

связи людей располагает своим потенциалом, который востребуется по необходимости, как на уровне межличностных отношений, так и на уровне общественных отношений. История свидетельствует, что исповедь – покаяние могут быть востребованы не только отдельными личностями, но и целыми народами о чем свидетельствует опыт Второй Мировой Войны и последующую практику немецкого народа. Также и дезинформация может быть использована как отдельными лицами, так и социальными структурами общества, его институтами.

Осуществив сравнительный анализ общения и деятельности, общения и коммуникации можно сделать вывод о том, что общение больше чем коммуникация. Оно ориентировано на достижение той общности активно и свободно действующих субъектов сознания и самосознания, когда их совокупными усилиями осуществляется процесс преумножения знания о проблемной ситуации и обеспечивается оптимальный путь ее решения. Каждый партнер общения, участник диалога сохраняет свою неповторимую индивидуальность и веру в «Другого», преодолевая ограниченность личного опыта и формируя психологическую установку на осуществление определенного вида деятельности.

За этой достаточно высокой оценкой общения следует еще один вывод о необходимости постигать искусство общения. Общение больше чем сумма знаний и навыков. Оно предполагает особую психологическую и нравственную подготовку, способность отдавать себя, чтобы получить «себя» и жить для «Другого». Общение требует освоения диалога языка, взгляда и улыбки. Общение ориентировано на освоение и усвоение таких принципов как компромисс и толерантность, справедливость и солидарность. Наконец, общение предполагает согласование и формирование согласия, которое начинается на гносеологическом основании, а завершается на уровне аксиологической интерпретации.

В процессе приобщения к ценностям партнера, участника диалога, решается проблема не столько воспитания, сколько самовоспитания через сравнительный анализ и последующую инвентаризацию ценностей на пути формирования единой шкалы ценностных ориентиров, определяющих единую точку зрения в поиске ответа на вопросы «что есть что» и «кто есть кто» и формирующих общую культуру и духовную общность.

Если мыслители прошлого говорили о пиршестве духа и роскоши общения, то ныне, когда индустриальное общество сменяется информационным, когда в обществе не работает старая шкала ценностей, а новая еще не сложилась, когда бал правят неопределенность и психологическая напряженность, общение уже не является роскошью. Оно заявляет о себе как абсолютная необходимость, без осуществления которой переходный период между индустриальным и информационным обществом еще долго будет напоминать о себе этапом разрушения и поколением дестроеров.

Источники и литература

1. Аристотель. Соч. В 4т. – М., 1983. – Т.4. – С.236.
2. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. – М., 1962. – Т.1. – С.508; Монтень Ш. Опыты. – М., 1977.
3. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М., 1991. – 731с.
4. Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. – М., 1990. – С.274.
5. Шибутани Т Социальная психология. – М., 1969. – С.26
6. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года. – Соч. – Т.42. – С. 96,115 – 118, 125.
7. Парыгин Ю.Д. Основы социально-психологической теории. – М., 1971. – С.178.
8. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – Л., 1969, с.322; Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. – М., 1988, с.75; Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. – М., 1981. – С.370.
9. Каган М. С. Мир общения. – М., 1988.
10. Буева Л. П. Человек: деятельность и общение.
11. Буш Генрих. Диалогика и творчество. – Рига, 1985. – 316с.
12. Каган М. С. Указанное сочинение. – С. 155.

Масаев М.В.

ТРОИЦА КАК СИМВОЛ ХРИСТИАНСТВА И СИМВОЛ СТРУКТУРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА В КОНТЕКСТЕ ПОСТИЖЕНИЯ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ ЭПОХ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Российский философ А. А. Ивин полагает, что особый интерес представляют две специфические черты коллективистического мышления: «постоянное воспроизведение им проблемы триединства и энергетическое тяготение его (коллективистического мышления - М. М.) к диалектике, доходящее в тоталитарном обществе до попыток построить особую диалектическую логику».[1,с.168-169], а также [2].Оставим вторую специфическую черту коллективистического мышления на совести А. А. Ивина, Г. В. Ф. Гегеля и таких идеологов тоталитарного коллективистического общества как К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин и И. В. Сталин. Рассмотрим его (коллективистического мышления) первую специфическую черту, но сделаем это в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций, концепцию которых (парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций) мы рпзрабатываем с 2000 года.[3],[4],[5],[6],[7],[8],[9],[10],[11],[12],[13],[14],[15],[16],17,[18],[19].

