглядов русских мыслителей была практически изъята из российского общественного сознания более, чем на полвека, но высказанные ими идеи, вдохновленные православием, составляют содержательную сущность «русского гуманизма» (С.Кортунов), принципиально отличающегося от западного и лежащего в основании русской культуры.

Русский гуманизм, по мысли С.В.Кортунова, покоится на пяти ценностных блоках: «небесное выше земного; духовное (идеальное) выше материального; общее (коллективное) выше личного; будущее важнее настоящего; справедливость выше закона (см. прим. 26).

Эти ценности одухотворяют не только великую русскую культуру, но они удивительным образом проросли и в советскую культуру и в значительной степени определяют русскую ментальность и по сей день. Ценности – продукт нашего культурно-исторического развития. Пока они живут в душах людей, которые добровольно идентифицируют себя с ними, они определяют их самопонимание современности.

#### **ПЕРСПЕКТИВА ОДУХОТВОРЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА**

## В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

На пороге XXI века интерес к проблеме духовности личности вновь обострился. Мы полагаем тому следующие причины.

Во-первых, в процессе обсуждения глобальных проблем современности, к которым, как правило, относят три основные (вызванные тремя качественно различными видами деятельности людей) экологическую, социальную и культурно-антропологическую, становится все более очевидным, что основная проблема – проблема человека. Речь идет о техногенном перерождении человеческого духа. Так, В. С. Степин и В. И. Толстых, исследуя закономерности современной техногенной цивилизации, пришли к выводу, что в её основе «сугубо инструментальное отношение человека к миру, то есть превращение всего сущего в средство для индивидуального выживания». В результате несвобода человека не уменьшается, а увеличивается. «В угоду материальному началу люди жертвуют естественными, природными и духовными качествами» (см. прим. 27). Необходимость решения глобальных проблем современности практически означает пересмотр стратегии развития цивилизации, места человека в этом мире, переосмысление целей жизни человека и его поведения.

Во-вторых, стремительно разворачивающиеся инновационные преобразования социального мира понуждают осмыслить природу, механизм и условия успешно протекающего процесса адаптации индивида в контексте постоянных социальных изменений. Возникает понятие «современной личности», то есть наделенной неким качественным отличием, обеспечивающим устойчивость личности в условиях стремительных перемен. Так, в частности, предпринята попытка выделить некоторую совокупность черт, составляющих модель современной личности, к которой отнесены открытость изменениям, готовность к плюрализму мнений, ориентация на настоящее и будущее, а не на прошлое, способность к преодолению жизненных препятствий, высокая ценность образования, уважение достоинства других и др. (см. прим. 28).

Иным подходом, при котором за основу модели современной личности принимается одно системообразующее свойство, является идея П. Бергера о способности индивида к переосмыслению как важнейшей черте современного человека (см. прим. 29). Но сразу же возникли возражения: самой по себе рефлексии явно недостаточно для успешной адаптации к социуму. Рефлексия вне вертикальной размерности являет собою особый тип интеллекта - «технократическое мышление» (см. прим. 30). Формируется понятие «духовного интеллекта» как «контекста для выявления и организации умений и способностей, необходимых для адаптивного использования духовности» (см. прим. 31).

В-третьих, появились исследования, результаты которых доказывают, что основной причиной современного глубочайшего демографического кризиса России являются не традиционно предполагаемые неудовлетворительные социально-материальные условия, а духовно-нравственное состояние общества, «эрозия традиционных смыслов российской жизни, подмена присущих российской цивилизации ценностных кодов» (см. прим. 32). Отсюда доказывается те-

зис о необходимости государственно-управленческих действий, государственной политики по восстановлению духовно-нравственного потенциала нации.

В-третьих, обострение интереса к проблеме духовности связано с тем, что в условиях ужасающего падения нравов в России традиционные религиозные конфессии, в первую очередь, Русская Православная Церковь, стремятся сформировать в общественном сознании способность к обусловливанию ситуативных решений вечными истинами.

Одновременно в цивилизационных структурах глобального мира происходят масштабные изменения, в которых религия начинает играть заметную роль. Ш. Эйзенштадт говорит о возрождении религиозных, иногда в сочетании с национально-этническими – компонентов, их перемещении в самый центр национальной и международной политической деятельности; об активизации и переносе различных религиозных установок и форм деятельности во всевозможные политические структуры, нацеленные на конституирование новых политических идентичностей (см. прим.33).

Согласно Ш.Эйзенштадту, религия становится самым важным фактором существования множественных современностей, поскольку, с его точки зрения, множественные современности укоренены в более ранних паттернах, которые, в свою очередь, кристаллизуются вокруг религии. В логике этих рассуждений можно сказать, что Русская Православная церковь выступает как религиозный актер в публичной сфере России. Для этого формируются соответствующие институты (Социальная доктрина РПЦ, Рождественские чтения, Всемирный Русский Народный Собор и др.), а также издается и благословляется к изданию соответствующая духовная литература.

