

нально-этнические характеристики народов юго-западной Европы: эмоциональность, темперамент, чувственность.

Динамически-рациональный тип протестантской культуры реализуется в сознательном подчинении внешней воли своей внутренней воле, как практическое преобразование внешних обстоятельств в интересах своей личности, адаптации этих обстоятельств к личным нуждам. Этому также способствовал характер северных народов: сдержанность, холодность, терпеливость, выносливость, расчетливость.

Два западных варианта личности имеют разный характер автономности. Автономность как волевое подчинение обществу через волевое подчинение Богу в католической романской культуре, и автономность как сознательное подчинение Богу посредством выбора собственной судьбы в своих личных целях и интересах в протестантской англо-саксонской культуре.

Ни тот, ни другой вариант западной автономности не является подлинным, хотя каждый сам по себе адекватен относительно собственной культуры: свобода внутренней экспрессии романского католического типа подчинена ограничению и контролю внешней воли, это своего рода синтез внешней воли и внутренних чувств; свобода выбора англо-саксонского протестантского типа обусловлена ограничением собственных рациональных оснований, это культура практического разума, его господства и над внешней волей и над внутренними чувствами.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Политика. Соч. В 4 т. Т. 4. М., 1983.
2. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М.: Айрис пресс, 2004.
3. Кант И. Критика практического разума. Соч. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1975.
4. Маслоу А. К психологии бытия. М.: АСТ, 2001.
5. Маркс К. Капитал, т. III. Маркс К. Энгельс Ф. Собрание сочинений. М.: Политиздат, 1975.
6. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ; Ермак, 2003.
7. Платон. Государство // Соч. в 3 т. М., Т. 3. 1971.
8. Руссо Ж.-Ж. Общественный договор. Трактаты. М., 1969.
9. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Я и Оно. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.
10. Эпоха Реформации. Европа. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2002.
11. Эрик Г. Эриксон. Детство и общество. СПб.: Речь, 2000.

*Андрей Леонидович АНИСИН —  
доцент кафедры философии, истории,  
социологии и экономики  
Тюменского юридического института МВД России,  
кандидат философских наук*

УДК 111.5; 130.12; 130.3

### **КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОБОРНОСТИ ИЗ ФЕНОМЕНОЛОГИИ СОБОРНОГО ЕДИНСТВА**

**АННОТАЦИЯ.** Предметом статьи является концептуальная разработка понятия «соборность». Основой философского мышления о соборности является феноменологический анализ принципов духовного единства, при этом выясняются существенные характеристики и основания соборности. Сущность соборности раскрывается через следующие понятия: Любовь, Свобода, Личность, Жертвенность, Дар.

*Subject of article is conceptual development of concept «sobornost». A basis of philosophical thinking about sobornost is the phenomenological analysis of principles of spiritual unity, thus essential characteristics and the bases of sobornost are found out. The essence of sobornost is opened through the following concepts: Love, Freedom, Person, Sacrifice, Gift.*

Несмотря на достаточно частое использование слова «соборность» в философских и публицистических текстах, оно так до сих пор и не имеет опоры на серьезную концептуальную разработку. Надо признать, что идея соборности не оформилась пока до философского понятия и выражает по большей части смутные представления и феноменологические интуиции. Настоящая статья является попыткой перейти с описательного на сущностный уровень осмысления соборности.

А. С. Хомяков классически фиксирует переживание соборности как «свободное единство в любви». *Единство, любовь и свобода* являются первыми словами, через которые соборность выражает себя в качестве характеристики «Церкви» в широком *социально-философском* смысле, по С. Л. Франку, как «всякого единства людей, утвержденного в вере» [1; 93]. Любовь и свобода есть именно *феноменологические* лики соборности: это не какие-то «явления», за которыми следует обнаружить некую *сущность*, они *и есть* сама соборность в ее непосредственной данности.

В любви человек отвергает себя, отдает себя *другому*, и в этой самоотдаче впервые обретает полноту себя, открывает для себя самого чудные, неизведанные глубины своей личности. Он живет любимым предметом, он дышит им, он им чувствует и действует. Собственно говоря, любовь есть преодоление *предметности* предмета и преодоление собственной ограниченности через *самоотвержение*. «Преодоление предметности» в данном случае означает *утверждение* бытия сущего *уже не в качестве предмета* в живом единстве нашего-с-ним со-бытия. Любовь и есть со-бытие двух, — бытие-самим-собой, которое есть в то же время бытие-в-единстве-с-другим. *Быть-единым* означает тут одновременно максимальное утверждение уникальной единственности себя, уникальной единственности другого и бытия в совершенном единстве с этим другим. Такое единство возможно только как *утверждение* своего бытия в бытии другого, — когда его бытие становится для меня той *твердыней*, на которой впервые по-настоящему основывается мое бытие. Любовь есть, таким образом, обнаружение оснований моего бытия за пределами моего *индивидуального* бытия, а точнее сказать, — обнаружение, что мое *индивидуальное* бытие может обеспечить свою *индивидуальность* (не-делимость), сохранить себя от распада и растворения в мире, от того, чтобы стать рядовым предметом во всеобщей предметности, только через самоотвержение.

