

4. Кейзеров Н.М. Власть и авторитет. Критика буржуазных теорий. – М., 1973. – С. 66.
5. Семенова Т.Н. Государство и государственная власть в классово-антагонистическом обществе // Философские науки. – 1978. – №6. – С. 14-15.
6. Орлов Г.П. Политические категории исторического материализма // Типология социальных явлений. – Свердловск, 1982.
7. Куфтырев А.И. Политическая организация общества. – М., 1981. – С. 30.

8. Ледаев В.Г. Власть: концептуальный анализ. – М., 2001.
9. Гобозов И.А. Философия политики. – М., 2002.

Никифоров Александр Анатольевич, аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета.

Nikiforov Aleksander Anatol'evich, post-graduate student of department of philosophy of Buryat State University.

УДК 091.17

Э.А. Николаев

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И СЕКУЛЯРИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В РОССИИ

В статье рассматривается проблема секуляризации в условиях модернизации общества на протяжении определенного исторического промежутка в российской истории. Ключевым становится именно вопрос о социокультурных основаниях, которые могут быть поняты через расшифровку кодов религиозных догматов.

Ключевые слова: секуляризация, религиозное сознание, утилитаризм, циклы русской истории, аксиология.

E.A. Nikolaev

RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND PROCESSES OF SECULARIZATION IN RUSSIAN HISTORY

In the article the problem of secularization under condition of improvement of society during a certain historical horizon in Russian history is examined. It's the key question that becomes precisely a question about the sociocultural bases, which can be understood through the interpretation of the codes of religious dogmas.

Key words: secularization, religious consciousness, utilitarianism, cycles Russian history, axiology.

Безусловно, перед нами не стоит задача в рамках статьи полностью раскрыть проблему секуляризации в России на протяжении ее истории. Мы попытаемся лишь обозначить пунктирно те узловые моменты, которые дают наиболее яркое представление о характере секуляризационных процессов и их последствий. В то же время, с нашей точки зрения, сам процесс секуляризации не несет в себе явно отрицательного или положительного характера. Это своего рода проверка на прочность религиозного сознания народа.

Не имея возможности представить здесь обзор разнообразия мировоззрений, исторически появившихся в России, воспроизведем схему В. Рябушинского.

Середина и конец XVIII в. – вольнодумство, рационализм, вольтеррианство; середина и конец XIX в. – вольнодумство, материализм, социализм.

Конец XVIII в. и начало XIX в. – смутная религиозность масонов и мистиков; конец XIX в. начало XX в. – символизм, неоправославие.

20-30-е гг. XIX в. – возрождение православного чувства в барине; 20-30-е гг. XX в. – возрождение православного чувства в интеллигенте.

Данная схема характеризует изменение мировоззрения высших слоев общества и интеллигенции в дореволюционной России [1, с. 77]. Конечно, реальный исторический процесс был сложнее, многообразнее, но, по крайней мере, эта схема В. Рябушинского представляется более адекватным его отражением, чем попытки навязывания идеологических штампов [2, с. 35-37].

Очевидно, что в государстве, взявшем при Петре I курс на европеизацию страны, образованное русское общество следовало главным образом различным европейским идеям. Произошел отрыв от собственной исторической, культурной и религиозной основы. При этом происходило разрушение духовных основ старой национальной культуры. Какой-то промежуток времени характеризовался полным отсутствием более или менее ясным проявлением духовной культуры. А дальше шло встраивание в контекст европейской культуры, заключающееся в принятии и осмыслении тех философских и социальных идей, которые распространились в Европе. Европейская культура была взята дворянством как образец, а собственная оставлена нижним слоям общества. Но в определенный момент, во многом благодаря осмыслению философско-исторического материала той же европейской культуры, происходит возвращение в собственную культуру. Однако русская православная культура осмыслена с точки зрения пути, пройденного Европой, а с XIX в. и собственного исторического опыта. Европеизированная часть продолжала существовать в контексте европейской культуры, осваивая и развивая плоды ее интеллектуальной деятельности. Сначала дворянство и часть интеллигенции, затем средний слой общества и, наконец, рабочие и крестьяне проходят процесс европеизации. В силу того, что отброшенная отечественная культура была прежде всего православной, возвращение к русской культуре означало возвращение к православию. Как уже говорилось, этот процесс проходили

последовательно все слои русского национального целого. Причем процесс этот мог идти долго – на протяжении нескольких поколений, не совпадая у разных слоев общества. Благодаря этому социальные различия внутри русской нации углублялись различиями духовной культуры и внешних культурных привычек. С другой стороны, могли происходить некоторые пересечения и взаимовлияния в идеях различных слоев общества.