Наиболее последовательно идея триединства разработана в христианском вероучении о Пресвятой Троице. Согласно христианскому догмату триединства единая божественная сущность есть внутри себя личностное отношение трех «ипостасей», или «лиц» - Отца (безначального первоначала), Сына (Слова, Логоса, или абсолютного смысла) и Святого Духа («Господа животворящего», или «животворящего» на-

**ТРОИЦА КАК СИМВОЛ ХРИСТИАНСТВА И СИМВОЛ СТРУКТУРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА В
КОНТЕКСТЕ ПОСТИЖЕНИЯ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ ЭПОХ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

чала жизненной динамики). Бог у христиан «един и троичен, един по существу, триедин в Лицах» . [20, с.156]. Как отмечает митрополит Московский и Коломенский Макарий, автор двухтомного «Православно-догматического богословия»[20],[21], «учение о Пресвятой Троице» «составляет главное содержание всех символов, какие только употреблялись и употребляются в православной Церкви, равно как и всех частных исповеданий веры, написанным по разным случаям пастырями Церкви».[20, с.157]. Учение о Пресвятой Троице – это краеугольный камень всего христианского вероучения. «Отец ни от кого есть сотворен, не создан, ниже рожден. Сын от Отца самого есть не сотворен, не создан, но рожден. Дух Святой от Отца не сотворен, не создан, нтже рожден, но исходящ...»[20,с.159]. Путаницу в умы христиан вносит так называемое филиокве (*filioque* – от Сына тоже), добавление в Никео-цареградский Символ веры, внесенное одной из ересей и утвержденное затем римским папой. (*K qui de Patris procedit, iже от Отца исходяща, было добавлено filioque, qui de Patris filioque procedit, иже от Отца и Сына исходяща*). Речь идет об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, что противоречит многим положениям Святого Писания. Такое заблуждение никогда не разделялось вселенским христианством (долгое время с этой ересью боролись сами римские папы), а то, что с ним (филиокве) согласились в конце концов римские папы, только свидетельствует о том, что католичество, уйдя от вселенской христианской догматики, стало ересью и вышло из общего русла христианской традиции. Бывшее просто еретическим, а ставшее затем католическим филиокве ставит в неравное положение Духа Святого, что невозможно в духе подлинной христианской традиции. «И в сей Троице никтоже первое или последнее: никтоже более или менее: но целы три Ипостаси, сопринадлежны суть себе и равны» [20, с.159]. Вопрос: как могут быть тождественными и одновременно различными (триединными) эти три сущности, составляющие Пресвятую Троицу? Как согласовать единство и простоту Бога с троичностью его лиц? Протоиерей Серафим (Слободской) в своем «Законе Божиим» [22] пишет так: «Святой Кирилл, учитель славян, старался так объяснить тайну Пресвятой Троицы, он говорил: «видите на небе круг блестящий (солнце) и от него рождается свет и исходит тепло? Бог Отец, как солнечный круг, без начала и конца. От него вечно рождается Сын Божий, как от солнца – свет; и как от солнца вместе со светлыми лучами идет и тепло, исходит Дух Святой. Каждый различает отдельно и круг солнечный, и свет, и тепло (но это не три солнца), а одно солнце на небе. Так и Святая Троица: три в ней Лица, а Бог единый и нераздельный»[22, с.26].

Догмат триединства Бога утвердился не сразу и лишь после жестоких споров. Будучи уже принятым П Вселенским (Цареградским) собором, догмат этот продолжал вызывать все новые толкования и послужил отправным пунктом различных ересей. Если до принятия догмата о Пресвятой Троице на Соборе были ереси Симона волхва (единый Бог в качестве Отца открыл себя самарянам, в качестве Сына во Христе – иудеям, в качестве Духа Святого – язычникам) [20, с.162]; Праксея (один и тот же Бог, как сокровенный в самом себе, явился в деле творения, а потом в деле искупления, как Сын) [20, с.162]; Савелия (Отец, Сын и Святой Дух – три имени одного и того же Лица Бога) [20, с.162]; Павла Самосатского (Сын и Святой Дух находятся в Боге как ум и сила в человеке) [20, с.162]; Маркела Анкирского и его ученика Фотина, которые вслед за Савелием считали Отца, Сына и Святого Духа именами одного и того же лица в Боге, а вслед за Павлом Самосатским полагали, что Сын, или Слово, есть ум Божий, а Святой Дух – Божья сила [20,с.163]; Ноэция, считавшего, что Отец и Сын – это одно лицо [20, с.162]; то после, в средние века появляются богомилы и вальденсы [20, с.163], Филиппон, Годешалк, Росцелин, Пьер Абеляр, Шерлокке, Петр Тайдит и Эмбе [20, с.163], а в новое время Шведенбург с номиналистами и модалистами.[20, с.163]. И это, не говоря уже о вышеупомянутом филиокве. Представителям других религий догмат о Пресвятой Троице представлялся абсолютно непостижимым. Если Бог-Отец и Иисус Христос (богочеловек, второе Лицо Троицы) еще могут быть как-то охарактеризованы, то Бог-Дух, связывающий воедино эти две сущности, кажется чем-то сугубо мистическим. И только православные говорили: «да единого Бога в Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще» [20, с.164].