Самоотвержение не означает здесь уничтожения и стирания своей личности, буддистского «освобождения от иллюзии» личностного бытия. То самоотвержение, которое составляет неотъемлемый смысл любви, смысл *самоотдачи и самопожертвования*, имеет своей основой — и логической, и бытийной — именно *личностное бытие*. То есть, во-первых, любовь есть предельно глубокое откровение *бытия*, того потрясающего события, что действительно — *аз есмь*, и действительно — *ты еси*. Здесь ошеломляющее переживание подлинности и единственности каждого мгновения встает на место житейской рутины: привычного автоматизма зацикленных ритмов повседневности. И, во-вторых, не просто *некое* бытие открывается любовью, а бытие *личности*: уникально неповторимая, а следовательно, невербализуемая *экзистенция*. Любовь есть откровение личности в себе и в другом, — и любящий, и любимый всегда отмечен-

ны «лица необщим выраженьем», как замечательно высказался Евгений Баратынский. Не на «внешнего человека», выступающего в эмпирической данности своих телесных, душевных или даже духовных качеств, обращена интенция любви, но к некоей сокровенной самости человека.

Однако очевидно, что откровением в себе и в другом бесконечности личностного бытия любовь не ограничивается, она есть стремление к единству с любимым, более того, — она всегда есть уже само осуществляющееся единство. Парадокс любви заключается в том, что она является совершенным сущностным *единением* совершенно *не сводимых* ни друг к другу, ни к чему вообще личностей. «Другой *такой же*, как и я», — это выражение означает: «как и я, *абсолютно уникальный*, не сравнимый ни с чем и ни с кем». Только тем и похожи *мы*, что *не похожи* ни на кого, и друг на друга в том числе. Как правило, всякое единство сущего осуществляется как единство рода, возвышающееся над составляющими его элементами. В том случае, когда в единство вступают *личности*, такого родового понятия для них быть не может, никакого рода, видами которого они были бы, которому они были бы соподчинены, не существует, — каждая личность *сама себе род*, *sui generis*.

Именно в этом *личностном* характере единства заключается важная особенность соборности. Соборность не может быть понята по аналогии с иными видами единства, которые мы можем наблюдать в мире. Соборное единство не является единством *родовым*, единством, которое подводит под общий знаменатель свои элементы, определяя смысл каждого из этих элементов в качестве частичного и случайного своего воплощения. Однако как раз то обстоятельство, в силу которого для личностей немислимо единство в рамках некоего общего для них рода, — это же обстоятельство обеспечивает возможность их соборного единства в любви. Каждая личность есть образ и подобие Божие, — вот это удивительное обстоятельство. То, что каждая личность несет в себе образ Божий, не сообщает ей *ничего общего* с другими личностями, то есть — ничего общего на здешнем уровне, на уровне эмпирическом, выразимом словами. То «общее», что есть у личностей, *запредельно и премирно*: обращенность к трансцендентному. Поэтому только в усилении трансцендирования возможно действительное единение личностей, только в перспективе вечности существует любовь. Всякое рассмотрение соборности, игнорирующее *неотмирную* ее основу, обречено на то, чтобы исказить ее смысл, свести в лучшем случае к поэтической метафоре, а в худшем — к стадному чувству, причем «лучший» случай ненамного лучше «худшего».

Еще одна тема, к которой выводит феноменология соборного единства, — тема свободы. По существу, вообще невозможно говорить о любви, не упоминая свободу. Более того, *любовь и есть свобода*, — в любви обретается раскрепощение и летящая легкость, и в то же время — ошеломляющая уникальность, полновесность каждого мгновения, причастие к тем наиболее глубоким основам бытия, откуда оно вершится, — обретается именно *свобода* как качество подлинно человеческой жизни. Свобода есть наиболее глубокая онтологическая характеристика той бездонной в своей уникальности личности, которая открывается любовью, и которая *раскрывается* в любви настолько, насколько вообще может раскрыться *принципиальная тайна*. Свобода, взятая в наиболее глубоком своем существе, есть, таким образом, самораскрытие личности в любви, которое состоит в том, что личность обнаруживает способность иметь опору для акта своего бытия в самой себе, не определяясь к этому акту, *в конечном счете*, ничем, кроме самой себя.