Мы разделяем убеждение Арнольда Тойнби, что история – открытый процесс, определяемый суммарным результатом участвующих в нем индивидуальных человеческих воледей. «Духовные процессы происходят в человеческой душе, ибо только Душа способна переживать человеческий опыт и откликаться на него духовным проявлением. Раскол в человеческой душе – это эпицентр раскола, который проявляется в общественной жизни. Поэтому, если мы хотим иметь более детальное представление о глубинной реальности, следует подробнее остановиться на расколе в человеческой душе», – пишет историк [3, с. 138].

Дворянство входило в европейскую культуру во время распространения сначала теории естественного права, а затем идей энциклопедистов, среди которых был и атеизм. В 60-х гг. XIX в., в период реформ, сдвигов и переслаиваний в структуре русского общества состоялся массовый приход разночинцев, оказавшихся под влиянием идей развивающейся науки (естествознания), социализма, материализма, атеизма. И для этого времени – времени нигилизма – очень характерно резко отрицательное отношение к культуре, истории, любым объективным ценностям. В процессе своей европеизации эта «полуинтеллигенция», презиравшая устои старого национального быта, но в то же время ненавидящая все более высоко стоящие слои нации, успела усвоить некоторые упрощенные европейские идеи и начала пропагандировать их в народных массах [4, с. 252]. С периода революций начала XX в. началась европеизация основной части населения страны – крестьянства и пролетариата. Этот процесс шел на фоне очередного пришествия атеизма на этот раз в контексте марксизма, который и победил в силу некоторых особенностей того исторического периода.

Всякий раз необходимость разрушения традиционной культуры объяснялась некой великой утилитарной идеей (построение великого государства при Петре I, благо народа для новой разночинной интеллигенции в 60-е гг. XIX в., справедливое общество для счастья народа после революции 1917 г.). Кризис традиционной культуры сопровождался распространением различных форм вольнодумства, на смену которым приходило увлечение разными европейскими философскими системами (немецкий идеализм).

Европеизацию можно представить как смену следующих этапов: русская православная культура – утилитаризм – разные формы вольнодумства –

идейная эклектика – православная культура, или окончательная европеизация.

Процесс секуляризации в России, начатый Петром I и тесно связанный с европеизацией, скорее можно рассматривать как циклический. Сначала его проходили высшие слои российского общества, находясь под сильнейшим влиянием европейской мысли, а затем постепенно в этот процесс включалось остальное население России. В истории страны видится три таких больших цикла: первый цикл – процесс секуляризации идет в дворянстве и части интеллигенции, второй – этот процесс идет в средних слоях общества (разночинцы), третий – в среде рабочих и крестьян. Но особый интерес представляет то, что каждый общественный слой в процессе секуляризации проходил через увлечение одними и теми же идеями, которые с течением времени, меняя исторический и философский подтекст, по сути своей оставался неизменным. Этот путь не был таким однозначным – от исторической религии к атеизму. На смену тотальной религиозности приходил религиозный индифферентизм, деизм или атеизм, от которого вскоре часть общества ударялась в мистицизм или в то, что сейчас называют религиозным синкретизмом, выражавшимся, в частности, в увлечении оккультизмом и магией. Например, в конце XVIII – начале XIX вв. значительная часть тогдашнего культурного слоя была охвачена масонским движением, а в конце XIX – начале XX в. подобные настроения были распространены среди творческой интеллигенции. Но на определенном этапе какая-то часть того слоя общества, который проходил секуляризацию, возвращалась к церковному религиозному мировоззрению – к православии, часто через европейские философские идеи. В первой половине XIX в. проводниками этой тенденции были славянофилы, а в начале XX в. «веховцы». Это была уже не средневековая религиозность, а религиозное мировоззрение, приспособленное к новым условиям жизни. Другая же часть общественного слоя секуляризировалась.

