

Идея целостности социального бытия в русской религиозной философии

Александров В. Б.

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Северо-Западный институт управления РАНХиГС), Санкт-Петербург, Российская Федерация; alexsandrov-vb@ranepa.ru

РЕФЕРАТ

В статье рассматривается понимание природы общественной жизни как некоторой целостности в русской религиозной философии. Показывается, что главная специфика способа мышления русских философов заключается в различении эмпирической реальности общественной жизни, представляющей собой «скрещивание волей» различных субъектов и глубинной духовной основы, исторически формирующейся и обретающей в сознании людей мистический статус. Обращается внимание на то, что ее содержание, согласно рассмотренным взглядам русских мыслителей, включает в себя духовные основы семьи, религиозные верования и сознание общности исторической судьбы, составляющие в своем единстве смысл соборного бытия. Данный способ понимания целостности общественной жизни исключает ориентацию на ее революционное преобразование, свойственную коллективистской парадигме, поскольку исторически сформировавшиеся духовные основы противостоят таким устремлениям и вместо планировавшихся улучшений общественной целостности могут обусловить тяжелые социальные последствия.

Соответственно и рационально обосновываемые частичные реформы, ориентация на которые обусловлена индивидуалистической парадигмой, должны сверяться с теми смыслами, которые исторически сложились и составляют духовную основу общественной жизни. Категорией, выражающей способ мышления русских философов на тему целостности общественной жизни, является универсализм.

Ключевые слова: индивидуализм, коллективизм, сингуляризм, универсализм, духовные основы

Для цитирования: Александров В. Б. Идея целостности социального бытия в русской религиозной философии // Управленческое консультирование. 2024. № 5. С. 159–167.

The Idea of the Integrity of Social Being in Russian Religious Philosophy

Vladimir B. Aleksandrov

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (North-West Institute of Management, Branch of RANEPa), Saint Petersburg, Russian Federation; alexsandrov-vb@ranepa.ru

ABSTRACT

The article considers the understanding of the nature of public life as some integrity in Russian religious philosophy. It is shown that the main specificity of the way of thinking of Russian philosophers is to distinguish between the empirical reality of social life, which is the “scratching of war” of various subjects and the deep spiritual basis, historically formed and gaining mystical status in people’s minds. Attention is drawn to the fact that its content, according to the considered views of Russian thinkers, includes the spiritual foundations of the family, religious beliefs and the consciousness of the community of historical fate, which make up the meaning of cathedral life in their unity. This way of understanding the integrity of public life eliminates the orientation towards its revolutionary transformation inherent in the collectivist paradigm, since historically formed spiritual foundations oppose such aspirations and, instead

of planned improvements in public integrity, can entail severe social consequences. Accordingly, rationally justified partial reforms, the orientation of which is due to the individualistic paradigm, must be consulted with those meanings that have historically developed and form the spiritual basis of social life. The category expressing the way of thinking of Russian philosophers on the integrity of public life is universalism.

Keywords: individualism, collectivism, singularism, universalism, spiritual foundations

For citing: Aleksandrov V.B. The Idea of the Integrity of Social Being in Russian Religious Philosophy // Administrative consulting. 2024. N 5. P. 159–167.

Введение

Социальная политика явно или неявно опирается на определенное понимание общества, в свете которого видятся возможности преобразования тех или иных социальных институтов, степень кардинальности, революционности преобразований, которая может рассматриваться как реальная цель социальной политики, субординация задач, решаемых в ходе этих преобразований, пределы воздействия на сознание людей, составляющих данное общество, используемые для этого средства и пр.