Вопрос об аналогии троичности божества и троичности структуры внутренней жизни человеческого духа впервые был поставлен ещё Августином Блаженным (354 – 430). В самом влиятельном теологическом трактате Боэция (480 – 524) «О троичности», которым пользовались практически все, кто писал в Средние века по вопросу о божественном триединстве, отстаивается идея, что троичность Бога не может быть предметом философского доказательства. Это сверхразумная, а, значит, и сверхфилософская истина, данная только в вере. Философия лишь может разъяснить, как следует понимать триединство, но она не способна доказать его. Божественные лица, Отец, Сын и Дух, поясняет Боэций, разнятся меж собой как относительные предикаты, оставаясь в своей субстанции одним и тем же. Относительные предикаты не меняют природы объекта, к которому они прилагаются: человек называется господином в отношении своего раба; когда раб умирает, человек перестает быть господином, но от этого его природа не меняется. [См.: 1, с.169 - 170]. Углубление Боэция в вопросы логики для объяснения аналогии между троичностью божества и троичностью структуры внутренней жизни человеческого духа – вторая после Августина Блаженного попытка представить троичность как универсальный символ и модель для анализа всех явлений человеческой жизни. Третью попытку предпринял Г. В. Ф. Гегель, назвавший троичность Бога «первым , абсолютным определением, лежащем в основе всех других» [23, с.243]. Отмечая, что идея эта высказывалась и в дохристианскую эпоху, выдающийся немецкий философ указывал, что «этот исторический аспект вообще ничего не решает, когда речь идет о внутренней истине» [23, с.243]. Древние народы сами не сознавали, чем они обладали, имея данную идею: она была у них наряду с другими определениями, и только христианство поняло, что она «содержит абсолютное сознание истины»[23, с.243].

Анализируя догмат триединства Бога, Г. В. Ф. Гегель приходит к выводу, что он (догмат триединства) вносит в сверхкачественную негативность абсолюта позитивно-личностное наполнение, полагает внутри абсолюта через отношение первых двух ипостасей субъективно-объективную противопоставленность и од-

новременно снимает её через присутствие третьей ипостаси. «Если в религии абстрактно держаться за личность, то получается три бога, и так как бесконечная форма, абсолютная отрицательность, оказывается забытой, т. е. личность выступает как нерастворенная, то получают зло... Абстрактный Бог, Отец, есть всеобщее, вечная всеобъемлющая, тотальная особенность. Мы находимся на ступени Духа, всеобщее здесь включает в себя все; другое, Сын, есть бесконечная особенность, явление; третье, Дух, есть единичность как таковая, но всеобщее как тотальность само есть Дух; все трое суть Дух. В третьем, как мы утверждаем, Бог есть Дух, но последний является также предпосылкой, третье есть также первое... А именно, поскольку мы говорим: Бог сам по себе, по своему понятию есть непосредственная, разделяющая себя и возвращающаяся в себя сила, он является таковым только в качестве непосредственно к самой себе относящейся отрицательности, т. е. абсолютной рефлексии в себя, что уже есть определение Духа» [23, с.241]. Догмат триединства Бога непосредственным образом связан с динамическим истолкованием Бога и его связей с миром, с пониманием Бога не как простого события или простого состояния, а как сложного процесса: «...Мы видели, - пишет Г. В. Ф. Гегель, - чем является Бог в себе и для себя: Он есть этот жизненный процесс, триединство, в котором всеобщее противопоставляет себя самому себе и в этом противопоставлении тождественно с собой. В этом элементе вечности Бог есть совпадение с самим собой, смыкание с самим собой. Только вера постигает и сознает то, что в Христе эта в себе и для себя сушая истина созерцается в своем процессе и что только через Него эта истина впервые открылась» [23, с.287]. Без догмата о триединстве Бога, религия, как например, мусульманство, по Г. В. Ф. Гегелю, «равнодушна к жизни» и «фанатична» [23, с.328]. Идея триединства, по Г. В. Ф. Гегелю, «есть вся истина и единая истина, именно поэтому всё особенное, что постигается как истинное, должно постигаться в соответствии с формой этой идеи» [23, с.242]. Г. В. Ф. Гегель не считает идею триединства непостижимой и сверхразумной, в отличие от многих богословов, великий немецкий философ считает, что идея эта (идея триединства) может быть постигнута человеком, и её постижение «есть всеобщая основа всего, что рассматривается согласно истине» [23, с.246].