В советское время идеология марксизма со своей составной частью – научным атеизмом – ввиду определенных обстоятельств, которых мы касаться не будем, стала квазирелигией и в дальнейшем так и утверждалась. Это был не типичный ход развития секуляризации уже потому, что установление атеизма как государственной идеологии произошло только в России. Секуляризация шла насильственным образом, как и при Петре I. Период бескультурья был страшным и кровавым. Об успехах насаждения атеизма можно говорить, что они произошли в основном в среде рабочих, вновь образующейся интеллигенции, прежде всего технической, но не крестьян.

С началом советской эпохи по понятным причинам трудно доверять статистике. Но все равно победа атеизма весьма сомнительна. По данным В. Гараджи, в 1937 г. при проведении переписи населения был задан вопрос о вере и вероисповедании.

Учитывая неанонимность анкеты, учитывая предшествующий период репрессий против духовных лиц и верующих, отметим, что 50% граждан СССР заявили о своей религиозности (4,8 миллиона человек уклонились от ответа) [5, с. 221]. А уже со времен Великой Отечественной войны отношение к церкви стало меняться и у властей.

В то же время следует согласиться с А.Б. Зубовым: «Однако, усиливаясь, и власть, и народ все более начинают обращать внимание на эвдемонические задачи политического и хозяйственного характера. Ностальгия по силе и величию досмутного времени (при все большем, по мере отдаления от смуты, забвении духовного ничтожества предсмутного общества) заставляет восстанавливающуюся Россию искать пути овладения утраченным за годы смуты наследством. Напрягая все силы для восстановления былого величия и незаметно даже превосходя его в новых присоединениях, Россия неизменно платит за это растущее внешнее могущество золотом веры и благочестия, собранным в первые десятилетия по выходе из смуты. Из цели государственной деятельности люди превращаются постепенно в средство для достижения национального величия, а вера из залога Царствия Небесного – в консолидирующую народ политическую идеологию» [6, с. 162].

По мнению Д. Фурмана, религия в России побеждена, и выход из «идейного маятника» может быть только в мировоззренческую неопределенность. Рисуем предположить, что фаза идейной и мировоззренческой эклектики уже пройдена в бывшем советском обществе. С либерализацией советского режима стали распространяться различные увлечения: Рерихи, йога, реинкарнация астрология, инопланетяне – все то же самое, что есть и сейчас. В последние десять лет к ним прибавилось большое количество разнообразных сект. Про советских людей с 60-70-х гг. трудно сказать, что все они были поголовными атеистами или православными, или еще какими-нибудь в смысле отношения к религии.

Атеизм как мировоззрение, как правило, нигде, кроме как в советском обществе (по данным советской статистики) и в некоторых странах-сателлитах СССР, не был самым распространенным типом общественного устроения. Даже наоборот, он был пугалом во многих христианских странах, поскольку четко связывался с коммунистической идеологией. По данным опросов социологов, большинство респондентов в разных странах Европы и в США отвечает положительно на вопрос о вере в Бога и признает собственную религиозность. Другое дело, что стоит за заявленной религиозностью. Помимо принадлежности к конкретным конфессиям это может быть некий конгломерат верований и представлений, который трудно отнести к какой-либо конкретной исторической религии, но который респонденты определяют тем не менее как веру в Бога. Это может быть равно-

душие к вопросам веры, отсутствие духовных интересов, реальная безрелигиозность, которая, на наш взгляд, и является наиболее распространенным последствием секуляризации. Но эта последняя не тождественна атеизму, поскольку атеизм предполагает достаточно активную позицию, декларацию того, что Бога нет. Проблема только в том, что этот религиозный индифферентизм очень трудно выявить посредством опросов. Сейчас в развитых странах распространяется мнение, что человек может и должен сам выбирать себе какой-то индивидуальный набор верований и представлений, который способствует его духовному развитию. В этот набор может быть включено все, что угодно: элементы христианства, буддизма, теософии, оккультизма, астрологии, древних религий. Такое явление получило название New Age. И действительно, можно говорить о том, что этот религиозный синкретизм распространяется во всем мире. Недаром появились термины «постхристианство», «постхристианские страны», но они и не атеистические.