Можно говорить о двух основных парадигмах, которые могут определять идеологию власти, пытающихся управлять социальными процессами в своих странах. Этими парадигмами являются индивидуализм и коллективизм [2]. В настоящее время первая из названных авторами парадигм, разделяющими либеральную идеологию, рассматривается как соответствующая духу современной цивилизации с ее ценностями демократии, прав человека, личной свободы и пр. и ориентирует социальную политику на путь реформ, говоря словами К. Поппера, частичную инженерию. Вторая — рассматривает общество как систему, которую можно перестроить как целое в соответствии с некоторой целью, выдвигаемой субъектом, обладающим необходимым властным потенциалом. Такое видение общества в XX в. в западном обществе подвергалось уничтожительной критике. В нем видели концептуальную и мировоззренческую основу тоталитаризма, революционистского мышления, в качестве примера которого критики рассматривали марксистскую и национал-социалистическую концепции общественного переустройства общества. Важнейшим упреком в адрес этой концепции было указание на то, что задача изменения человека рассматривалась как подчиненная цели целостного преобразования общества.

Наиболее основательно и всесторонне критику коллективистского видения общества, в его терминологии — холизма, осуществил К. Поппер в своей знаменитой работе «Нищета историцизма». В нашей литературе последних лет наиболее отчетливую характеристику коллективистского подхода и его критику мы встречаем в работе А. А. Ивина «Введение в философию истории». «Коллективистские проекты, — пишет он, — неизбежно ведут к диктатуре и тоталитаризму, суть которого в отождествлении общества и государства, контроле всех сфер общества и индивида, насаждении единомыслия, общей для всех индивидов системы ценностей и особой коллективистской морали» [Там же, с. 27].

А. А. Ивин противопоставляет коллективизму индивидуализм, «не намеривающийся перестраивать общество ради какой-то универсальной, обязательной для всех цели и допускающий в широких пределах независимость индивидов» [Там же]. Индивидуализм — основа совершенно иной социальной политики, которая не предполагает централизованное планирование и рассчитывает на спонтанные усилия отдельных субъектов, которые должны стать основой социальной организации.

Между тем рассмотрение общества как внутренне связанной целостности для отечественной культурной традиции не представляется в столь определенно негативистском свете, более того, идея единства, органической природы общественной жизни заключает в себе одну из существенных ценностей, значимых для русской ментальности. Правда, слово «коллективизм» в том смысле, как оно осваивается коммунистической идеологией, русским мыслителям видится неприемлемым, так как у них есть собственные и вполне основательные аргументы, о которых мы поговорим ниже. Сегодня хорошо известно, что принцип единства и целостности общественной жизни в отечественной культуре обретает свое выражение в понятии общности, существенно преобразующем его смысловые основы по сравнению с социологически определяемым понятием коллективизма. В последние годы в связи с усложнением отношений России и стран объединенного Запада, затрагивающим и сферу идеологии, это обстоятельство обретает особое значение и требует внимательного философского анализа.

В данной статье мы рассмотрим взгляды русских мыслителей С. Л. Франка и Н. А. Бердяева о смысле целостного видения общества и его значения для реформаторской деятельности, специфику этого видения по сравнению со взглядами критиков коллективистской парадигмы, с одной стороны, и теми идеями, которые связаны с темой коллективизма в ее марксистском толковании, с другой.

Начнем с того, что в русской философии наряду с терминами «коллективизм» и «индивидуализм» употребляются термины «универсализм» и «сингуляризм». Так поступает, например, Франк, полагающий, что первая пара терминов слишком многозначна и недостаточно конкретна. Противостояние универсализма и сингуляризма проходит, по Франку, красной нитью через всю историю социальной мысли, начиная с античности, где первая наиболее выразительно была представлена в философии Платона и Аристотеля, а вторая в рассуждениях софистов и Эпикура [Там же, с. 38]. Однако внимательное рассмотрение каждой из названных парадигм не позволяет Франку однозначно примкнуть к той или иной из них.

Первым предметом критики для него оказывается индивидуализм. Он отмечает, что индивидуализм (или в его терминологии — сингуляризм) — это способ мышления, воспроизводящийся в позитивизме и нередко рассматриваемый как точка зрения «здорового смысла». Однако этот «здоровый смысл» проходит мимо ряда важнейших обстоятельств, которые следует иметь в виду, размышляя об основаниях и причинах того или иного общественного устройства, существования тех или иных общественных явлений.