Свобода есть *самовластие* личности. Но при этом бесконечно далеко отстоит она от *самоволия*, от эгоистической обособленности и от субъективизма,

более того, — она прямо противоположна этим проявлениям, противоположна самому *корню* этих явлений, той *сущности*, которая в них проявляется. *Самоволие* есть такая подмена, которая уничтожает сам смысл свободы. *Самоволие* есть, по существу, *капитуляция* личностной воли перед натиском природных желаний, — когда человек *позволяет себе* делать то, что *хочется*, поддаваясь в качестве пассивного объекта этих *хотений* их увлекающему потоку. *Самоволие* основано на *самолюбии*, на *любви к себе*, которая есть *вообще не любовь*, а является прямой противоположностью любви как таковой.

«*Любовь к себе*» — это не какая-то «слабая», «нехорошая», «ущербная» форма любви, — это *отрицание любви в самом ее существе*. Вопреки существующему мнению, любовь к себе *связывает* человека и уничтожает его свободу, любовь же к другому — *раскрепощает* и вводит в подлинное свободное бытие. В любви обретается возможность укоренения индивидуального бытия в бытии Абсолютном. Любовь обеспечивает онтологическую опору для свободного акта, она же выступает энергией этого акта свободы. Только имея прочную опору *вне* себя, можно совершить свободное, *свое* движение, и только в том случае, когда это движение вырастает из предельных глубин твоей экзистенции, когда в этом движении живет и действует *сама эта экзистенция*, сверхприродное личностное начало, — только в этом случае можно говорить о *действительной* свободе. Высшей мерой такого свободного акта любви является самопожертвование: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). В способности к самоотдаче в высшей форме проявляется как любовь, так и свобода, как онтологическое единение с другим, так и онтологическое самовластие, распоряжение собой, собственной жизнью, осуществляемое личностной, природно не детерминированной волей человека. Соборность как *свободное единство в любви* оказывается, таким образом, неразрывно связана также и с темой *жертвы*.

Остановимся подробнее на феноменологии жертвы. Та родная стихия, в которой феномен жертвы раскрывает свою феноменологию, есть, конечно, религиозная жизнь. Жертва, как едва ли не обязательный элемент всякой религиозной жизни, предполагает, во-первых, *жертвоприношение*, то есть принесение чего-то важного, драгоценного на алтарь и вознесение его Богу. Но и во-вторых, жертва есть *приобщение* к Богу или, по крайней мере, жажда такого приобщения. Здесь мы можем опереться, в частности, на славянские корни этого слова: «*Тебе пожру жертву хвалы и во имя Господне призову*» (Пс. 115, 8). *Жертву* именно *жрут*, *жертва* этимологически, собственно, и есть *жратва*. Со временем в русском языке эти слова снизили свой смысл до грубости, они уже сделались совершенно неуместными для выражения сколько-нибудь высоких смыслов, однако именно эти слова способны указать на важный религиозный смысл жертвы и помочь раскрыть суть жертвенности как необходимого основания соборного единства. В качестве явления религиозной жизни жертва уходит корнями в человеческую первобытность. Наскальные росписи в пещерах, относящиеся к верхнему палеолиту и являющиеся, судя по всему, священными изображениями, увековечивают именно жертвоприношение. Крупные мощные животные, тщательно нарисованные древними людьми, символизировали Бога и являлись жертвенными, а вкушение их мяса символически соединяло с Богом. В истории религиозной жизни эти два аспекта жертвоприношения, видимо, всегда существовали неразрывно: жертва хвалы и благодарения являлась одновременно и жертвой приобщения каждого человека к Богу и всех людей друг к другу. При этом по существу своему *жертва* подразумевает не частичный, а всеобъемлющий характер. Не что-то отдельное, выделенное должно быть принесено в жертву, а *все, что есть*. Хотя бы символически, хотя

бы в качестве намерения, но жертва, чтобы быть действительной, должна охватывать *всего* меня, всю мою жизнь и *весь* мир.