Ввиду всего вышесказанного не совсем понятно, почему именно атеизм выбран как какая-то конечная фаза эволюции отношения к религии. Ведь атеизм не является и не являлся убеждением большинства даже в советском обществе, а всего лишь одна из точек, пройденных человечеством в процессе секуляризации. Секуляризация не обязательно заканчивается атеизмом. И, с другой стороны, атеизм не является высшей ступенью развития человеческого самосознания, каковым он признавался только в контексте марксистско-ленинской идеологии. Атеизм является крайним проявлением секуляризации общества, но он не является окончательным и навсегда установившимся, а сменяется в процессе эволюции общества другими формами человеческого самосознания. И именно потому, что трудно себе представить многообразный сложный процесс изменения мировоззрения как простое движение от исторической формы религии к атеизму, образ «идеологического маятника» не кажется нам убедительным. Он вполне приемлем только с точки зрения представителя школы научного атеизма. И, наконец, последнее. Смену традиционного религиозного мировоззрения в процессе секуляризации-европеизации в России можно представить в виде определенной схемы. Начало секуляризации-европеизации, переход от старой культуры к новой сопровождается отрицанием традиционной культуры, антикультурными настроениями в обществе, кризисом духовных и религиозных ценностей, выражающимся в вольнодумстве, одной из форм которого можно назвать атеизм. В то же время вырабатывается некая утилитарная идея, утверждающая необходимость и назначающая цель смены культур – часто это некая квазирелигиозная утилитарная идея (построение великого государства при Петре I; благо народа для новой разночинной интеллигенции в 60-

е гг. XIX в.; построение нового справедливого общества для счастья народа после революции 1917 г.). Затем возникает потребность в духовной жизни – духовная жажда, которая не удовлетворяется приземленными утилитарными идеями, появляется разочарованность в них из-за невозможности их реального осуществления. Тут, как правило, начинают распространяться мистические идеи разного толка, которые могут иметь самые невероятные источники – какие-то части христианства, буддизма, индуизма; теософию, астрологию и т.д., – возникает некий религиозный синкретизм. Но поскольку смесь разных истин в сумме истину не дает, и любая эклектика поверхностна, верить во все – значит не верить ни во что, то те, кто действительно ищет настоящей духовности, в ком есть потребность веры, возвращаются в историческую религию, в нашем случае – в православие. Приведенная схема не означает, что весь общественный слой, проходящий процесс секуляризации-европеизации, дружными рядами идет в направлении православия. Значительная часть остается в безрелигиозной культурной традиции. Как правило, процесс сильно растянут во времени, и разные страты находятся на разных этапах общественного развития. И почти невероятно, чтобы кто-то прошел все вышеуказанные фазы. Это просто общественная тенденция. Наглядно эту общественную тенденцию можно увидеть в появлении проводников, тех, кто этот процесс начинает. Кроме того, остается, с одной стороны, значительное число людей религиозно равнодушных, не имеющих никаких духовных потребностей – такие люди были всегда и в обществах тотальной религиозности, и их число растет. Сегодня это, в частности, люди распространившейся потребительской культуры.

Какие выводы можно сделать, размышляя над кругами собственной истории?

Во-первых, следует вспомнить слова блаженного Августина, что «по кругу человека водит бес». Циклы русской истории, ее смутные времена – результат повторения властью и народом одних и тех же нравственных ошибок. Причем с каждым новым смутным временем вина самого русского народа в катастрофе становится все более явной, хотя осознается обществом все хуже. Если бедствия монгольского ига можно было отнести всецело на счет пришедших неизвестно откуда завоевателей-кочевников, то уже смута 1598-1612 гг. творилась польскими интервентами совместно с их русскими союзниками среди бояр, духовенства, казачества и «черного» народа, и интервенты были только пособниками одной из сторон междоусобной русской брани. В новой смуте, начавшейся в 1917 г., роль внешнего врага была уже вовсе второстепенной. Россия, очевидно для всех, уничтожила сама себя собственными своими руками. Святейший Патриарх Тихон назвал смуту XX в. «самоизмышленной пагубой». Но если летописцы первого смутного времени, не колеблясь, объясняли, что полонение