Франк рассматривает два распространенных подхода к обоснованию общественного устройства, возможных в рамках индивидуалистической (сингуляристской) парадигмы. Первый подход — это принцип общественного договора. Его очевидная ограниченность заключается в том, что далеко не все общественные институты есть результат сознательного действия тех или иных социальных субъектов. «Наряду с порядками, — пишет он, — действительно „сознательно“ введенными через законодательство, мы встречаем в обществе много общего, единообразного, упорядоченного, что никем не было „сознательно введено“» [Там же, с. 40]. Примерами тому, по Франку, являются мода, нравы, обычаи, обычное право. Интересно, что на это обстоятельство обращает внимание и Поппер, для которого, правда, данное обстоятельство является аргументом против холистской парадигмы (в терминологии Франка — универсализма).

Другой вид сингуляризма состоит в указании на то, что различные формы социальной организации складываются в результате «скрещивания индивидуальных волей», что, с точки зрения русского философа, является вполне оправданной констатацией на эмпирическом уровне рассмотрения. Однако данный подход, обра-

щает внимание Франк, не объясняет самого главного: «отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок?» [4, с. 41–42]. «Это означает, что в рамках данного подхода утрачивается важнейшая тема социального познания — тема природы общества как целого, тема тех форм, в которые отливается упомянутое скрещение индивидуальных волей, уходит в тень „загадка общего“ как „единства“ в общественной жизни. Эта загадка здесь не разрешена, а только отодвинута вглубь» [Там же, с. 42].

Русского философа не устраивает и противоположная точка зрения — универсализм или органическая концепция общества, так как она существовала, например, в марксистской теории общества. Франк отмечает, что глубоко неверен традиционный универсализм, акцентирующий внимание на внешней органичности, под которой он понимает внешнее единство на основе одинаковости человеческой природы или каких-то других начал, объединяющих людей по внешним проявлениям в общественной жизни. (Он фактически сближается с сингуляризмом, индивидуалистическим подходом к пониманию общественной жизни, и, фактически так же, как и он, приводит к утрате той самой «загадки» общего, загадке целостности общественной жизни.)

Такой универсализм утрачивает главную тему, которую следует иметь в виду, размышляя о целостности общества, тему его органической природы. Эта тема — личностное начало в человеческом индивидууме. Франк, как и многие другие русские философы, выступает против всякого рассмотрения целостности общественной жизни с точки зрения факторов, которые нивелируют личностное начало, подравнивают человека под некий единый, уравнивающий всех людей принцип. В частности, таким принципом может выступать интерес, объединяющий большие массы людей. Поэтому для понимания целостной природы общества имеет значение универсализм, органично включающий идею личностного начала.

На это обстоятельство со всей определенностью обращает внимание Н. А. Бердяев. Понятие личностного начала Бердяев трактует в предельно широком смысле. Он подчеркивает, что оно обретает свой смысл, если в качестве личности будет рассматриваться любая реальность, любой институт, общность людей, обладающая самосознанием и реализующая в своей жизнедеятельности некий высший Божественный замысел. «Поистине всякая реальность есть личность и имеет живую душу — и человек, и нация, и человечество, и космос, и церковь, и Бог. Никакая личность в иерархии личностей не уничтожается и не губит никакой личности, но восполняет и обогащает» [1, с. 44]. Иными словами, общество обретает свою органичность и целостность, если оно представляет собой личность, внутри которой личностные черты, в указанном выше значении, обретают его основные компоненты, общности, институты и в конечном счете — человеческий индивид.