Хотелось бы надеяться, что это - этап подготовки нового мировоззренческого самоопределения современной России. Во всяком случае, «когда мы принимаем во внимание, какое значение для человечества имеет религия и какое наука, мы можем без преувеличения сказать, что от решения вопроса об отношениях между ними нынешним поколением зависит дальнейший ход истории» (см. прим.34).

Традиционные академические исследования начинают постепенно включать в свой круг все новые и новые переменные - субъективное благополучие, самодетерминация, жизненные цели, смысл жизни, альтруизм, надежда, духовность.

В современной философии духовность исследуется с точки зрения познавательного, нравственного, аксиологического, эстетического, творческого аспектов. Она понимается как «показатель существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов» (Буева Л.П.); как «выход к высшим ценностным ориентациям конституирования личности и ее менталитета» (Крымский С.Б.); как «переживание человеком единства его внешнего и внутреннего бытия, и как установление гармонии внешнего и внутреннего» (Ильичева И.М.); как «высшее измерение человеческого бытия» (Франкл В.) и т.д.

Сильной критике подверглась когнитивная рациональность, особенно в виде крайних разновидностей сциентизма, которая нередко рассматривалась в качестве эталона Просвещения. Она «была лишена своего доминирующего ста-

туса вместе с идеей «завоевания» или «овладения» окружающей средой, под которой понимались и общество и природа. Была поставлена под сомнение или же напрямую отвергнута обоснованность притязаний научного мировоззрения на доминирование, равно как притязание на истинность любого образа будущего, якобы присущему всему человечеству, образа, основанного на идеях прогресса или другого единого критерия (например, свободы), в соответствии с которым все общества могли бы быть сопоставлены или оценены» (см. прим.35).

В этом случае усилия государств Европы, направленные на реализацию либерального проекта Просвещения, в частности, на обеспечение привилегированного положения прав по отношению к коллективным благам, например, к национальной безопасности, воспринимаются Ю.Хабермасом как изоляция Европы от остального мира. «С точки зрения всемирной истории «окцидентальный рационализм» Макса Вебера предстает сегодня в качестве настоящего особого пути» (см. прим.36).

Как полагает ученый, современное конституционное государство находится в опасности, поскольку баланс средств общественной безопасности, сложившийся в эпоху модерна, нарушен: «Рынки и административная власть вытесняют из все большего количества жизненных сфер общественную солидарность, т.е. координацию действий относительно ценностей, норм и языкового употребления, ориентированного на взаимопонимание. Поэтому даже в собственных интересах конституционного государства необходимо бережно обходиться со всеми источниками культуры, из каковых подпитываются осознание норм и солидарность граждан» (см. прим.37), в первую очередь, - с религией. Не следует исключать того, полагает Ю.Хабермас, что мировые религии «несут в себе семантические потенциалы, способные оказывать вдохновляющее воздействие на общество *в целом*».

Для артикуляции необходимости взаимодействия религиозного и секулярного мировоззрений Ю.Хабермас вводит понятие «постсекулярное общество». По его убеждению, термин «постсекулярный» не только «выражает религиозным общинам публичное признание за функциональный вклад, который они вносят в воспроизводство желательных для общества мотивов и установок. В публичном сознании постсекулярного общества отражается скорее нормативное понимание, имеющее последствия для политического взаимодействия неверующих граждан с верующими» (см. прим.38).

По мысли Ю.Хабермаса, для равномерной гарантии свободы религии секулярный характер государства служит теперь недостаточным условием. Справедливые нормы могут возникать лишь тогда, когда неверующие граждане учатся перенимать перспективы верующих, а последние - принимают участие в переводе религиозного содержания на общедоступный язык, показывая, что религиозные традиции не являются иррациональными или бессмысленными, что «они предохраняют от забвения те измерения нашего общественного и личного сосуществования, в которых прогресс культурной и общественной рационализации вызвал безмерные разрушения» (см. прим.39). Пригодным методом для такого сотрудничества Ю.Хабермас считает «делиберативно оформленное демократическое волеизъявление».



Иными словами, основной заботой гражданского общества на данном этапе становится трансформация аксиологической системы общественного устройства как основания общественной солидарности.

В этом смысле Русская Православная Церковь выступает как катализатор позитивных изменений не только в современном российском обществе, но и в глобальном мире. X-ый Всемирный Русский Народный Собор, состоявшийся в Москве 4-6 апреля 2006 года, по сути дела актуализировал проект общественного устройства, сформированный русскими религиозными философами, и вновь пригласил Запад к защите духовно-нравственных устоев человеческого бытия. Оценивая результаты его работы, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (бывший в то время главой Отдела внешних церковных связей) подчеркивал, что Собор «признал ценность идеи прав человека, но отметил: одних только прав и свобод будет недостаточно. Неотъемлемые права и свободы человека, как политические, так и социальные, культурные и иные, могут реально работать и стать действительно универсальными только в том случае, если эти ценности будут соединены с системой морали, если понятие нравственной ответственности личности будет включено в корпус прав и свобод человека. Но когда одно отделяется от другого, то в цивилизованном обществе становятся неизбежными акты вандализма и насилия» (см. прим.40).