Руси монголами есть «Божье наказание по грехам нашим», а авторы семнадцатого столетия видели причины междоусобицы в алчности, себялюбии и властолюбии бояр и дворян (и любых других групп общества, кроме своей собственной), то нравственные причины последней русской смуты далеко не осознаны. Призыв Церкви к покаянию за грехи отцов остается почти не услышанным, да и сама Русская Церковь, призывая народ к покаянию, не имеет сил признать свою вину (или, если угодно, вины людей Церкви против Церкви), приведшую к катастрофе 1917 г. и к столь тяжелой и долгой смуте, последовавшей за ней.

Во-вторых, надо понять суть нравственной ошибки. Всякий раз она заключается в том, что, выйдя общими усилиями всего народа из очередного провала смуты, общество быстро утрачивает свое духовное, а вскоре и гражданское единство. Каждая общественная группа старается упрочить свое влияние и благополучие за счет других групп. Понятно, что группам, исполняющим функции управления и контроля, сделать это легче, чем управляемым и контролируемым. Общенациональный интерес подменяется интересом царским и дворянским уже в последней трети XVII в. (если говорить о последнем завершившемся цикле русской истории) и в дальнейшем только упрочивается все восемнадцатое столетие. Раскол, крепостное рабство и низведение Русской Православной церкви до «ведомства православного исповеданья» суть главные проявления этой подмены интереса общенационального корпоративным эгоистическим интересом правящего слоя. В результате подвластный народ отчуждается от власти и ожесточается против нее, влияние Церкви слабеет и у высших (которые смотрят на Церковь, как на свою прислугу), и у низших (для которых Церковь – лишь одно из орудий их порабощения в руках помещиков). Гражданское общество, начавшее было складываться на выходе из смутного времени (эпоха земских соборов), не упрочивается, но, напротив, исчезает.

Причина социального эгоизма, и это третий важнейший вывод, коренится в быстрой смене аксиологической парадигмы в русском обществе. Сотерический идеал, предполагающий высшей целью человеческого существования и деятельности достижение Царствия Небесного, подменяется идеалом эвдемоническим, адепты которого ищут в первую очередь земного, преходящего благоденствия и используют для его достижения все средства, не исключая и религиозных. Эвдемоническая аксиология предполагает средством реализации стяжание своего земного счастья за счет другого, сотерическая же – жертву собой ради другого. Евангельский принцип, объявленный Господом, непреложен «Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть

первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не [для того] пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» [Мф. 20, 25-28; Мк. 10, 42-45; Лк. 22, 25-27]. И когда всеобщее государственное тягло времен Уложения 1649 г. постепенно подменяется «вольностями дворянства» (1762 г.) и рабством крестьянства, грядущая Смута становится очень вероятной, почти неотвратимой и почти сразу же провозвещается пугачевским бунтом.

Угасание сотерического идеала, отчасти объяснимое обычной энтропией падшей человеческой природы, с трудом выдерживающей стояние в Правде Божией, все же до конца может быть объяснено, по крайней мере, для народа христианского, добровольным уклонением в эвдемонию самой Церкви, ее священноначалия, за которым уже следует светская власть, за ней высший управленческий слой (дворянство), а за ним простой народ. Уклонение в светское величие и славу деятелей раскола хорошо известно. Именно реакцией на поистине трагически непонятый подвиг патриарха Никона по сохранению Церкви явился породившийся Раскол и утвердивший на 250 лет главенство царства над священством, окончательно оформившееся в так называемую синодальную эпоху (1701-1917 гг.). Задача Никона по снятию ветхого Адама для создания на деле Святой Руси ощущалась «плотскими» людьми и прежде всего боярами как непосильная тяжесть, уничтожение самолюбия. Они не дали Никону вывести Россию на путь дальнейшего оцерковления и углубить православие в русской жизни не только как учение веры, но и как путь, истину и жизнь, чему Никон давал сам живой образ. В своем «Разорении» Никон пишет, что «Патриарх есть живой и одушевленный образ Христа, делами и словами в себе самом наглядно выражающий истину. Задачей Патриарха должно быть сохранение в благочестии и святости тех, кого он принял от Бога (т.е. верных Церкви), а затем по силе своей и всех еретиков обращение в Православие и единение церковное; кроме того, изумляя светлым блестящим и чудным деланием, Патриарх должен стремиться сделать и самих неверных подражателями вере и их, видящих дела его, насколько от него зависит воспитать служителями Всесвятой и Единосущной Троицы» [7, с.53]. Именно благодаря его деяниям Россия в тот период не впала в узкий национализм.