Противоположная ситуация складывается в условиях доминирования идеи коллективизма. Бердяев различает коллективизм и основанный на нем социологизм, ориентирующий на человеческий интерес, и коллективизм «реальных человеческих общностей». Первый вид коллективизма, свойственный, в частности, марксизму, фактически не приводит к подлинной целостности общества и, хотя того его представители или нет, оказывается, по сути дела, индивидуалистическим видением общества. Мироощущение Маркса, пишет Бердяев, «атомистическое мироощущение, отвергающее все органические общности, все разлагающее на интересы» [Там же, с. 31]. Вырастающий из него социализм, согласно русскому мыслителю, есть самый крайний номинализм. Соответствующий ему коллективизм «есть самое крайнее отрицание реальных онтологических общностей — церковных, государственных, национальных, культурных и др., реальностей космических и божественных» [Там же]. Иными словами, для Бердяева, в отличие от Поппера и упомянутого отечественного автора, марксизм представляет собой не целостное ви-

дение общества, а нечто совершенное иное, то, что может быть определено как атомизирующий номинализм.

Бердяева не устраивает и другой вид коллективизма — коллективизм, укорененный в первобытном натурализме. Он был свойственен русской общине. Его, замечает он, многие неправомерно смешивали с духовной общностью. Но такой он приводил к утрате значения личностного начала, порабощению его коллективом. Этот вид коллективизма, как показала история, — оказался роковым для России [Там же, с. 25].

Не приемлет Бердяев и индивидуализм, отрицающий целостность как принцип понимания общественной жизни. Отрицание принципа целостности общества приводит к отрицанию значимости личностного начала. Принцип целостности предполагает существование чего-то высшего, во имя которого эта целостность существует, а именно Бога. Если нет Бога, нет целостности общественной жизни, а значит, нет и личности. Представление о подлинной целостности общества Бердяев выражает не понятием коллективизма, как это полагают сторонние точки зрения, различающие две парадигмы в понимании общества — коллективизма и индивидуализма, а понятием универсализма. Именно взгляд на общество через призму универсализма позволяет сохранить тему личности как символа идеи целостности общественной жизни. «Личность связана с универсализмом, а не с индивидуализмом» [Там же, с. 43]. Универсализм в понимании общества противостоит и коллективизму. Коллектив не может рассматриваться как способ существования личности, в силу того что в нем, как отмечалось, происходит атомизация человека, формируется ненужность духовной основы его существования. По словам Н.А. Бердяева, «гибель личности человеческой должна окончательно завершиться в вашем человеческом коллективе» [Там же].

Что же собой представляет органичность, цельность человеческой общности в подлинном смысле слова? Органичность общественной жизни русский мыслитель рассматривает не как результат некоторого общего начала, будь то общность интересов или природная общность, свойственные человеческим индивидам, а как следствие и выражение универсальности и космичности личностного начала.

Личностное начало противостоит стремлению к нивелировке людей, составляющих общество, к сведению общественности к человеческой природе или другим каким-то внешним параметрам. Как замечает Франк, единство общества «есть не только единство однородного, но и единство разнородного в людях и их жизни» [4, с. 44].

Это справедливо, если использовать идею Бердяева, для всякого личностного бытия. Выражение этого внутреннего единства в русской философии осуществляется с помощью понятия соборности, хорошо известного в последнее время.

Соборность русские философы отличают от «внешней общественности». С помощью этого понятия осуществляется отличие эмпирической реальности, выступающей как «скрежение воле» отдельных индивидов, от глубинной цельности общественной жизни. Понятие соборности нашло широкое отражение в работах по русской философии последних лет и получило хождение за пределами сугубо философских текстов. Однако при этом далеко не всегда обращается внимание на то, как и в каком смысле русские мыслители трактуют соборность как выражение силы внутреннего человеческого единства. Поясняя смысл соборности, Франк приводит выразительный пример с армией, которая представляет собой организацию, основанную на внешней дисциплине. «Но никакая, самая суровая дисциплина, — подчеркивает Франк, — не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не сознавали интуитивно себя членами единой нации... Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой родине, это единство соборно-ду-

ховного бытия, есть основа, на которой только и может быть утвержден внешний механизм армии» [Там же, с. 57]. Это единство, внутренняя духовная связь необходима, конечно, не только для успешных военных действий армии, но и для стабильного существования общества как некоторого целого вообще, хотя, конечно, нельзя отрицать того обстоятельства, что в критических ситуациях фактор духовного единства обретает особое значение.