Высказанные идеи нельзя полагать антизападными. Их цель скорее заключается в приглашении к диалогу, который открывает Россия, согласуясь с собственным культурно-цивилизационным поиском, в контексте которого пространством (и содержанием) трансценденции личности является духовность, а основанием свободы – нравственность. Это – призыв к духовно-нравственному наполнению идеи правового государства и универсализации ценностей, определяющих организацию общественной жизни, поскольку «недопустимо насильственное внедрение в историческую жизнь народов нормативного представления о правах и свободах человека вне связи с тем или иным конкретным культурно-религиозным контекстом» (см. прим.41).

Таким образом, постсекулярная парадигма открывает перспективу восстановления ценностно-смысловой иерархии культуры посредством актуализации высшего, смыслообразующего трансцендентного уровня. Универсальность культуры, в свою очередь, обуславливает многомерность, универсальность социального порядка, включающего в себя, наряду с объектно-системными компонентами, широкое пространство духовно-нравственной реализации личности. Внимание общества к духовно-нравственной мотивации поведения людей суть форма социального заказа на развитие внутреннего ценностно-смыслового мира личности, выступающего основным условием устойчивого социального порядка. При этом пространство устойчивого социального порядка содержит в себе основные нормы, имеющие абсолютный характер и восходящие к мировым религиям, и вторичные нормы, имеющие относительный, т.е. изменчивый характер и являющиеся продуктом разума людей (см. прим. 42).

**Примечания:**

1. Современная западная социология. Словарь. – М.: Политиздат. 1990. – С. 269

2. См.: Узланер Д. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. -2012. №1 (30). – С.10
3. Цит. по кн.: Ильичева И.М. Духовность в зеркале философско-психологических учений. - М., - Воронеж: Московск.психолого-педагогический ин-т, 2003, - С. 23
4. См.: Платон Соч.: в 3 т. Т.1. – М., 1971, - С.321-354
5. Цит. по кн.: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т.1 - СПб, 1994, - С.156
6. Юнг К.-Г. Архетип и символ.-М.:RENEISSANCE, 1991. – С.133
7. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Мн.:ООО «Попурри». 1998, - С.90, 93
8. Там же: – С.112
9. Там же: – С.137
10. Одайник В. Психология политики. - М.: «ЮВЕНТА»,1996 – С.51
11. Цит. по кн.: Одайник В. Психология политики.- М.: «ЮВЕНТА»,1996. – С.47
12. Ортега – и – Гассет Х. Восстание масс. // Психология масс. – Самара: Издательск. Дом «БАХРАХ», 1998, - С.232.
13. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: МЕДИУМ, 1995. –С.167
14. Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М.:АСТ, 2008. – С.326-327
15. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М: Логос, 2002. - С.301
16. См. к примеру: Устьянцев В.Б. Жизненное пространство человека: ценностные и институциональные начала // Современная парадигма человека. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2000. – С.110 ; Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии. – М.:АКЦ Академкнига, 2002. – С.247.
17. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя. Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С.179.
18. Там же. – С. 177
19. См.: Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация.// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №1 (30), - С.53.
20. Творения святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. - М., 1912, - С.25
21. См.: Кларин В. М., Петров В.М. Русская религиозная философия воспитания XIX - XX вв. М.: МП. «Кодекс», 1994. . - С. 39
22. Бердяев Н. А. Философия свободы .- М.: «Сварог и К», 1997. - С. 133
23. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. - С.65
24. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: «Сварог и К», 1997. – С. 125
25. Межуев В.М. Россия и Европа: возможен ли диалог? // Личность. Культура. Общество. 2008. Т.Х. Вып. 1(40). – С.97
26. Кортунов С.В. Становление национальной идентичности: Какая Россия нужна миру. – М.: Аспект Пресс, 2009. – С.39
27. Степин В С., Толстых В.И. Демократия и судьбы цивилизации. // Вопросы философии, 1996, №10, - С. 13
28. См.: Штомпка П. Социология социальных изменений. - М.: Аспект-Пресс, 1996
29. См.: Бергер П. Личностно-ориентированна социология. – М.: Акад. Проект, 2004.
30. См.: Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. Человек развивающийся. - М.: Тривола, 1994.
31. Эммонс Р. А. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности. - М.: Смысл, 2004
32. Сулакшин С. С. Российский демографический кризис. От диагностики к преодолению.- М., 2006
33. См.: Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация.// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №1 (30). – С.34-35

34. Уайтхед А .Н. Наука и современный мир // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. - М., 1990, - С .450
35. Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация.// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №1 (30). – С.41
36. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи.- М.: Издательство «Весь мир», 2011. – С. 111.
37. Там же: – С.106.
38. Там же: С. 106.
39. Там же: С.12
40. Митрополит Кирилл: Участие в программе «Национальный интерес» (телеканал «Россия» 13.06.2006) [http:// www.mospat.ru/ archive/31791.htm](http://www.mospat.ru/archive/31791.htm), доступ 29.11.2012)
41. Там же.
42. См.: Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – Спб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного Ин-та, 2000.- С.479.