В то же время подневольная Церковь не нашла в себе ни сил, ни мужества сказать «нет» эвдемонической политике государства, считающего себя православным и при этом превращающим православных русских людей в рабов. На исповедничество решались единицы, покорно склонили головы перед царской властью бесчисленные тысячи клириков. «Ни одна из ветвей Христианства не обнаружила такого заскорузлого (callous) равнодушия к общественной и политической справедливости, как Русская Православная Церковь в Синодальный пе-

риод» [8, с. 245], – жестоко, но, увы, справедливо отмечал Ричард Пайпс. И это – четвертый вывод. Переход аксиологии русского общества от сотерии к эвдемонии начинается в Церкви.

Особенность русского общественного сознания обнаруживается также в том, что из повторяющихся катастроф не делаются соответствующие их трагизму выводы. Общество не может заставить себя верить и всему земному предпочитать Царствие Божие. Вера и растет, и убывает незаметно и таинственно и в каждом отдельном сердце, и в сердце народном [Мк. 4, 27]. Неблагочестивые желания и поступки мало-помалу пожирают ее, благочестивые же – созидают. Но житейски опытные и мудрые народы, даже оказываясь во власти эвдемонического идеала, сохраняют понимание, что земные блага ускользают от потомков тех, чьи предки присваивали их себе, оставаясь равнодушными к бедствиям людей, трудами которых эти блага создаются. В этом основа современного социального государства. Строя удобные коттеджи для своих сельскохозяйственных рабочих, один из виднейших аристократов Англии герцог Бедфорд писал в 1844 г.: «При постройке этих cottages моя постоянная мысль была приобщить сельское население к пользованию выгодами и удобствами того благосостояния, которым по милости его мы наслаждаемся, и утвердить между владельцами, наемщиками земли и рабочими то взаимное благорасположение, которого равно требуют здравая политика и высшие побуждения человеколюбия». В России это побуждение «здравой политики» чаще всего оставалось очень слабым. Цари вели все новые войны и огромным перенапряжением народных сил раздвигали во все стороны границы Империи, включая в ее состав народы, все более чуждые русским и по языку, и по вере, и по исторической традиции. Высшие сословия жили в неге и богатстве, которое созидалось ограблением крепостных, превращением таких же русских православных людей, как и сами помещики, в говорящие орудия, в белых рабов, лишенных не только свободы, но и элементарного образования, медицинского обслуживания, простейших жизненных удобств. Среди помещиков только единицы желали упразднения крепостного состояния даже в годы его ликвидации сверху, а среди царей только Александр I и его внучатый племянник Александр III не стремились к расширению Империи, жалея народ и понимая, что «Россия и так слишком большая». В итоге высшие классы лишились всех своих богатств, родины, а то и жизни, а простой народ русский, восставший и сотворивший в угаре бунта невероятные преступления против Бога и ближнего, потерял все, что он имел до бунта от своей полоски земли до Империи, созданной с таким трудом и такой ценой.

Приведенные сюжеты касаются нашей прошлой истории, но именно они являются напоминанием о том духовном состоянии, в котором пребывает сегодняшнее российское общество.