Духовно-соборное существование имеет сложную иерархию, которая прописывается Франком. Соборность имеет свои истоки в космической природе человеческого бытия, в его физической телесной природе. «Из этого физиологического внутреннего единства людей, как из корня, вырастает первое их духовно-соборное единство семьи, этой вечной основы всякого общества. При этом семья выступает не только как форма включенности человека в космическую жизнь, но и как форма, в которой из поколения в поколение передается «внутреннее духовно-культурное единство исторической жизни» [Там же, с. 59].

Вторая форма, в которой осуществляется соборное единство, — это религиозная жизнь, глубинным смыслом которой является чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством. Религиозное чувство есть «чувство сопринадлежности или отношения к тому абсолютному началу, которое лежит в основе вселенской соборности бытия» [Там же]. Это чувство мистическое. Утверждение о его существовании означает ограниченность всякого рационального постижения общества. Поэтому критические замечания Поппера в адрес «холистских» попыток понять общество в формах рациональности, претендующих на то, чтобы стать основой социальной инженерии, по сути дела, подтверждают мистическую основу общественной жизни. Проблема «холистских» попыток не в том, что они рационально не могут постичь целостную реальность, а в том, что они являются результатом непонимания того, что использованная «методология» является не адекватной постигаемой реальностью. Как замечает Франк, «сознание соборного единства есть мистическое чувство, выводящее человека из наружной эмпирической обособленности его бытия в таинственные глубины космического и сверхкосмического единства» [Там же].

Характерно, что рациональная непостижимость целостности общественной реальности признается К. Поппером, исповедующим индивидуалистскую парадигму. Поппер согласен с тем, что понимание исторической реальности может востребовать термины «национальный характер», «дух века» и т.п. Постигание явлений, обозначаемых этими терминами, предполагает особый путь. Поппер не говорит о мистичности, но предлагает нечто, напоминающее идею русского философа, а именно — интуицию (которая, как известно, может быть и мистической, о чем говорил в свое время В.С. Соловьев). По его словам, постижение таких явлений возможно с помощью сочувствующего (*sympathetic*) воображения, означающего «довольствоваться интуитивным пониманием уникальных событий и их роли в конкретных ситуациях» [3, с. 61]. Если русские философы говорят о мистическом видении феноменов социальной реальности, то Поппер отдает их постижение на откуп интуиции, существенно смягчая смысл рациональной невыразимости природы социальных феноменов. Поясним сказанное примером: если для русского философа признание преступником своей вины в суде будет проявлением мистического ощущения беспомощности перед властью государства, то для Поппера этот шаг требует воссоздания рациональной мотивации или некоторого иррационального движения во внутреннем мире человека, его значения в рамках целостности общественной жизни, «анализ генезиса, последствий и ситуационного значения» [Там же, с. 62]. Кроме того, установления тех духовных тенденций, которые к данному моменту сложились в обществе (например, вера в справедливость государственной власти).

Третья форма соборного единства — чувство общности судьбы и жизни множества объединенных людей. Это чувство формируется исторически. «Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное родство» [4, с. 60]. Общность судьбы — это общность традиций, в которых коренится тайна соборного единства. Или, говоря словами Н. А. Бердяева, «в исторической действительности нельзя видеть лишь свершение судеб индивидуального человека — атома и масс, механически соединяющих индивидуальные атомы, произвольных человеческих коллективов; в ней нужно видеть свершение судеб наций, человечества, мира как реальностей, как конкретных общностей. Общества — реальные организмы» [1, с. 35].