Форму идеи триединства пытается применить к анализу коллективистического общества как в Средневековье, так и в новое и новейшее время, включая коммунизм и национал-социализм, то есть фашизм, российский философ А. А. Ивин [1], [2].

«Средневековая проблема Святой Троицы – это характерная для той эпохи формулировка самого важного для средневекового сознания вопроса – вопроса о переходе от реального, земного мира к будущему, небесному миру, о связи «низа» и «верха» жесткой средневековой коллективистической структуры. Земной мир, мир Бога-Сына, является порождением мира небесного, мира Бога-Отца. Предназначение первого – быть только ступенью для достижения второго. Два мира тождественны и вместе с тем они различны. Постоянное и неуклонное движение от земного к небесному, проходящее через мышление и душу средневекового человека, это и есть Святой Дух, связывающий два мира» [1, с.172]. От средневековой идеи троичности, идеи, облеченной в религиозные одежды, российский философ легко переходит к атеистической по преимуществу идеи троичности, или триединства, современного коллективистического сознания. «В тоталитарном обществе ключевая для коллективистического сознания проблема триединства предстает как вопрос о неизбежном переходе от исходного несовершенного общественного строя к будущему совершенному обществу, своего рода «раю на земле». В коммунистической теории этот переход от капитализма к коммунизму диктуется объективными законами истории, определяющими диалектику социального развития. В национал-социализме переход связывается с идеей избранности определенной нации и волей провидения, благоволящего к ней и ее вождю. Как всякое коллективистическое общество, тоталитарное общество – это переходное, ламинарное общество, и как таковое оно должно разрешить свою историческую версию проблемы триединства: связать несовершенный нынешний и совершенный будущий миры. Соотношение этих двух миров – предмет постоянных ожесточенных споров и в коммунизме, и в нацизме (последовательные этапы эволюции социализма от «победившего полностью, но не окончательно» до «развитого социализма»; этапы реализации совершенного, чисто арийского общества)» [1, с.172-173]. «Таким образом, - пишет А. А. Ивин, пытаясь подвести общую базу идеи триединства и под средневековое, и под современное коллективистическое мышление, - коллективизм, противопоставляющий совершенный будущий мир несовершенному нынешнему миру и декларирующий неизбежный, предначертанный то ли волей Бога, то ли законами истории переход от первого из них ко второму, должен установить отчетливую и понятную каждому связь между этими мирами. В Средние века совершенный мир помещался на небесах и представлялся Богом-Отцом; несовершенный земной мир представлялся Богом-Сыном. Проблема связи между этими двумя мирами мыслилась как отношение между двумя «ипостасями» Бога и решалась мистически: они связывались неким третьим «лицом» - Богом-Духом. В коммунистической идеологии совершенный мир низводится с небес на землю и именуется «коммунизмом»; несовершенный мир, появившийся в результате эпохального события – социалистической революции, называется «социализмом». Связь между этими двумя мирами является основной проблемой коммунистического сознания...» [1, с.173].

К сожалению, прочие вопросы общественной жизни никто еще с точки зрения формулы триединства не исследовал. Скорее всего это не так просто. Особенно по отношению к обществам индивидуалистическим, более анархическим и менее жестко структурированным. Тем не менее символом структуры человеческого духа троичность уже стала, а в какой-то мере она уже является парадигмой подхода к анализу социальных явлений и к решению стоящих перед обществом проблем, оставаясь при этом подлинным символом христианства.

Источники и литература

1. Ивин А. А. Введение в философию истории: Учебное пособие. – М.: Гуманит. Изд. Центр. ВЛАДОС, 1997. – 288 с.
2. Ивин А. А. Триединство, диалектика и другие особенности коллективистического мышления//Проблемы сознания в философии и науке. – М.,1996.