Литература

1. Рябушинский В. Старообрядчество и русское религиозное чувство. – М.-Иерусалим, 1994. – С. 77.
2. Каариайнена К., Фурман Д.В. Верующие, атеисты и прочие // Вопросы философии. – 1996. – №6. – С. 35-37.
3. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М., 1991. – С.138.
4. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // История. Культура. Язык. – М., 2000. – С.252.
5. Гараджа В. И. Социология религии. – М., 1996. – С. 224.
6. Зубов А.Б. Циклы русской истории // Вопросы философии. – 2005. – №3. – С.162.
7. Шмидт В.В. Свод «Судного дела» Никона, Патриарха Московского и всея Руси, других архивных материалов как

проблема интерпретации. ИНИОН РАН. Деп. рук. № 55296. – М., 2000. – С.53

8. Pipes R. Russia under the Old Regime. – London, 1974. P. 245.

Николаев Эдуард Александрович, д-р ист. наук, зав. научно-организационным отделом Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Nikolaev Eduard Alexandrovich – d-r of historical sci., head of sci.-organizational branch of Institute of Mongolian, Tibetan studies and Buddhism.

УДК 1:3 + 1:93

А.В. Овруцкий

ПОТРЕБЛЕНИЕ В ФИЛОСОФСКО-ЭКОНОМИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Рассмотрены экономические и философские представления о потреблении. Выявлены универсальные и специфические темы. Обозначены рамки и содержание философско-экономического анализа феномена потребления.

Ключевые слова: потребление, классическая и неоклассическая экономическая теория, рациональность, рыночное равновесие, маркетинг, философия постмодерна, перепотребление.

A. V. Ovrutskiy

CONSUMPTION IN A PHILOSOPHICAL-ECONOMIC DISCOURSE

Economic and philosophical conceptions about the consumption are considered in the article. The universal and specific subjects are revealed. The frames and contents of the philosophical-economic analysis of the consumption are determined.

Key words: consumption, classical and neoclassical economic theory, rationality, market balance, marketing, postmodern philosophy, reconsumption.

Филогенез представляет собой сложное, подчас конфликтное и кризисное переплетение биологии и культуры. В определенные периоды культура становится почти биологическим феноменом, а биология почти культурным. Рассмотрение таких взаимных влияний в науке можно проследить на различных объектах: психике, искусстве, сексуальности и т.д. Однако, на наш взгляд, сложно найти какой-либо иной феномен, нежели потребление, в котором стадии взаимного опосредования были бы так рельефно и частотно представлены, а сам феномен так бы явно репрезентировал общий вектор биолого-культурного развития человечества.

Человек с самого первого дня своего существования был включен не только в процессы осознания себя и мира, продолжения рода или овладения природными стихиями. Человек разумный научился сознательно извлекать блага из окружающих предметов, а значит, стал потребителем, и его потребительская история является полной, обширной и интересной вехой развития вида.

Целью данной статьи является попытка обозначить рамки и содержание философско-экономического анализа феномена потребления. До последнего времени наблюдается существенная разобщенность предметных областей философии и экономики. В немногочисленном списке легитимизированных философско-экономических тем (философия хозяйства, экономическая культура и этика, собственность, труд и др.) феномен потре-

бления пока еще не получил своей прописки.

Проблематика потребления оставалась долгое время на периферии научного интереса гуманитарного и обществоведческого знания. Для социальной философии потребление было слишком «прикладным» предметом. Однако социальная, экономическая и духовная ситуации современности делают проблематику потребления сверхактуальной.

В социальной философии нет своего специфического определения потребления. В экономической науке потребление является одной из ключевых категорий экономической теории, поэтому остановимся на экономических воззрениях на исследуемый феномен подробнее.

Потребление здесь раскрывается как извлечение экономических благ из товарного оборота и присвоение их полезных свойств с целью удовлетворения потребностей человека [8, с. 238-239]. Потребление представляет в рамках экономических воззрений конечную стадию воспроизводственного цикла и наряду с производством, распределением и обменом является видом экономического поведения.

В.В. Радаев выделяет четыре предпосылки, из которых исходит экономическая теория для моделирования хозяйственного поведения, включающего и потребление [11, с. 16]. Это независимость человека (атомизированность индивида при принятии решений), эгоистичность (выгода как критерий экономического поведения), рациональность (сравнение издержек и средств достижения цели) и ин-