Общность судьбы — это сверхвременной феномен, «сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей». «Этот консерватизм общественной жизни, присутствие в ней прошлого в настоящем, как, впрочем, и ее „футуризм“, наличие в ее настоящем сознательной или бессознательной устремленности к великим целям и задачам, осуществление которых предстоит в будущем, не есть случайная ее внешняя черта, которая могла бы быть устранена из нее; это есть имманентный закон, определяющий ее внутреннее единство, соотношение, вне которого вообще невозможна общественная жизнь» [4, с. 63].

Концептуальную основу понимания целостности общественной жизни у Франка составляет интересная идея фундаментальности архетипической установки, выражаемой грамматически словом «мы», создающей основу внутренней связности общественной жизни. Кратко охарактеризуем весьма тонкие размышления Франка. Западная философия, начиная с Декарта, в качестве основополагающей инстанции, указывает Франк, рассматривает самосознающего индивида, видящего свое «я» отправной точкой в конструировании образа познавательной и социально организующей деятельности. При этом содержание образа индивидуально-личностного начала сводилось к гносеологическому субъекту. Франк обосновывает мысль о том, что такого понимания субъекта недостаточно. Оно не учитывает факта целостности человеческого бытия. Оно приводит к исчезновению живого индивидуального «я». «Если бы „я“ и субъект познания совпадали между собой в смысле полной тождественности, то в моем опыте, в том, что мне дано как объект знания, никогда не могли бы встретиться другие, мне подобные существа, которых я называю другими „я“» [3, с. 48].

«Для того, чтобы дойти до „чужого сознания“, „другого“, т. е. „не моего я“, надо уже заранее иметь понятие этого „не моего я“ [Там же, с. 49]. Это понятие, объединяющее „я“ и сознание другого, „ты“ в некотором исходном первичном единстве, есть „мы“, которое выступает как „некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия» [4, с. 51]. Сказанное позволяет Франку заключить, что духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть раздельная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство [Там же, с. 52].

Таким образом, принцип универсализма, понимание общества как некоторой целостности, имеет духовную основу. Она имеет сложную иерархическую природу, в основе которой находится чувство «мы» и вырастающее из него чувство единства, связанное с жизнью семьи, религиозная духовная связь, возвышающая дух до связи со смысловыми основами мира, и чувство исторической общности, единства исторической судьбы.

Способ мышления, выводящий на принцип универсализма, целостности общественной жизни, в русской философии не совпадает с системным видением общества в духе марксистской философии. Главная его особенность — различение эмпирической реальности как «столкновения воль» отдельных субъектов (индивидуальных и коллективных) и глубинного внутреннего единства, имеющего духовную

природу и не разрушаемого внешней реформаторской деятельностью, которая при чрезмерной активности «натыкается» на неразложимые духовные основы общественной жизни.

Русская философия противопоставляет себя и «социальному натурализму», и позитивизму, с одной стороны, и идеализму, с другой. Для первой крайности «историческая жизнь теряет всякий внутренний смысл, являясь бессмысленной игрой человеческих страстей и субъективных верований. При этом духовная жизнь сводится к простому отражению существующих общественных реалий. В этом данная философия сближается с экономическим материализмом, для которого все идеальные силы, обнаруживающиеся в истории, суть лишь иллюзорное отражение „экономической необходимости“» [Там же, с. 74]. Это означает, по сути дела, что общество в целом как предмет размышления утрачивается, исчезает из поля зрения исследователя.

С другой стороны, социальный идеализм, для которого общественная жизнь представляет собой воплощение абстрактных этически-правовых идей, игнорирует самое существенное в ней, а именно то, что общественная жизнь «есть не только сверхчеловеческая идея, но вместе с тем и реальная человеческая жизнь» [Там же], в которой рождаются и обретают свое мистически таинственное значение духовные основы общества. Все общественные институты, все формы человеческих отношений «есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры и служение ей» [Там же].