**ТРОИЦА КАК СИМВОЛ ХРИСТИАНСТВА И СИМВОЛ СТРУКТУРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА В
КОНТЕКСТЕ ПОСТИЖЕНИЯ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ ЭПОХ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

3. Масаев М. В. Образ пострадянської демократії в рамках інтервального підходу (філософсько-історичний аспект) // Політологічний вісник. – Київ, 2000. – №7. – С. 116-124
4. Масаев М. В. Парадигмальные образы как символы эпох // Культура народов Причерноморья. – 2000. – №14. – С. 132-136
5. Масаев М. В. Научная парадигма и интервальный метод: соотношение. Понятие парадигмального образа в философии истории // Культура народов Причерноморья. – №21. – 2001. – С.210-221
6. Масаев М. В. Роль образа в интервальном подходе в философии истории // Культура народов Причерноморья. – 2001. – №22. – С.199-205
7. Масаев М. В. Место и роль ООН в парадигмальном образе грядущей эпохи//Международное право. – 4/2001/13. – С.296-304
8. Масаев М. В. Глобальные и региональные геополитические и международно-правовые последствия атлантического выбора Украины на фоне формирования парадигмального образа новой цивилизации (философско-исторический аспект) // Культура народов Причерноморья. – 2004. – №48. – Т.1. – С.160-168
9. Масаев М. В. Парадигмальный образ современной цивилизации в свете геополитических построений и концепций глобального политического прогнозирования//Культура народов Причерноморья. – 2004. - №55. – Т.3. – С.203-204
10. Масаев М. В. Феномен образного воплощения пространственно-временного континуума исторической рефлексии//Культура народов Причерноморья. – 2004. – №56. – Т.2. – С.96
11. Масаев М. В. Крест как символ парадигмального образа эпохи христианской цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2004. - №56. – Т.2. – С.96-106
12. Масаев М. В. Чернобыль как символ в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторический аспект)//Культура народов Причерноморья. – 2005. – №57. – Т.2. – С.148-149
13. Масаев М. В. Символизм древнерусской культуры как зрительного образа в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №63. – С.136-139
14. Масаев М. В. Образ православной церкви как апокалиптической жены (в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций)//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №63. – С.153-156
15. Масаев М. В. Роль библейского символа в превращении русских в россиян//Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. - №64. – С.104-106
16. Масаев М. В. Цветная политика в системе парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторические и психологические аспекты)//Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. - №64. – С.106-109
17. Масаев М. В. Збручский идол как символ русского народа и парадигмальный образ восточнославянской цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №65. – С.111-115
18. Масаев М. В. Образ Святой Руси как парадигмальный символ православной цивилизации // Культура народов Причерноморья. – 2005. – №65. – С.140-144
19. Масаев М. В. Сакральная символика Рене Генона //Культура народов Причерноморья. – 2005. - №66. – С.131-132
20. Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие в 2 томах. Томъ 1. Изданіе четвертое. С.-Петербургъ, 1883. – Т.1. – ХП +598 с.
21. Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие в 2 томаъ. Томъ 2. Изданіе четвертое. С.-Петербургъ, 1883 г. – 674+X с.
22. Протоіерей Серафимъ Слободской. Закон Божій для семьи и школы со многими иллюстраціями. Изданіе пятое. Ochag. 750 La Playa, Suite 531. San Francisco, CA 94121, USA. – 1991. – 724 с.
23. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. – Т.2.М.:Мысль, 1977. – 573 с.

Наумова Н.В.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА: ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ

Трудно сказать, античная философия предвосхитила или задала структуру европейской духовной культуры, ее систему философствования. Она гениально отразила, предвосхитила проблемы европейского человека или задала строй наших мыслей? До 19 века в философии существовало отношение к античной философии лишь со знаком плюс, восхищение ее прозрениями. Лишь 19 век, особенно устами Ницше критически взглянул на детство человечества, на ее истоки. Не кроются ли наши современные проблемы, проблемы нашего времени в тех далеких временах?

Прежде всего начнем с начала. Обычно мы мало задумываемся, принимаем как нечто данное то, с чего началось философствование в Европе. Оно началось с того, что древний грек задумался над абстрактнейшими вопросами: что лежит в основе мира, что является его первоосновой. Этот грек не задумался о себе, кто он такой, какие у него проблемы, он задумался о мире. С тех пор европейская философия и уводит человека в мир абстракций, она мало отвечает на вопросы жизни самого этого человека. Отсюда характернейшая и сущностная сторона европейской философии – она очень абстрактна, она отвечает на миллион абстрактных вопросов, но мало говорит сердцу человека, она слишком увлекается тренировкой ума человека.

Уже Сократ почувствовал не лады такого мировосприятия и повернул в другую сторону. «Познай са-