Феноменология жертвы предполагает и еще один важный аспект: *жертве* логически предшествует и сущностно ее обуславливает *дар*. Жертва *благодарения* может рождаться, собственно говоря, только как ответ на *дарение*. Рождение в человеке жертвенного чувства начинается с осознания всего своего бытия как *Дара* свыше: все, что я имею вовне себя и внутри, все это мне подарено, сам факт того, что я живу, является подарком, то есть: *я живу даром*. Слово «даром» здесь — и наречие, и существительное: я живу, во-первых, *задаром*, а во-вторых, только *даром свыше* жизнь моя обеспечивается.

Рождение нравственного и религиозного чувства в человеке начинается именно с того, что ребенок учится *благодарить*. Этому, собственно говоря, ребенка и не приходится *учить*, — воспитанием благодарность не насаждается в сердце, а только развивается. Задача воспитания заключается в том только, чтобы сформировать навыки внешнего выражения этого естественного переживания жизни и научить эту благодарность *адресовать* конкретным людям. Обижаться на ребенка за то, что он не сказал «спасибо», нелепо, его просто надо учить не забывать произносить это вслух, а жизнь ребенка и без того протекает в некоем «*модусе благодарения*», если можно так выразиться.

Этот модус и является единственно правильной и здоровой жизненной установкой. Только то, что для ребенка просто и естественно, от взрослого человека требует усилий воли и некоторой сознательной организации жизни. И еще: благодарность ребенка естественна и бесформенна, она изливается сама собой и без определенного направления. От взрослого человека требуется сознательное самоопределение и волевое усилие к выстраиванию своей жизни в некоем духовно верном, духовно здоровом направлении. Жертва и есть способ такого самоопределения, жертвенность — и есть тот *единственный* путь, на котором здоровое духовное устройство, то есть жизненный «*модус благодарения*» достигается. Слово «единственный» не является тут преувеличением: жертвенность есть *необходимое* условие обретения указанной жизненной установки, без нее невозможно, и она есть *достаточное* условие выхода к такой жизни, — много еще чего нужно, но если человек живет жертвенно, то он *уже* живет благодарно. Собственно говоря, *жертва есть принятие Дара свыше*, она не есть некая внешняя обязанность, *она есть обеспечение своей причастности к Дару*. Дар свыше должен быть подтвержден встречной жертвой, для того чтобы стать *действительным* в рамках моей жизни, чтобы стать для меня *действенным*. Жертва *реализует*, то есть овеществляет, материализует слова: «все мое — Твое», принимая и удостоверяя, таким образом, Дар. Бытие мое в любом случае основывается и длится посредством Дара. Но все дело в том, что человек, для того, чтобы *вполне* быть, должен свободным волевым актом это бытие принять, — принять Дар именно в качестве Дара. А сделать это можно только обратив свою жизнь в жертвенное служение.

В жертве реализуется единство мира и единство человека со всем миром: «*Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся*». В жертвоприношении Богу символически приносится *весь* мир, собранный в единство, и символически же человек приносит Богу самого себя. Это единство осуществляется на предельно глубоком уровне, однако оно не является тем *всеединством*, о котором часто говорили русские философы, начиная с В. С. Соловьева. Это единство имеет принципиально иной, и именно онтологически иной характер, чем соловьевское, булгаковское или карсавинское *всеединство*.

Всеединство предполагает *тождественность* всего, это тождество распространяется до последнего предела, будучи мыслимо как тождество Бога и мира.

В рамках всеединства всякая индивидуальность, всякое личностное начало является только *эпифеноменом*, — оно возникает как разложение первоначального абсолютного единства и оно должно быть в конечном счете преодолено, без остатка растворившись во всеединстве. Большие параллели такая позиция, несомненно, имеет с Упанишадами и буддизмом, которые, как и европейский пантеизм, явились порождением рационально философствующего разума. Всякая *личность* оказывается при этом некой *функцией Всеединства* и — как у Льва Платоновича Карсавина, например, — элементом, включенным в структуру «симфонической личности» более высокого порядка, которая в свою очередь также есть момент более высокой «симфонической личности».