Идея целостности общества, понимаемая как духовная первооснова, реализующаяся в эмпирической жизни общества (тавтология), представляющей собой игру человеческих страстей и волю, обуславливает совершенно иное понимание социального реформаторства, нежели это свойственно холистскому сознанию, ставящему перед собой цель преобразования общества в целом, как это представляет, например, К. Поппер. Целостное преобразование общества на основе некоторой рационально сконструированной программы невозможно, потому что оно упирается в мистическую по своей природе основу общественной жизни. Принцип целостности в том смысле, как его понимает Франк, обуславливает принципиально иной ответ на вопрос о возможности целостного преобразования общества в духе революционистской идеологии. Эмпирическая жизнь общества, сфера жизнедеятельности социальных институтов и человеческих отношений не может быть преобразована в целом именно в силу мистичности духовной основы общественной жизни, божественной по своей природе. «Никакое зло неустранимо — в пределах эмпирии, для чаемого полного преображения человека и мира — окончательно и без остатка» [Там же, с. 106]. Франк справедливо замечает, что «попытка быстрого и радикального устранения зла в определенной общественной сфере или форме <...> обычно неизбежно приводит к таким реформам, которые одно зло заменяют другим» [Там же].

Вывод, следующий из идеи духовных основ, обуславливающих целостность общественной жизни, которую развивают русские философы, заключается в том, что социальное реформаторство должно всегда иметь в виду ту непреложную мысль, согласно которой в человеческом обществе стремление к глобальным преобразованиям будет неизбежно сталкиваться с непреодолимым препятствием в виде исторически формирующейся духовной первоосновы общественного бытия. Именно поэтому «конкретно достижимо не абсолютное добро, а лишь максимальное — при данных условиях — возможное добро <...> выбирать приходится не между абсолютным добром и абсолютным злом, а всегда между большим или меньшим добром» [Там же]. В противном случае подобные предприятия вместо желанного земного рая приводят к насаждению ада. Причем выбор этот должен осуществляться не просто на основе рациональных аргументов в духе, например, утверждений об обо-

стрении противоречий между производительными силами и производственными отношениями, призванных обосновать оправданность тех или иных социальных преобразований, а в свете их соотнесения с ценностями и смыслами, заключенными в духовных традициях, составляющих основу общественной жизни.

Литература

1. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Л. : Лениздат, 1991. 608 с.
2. Ивин А. А. Введение в философию истории. М. : ВЛАДОС, 1997. 288 с.
3. Поппер К. Р. Нищета философии // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 49–79, № 9. С. 22–48, № 10. С. 29–58.
4. Франк С. Л. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. 511 с.

Об авторе:

Александров Владимир Борисович, профессор кафедры общественных наук Северо-Западного института управления РАНХиГС (Санкт-Петербург, Российская Федерация), доктор философских наук, профессор; alexsandrov-vb@ranepa.ru

References

1. Berdyaev N. A. Philosophy of inequality. Letters to enemies in social philosophy // Russian abroad. From the history of social and legal thought. L. : Lenizdat, 1991. P. 7–242. (In Russ.)
2. Ivin A. A. Introduction to the philosophy of history. M. : VLADOS, 1997. 288 p. (In Russ.)
3. Popper K. R. Poverty of philosophy // Questions of philosophy [Voprosy filosofii]. 1992. N 8. P. 49–79, N 9. P. 22–48, N 10. P. 29–58 (in Russ.)
4. Frank S. L. Spiritual Foundations of Society. M. : Republic, 1992. 510 p. (In Russ.)

About the author:

Vladimir B. Aleksandrov, Professor of the Chair of Social Science of North-West Institute of Management of RANEPA (St. Petersburg, Russian Federation), Doctor of Science (Philosophy), Professor; alexsandrov-vb@ranepa.ru