Соборное единство бытия, о котором мы сейчас говорим, которое зиждется на жертвенном служении, вовсе не обезличивает индивидуальности, не растворяет все и вся в безразличии всеобщего единства, где *все едино*, то есть *все равно*. Это единство ведь *удостоверяется*, и даже более того — *осуществляется* актом *личностной* воли. Эта личностная воля есть та сила, которая собирает воедино в жертвоприношении весь мир, эта же свободная личностная воля, призванная быть ответом на Дар, не может быть уничтожена и в актуальности единства. И логически, и онтологически Дар предшествует жертве и тому единству, которое в акте свободного жертвенного служения получает осуществление, однако *актуализация* соборного единства бытия возложена как задача на свободную волю человека. Во-первых, очевидно, что *зажить* единством всего сущего, сделать это единство своим достоянием, стать *экзистенциально причастным* ему возможно только по свободной воле, только в жертвенном служении, которое есть принятие Дара и причастие ему. И во-вторых, возьмем на себя смелость сказать, — не только человек обретает таким образом полноту бытия, не только сам человек нуждается в том, чтобы через жертвенное служение войти в единство со всем сущим и с трансцендентным Сверхсущим, *но и мир* нуждается в том, чтобы его единство актуализировалось через акт свободной воли человека, чтобы это единство зажило и раскрылось в полной мере. Вот *в этом смысле* единство мира невозможно без человека. Здесь необходимо иметь в виду не только онтическую, но и онтологическую *экстраординарность* человека, — не только его особое место в порядке сущего, но и уникальный способ его отношения к бытию.

Единственный путь к пониманию смысла бытия — это аналитика человеческого присутствия в мире, ибо человек — единственное «вопрошающее сущее», в котором «Бытие» ставит вопрос о своем смысле. «Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего — спрашивающего — в его бытии. Задавание этого вопроса как модус *бытия* определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, — бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие*» [2; 22].

Само *присутствие* человека в мире, человеческое «*вот-бытие*» есть та *единственная* «инстанция», которая обеспечивает миру возможность обрести единство и цельность. Идея соборного единства бытия выражает именно это: единство мира обретается в свободном жертвенном служении человека лично-стно открывающемуся Абсолютному Бытию. Служение, обеспечивающее собой соборность бытия, есть естественное и высшее выражение любви, восхождение любви к своему всеохватывающему совершенству. В нем личность обретает полноту собственного, личностного бытия и одновременно возможность соотнесения и встречи с бесконечной глубиной личности каждого другого, любимого. Здесь же и в то же время личность входит в нераздельное единство со всяким сущим, даже и не обладающим качествами личностного бытия, то есть входит в

единство со *всем миром*, охватывая его весь в жертвенном акте, и обеспечивая, таким образом, единство и цельность каждой вещи и миру в целом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1991.
2. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.

*Татьяна Викторовна КОМБАРОВА —  
ассистент кафедры экономической социологии*

УДК 314

### **ДИНАМИКА ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ\***

*АННОТАЦИЯ.* Данная статья рассматривает динамику демографического поведения населения Тюменской области. В ней показаны изменения в рождаемости-смертности, брачности-разводимости, самосохранительном поведении населения, присущие Тюменской области и стране в целом. Отмечены позитивные особенности, отличающие Тюменский регион в плане демографического поведения.

*This article reviews dynamics of demographic behavior of Tyumen region's population. Changes of birth and death, marriage and divorce, self-sustaining behavior are also shown. The same problems as in the whole state are present in demographic behavior of Tyumen region's population. Positive feature that differs Tyumen region is it's good geographic position and wide perspectives of employment.*

Проблемы демографии уже несколько десятилетий остро стоят перед нашей страной. Как отметил Президент в Послании Федеральному Собранию Российской Федерации 10 мая 2006 г., ежегодно население страны уменьшается на 700 тыс. человек. Это приблизительно население такого города, как Тюмень. Решение проблемы правительство видит в том, чтобы, во-первых, снизить смертность населения Российской Федерации, по показателям которой страна занимает место наряду со слаборазвитыми странами. Во-вторых, вести эффективную миграционную политику, привлекая в страну русскоязычное население из ближнего и дальнего зарубежья. И, в-третьих, создать условия для повышения рождаемости.

В принципе, речь идет о том, чтобы изменить демографическое поведение населения страны, которое формировалось в течение не одного десятилетия. Как сказано в «Демографическом энциклопедическом словаре» под редакцией Д. И. Валентя, «Поведение демографическое, система взаимосвязанных действий или поступков, направленных на изменение или сохранение демографического состояния субъекта. Субъектами поведения демографического, как правило, выступают отдельный индивид, семья, малая группа, намного реже — нация, население региона и т. д.» [2]. Демографическое поведение — важнейшая характеристика общности людей. Большую роль в его реализации играют определенные социальные, экономические, экологические и прочие условия. Демографическое поведение — система взаимосвязанных действий субъекта, направленных на изменение или сохранение его демографического состояния.

\* Работа выполнена при поддержке гранта 06-03-00566а «Социокультурный портрет региона».