

СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ, ИННОВАЦИИ В ОБРАЗОВАНИИ, PR-ТЕХНОЛОГИИ

УДК 130.12

Т.В. Маркова

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ КАК ЭЛЕМЕНТ ИДЕОЛОГИИ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ: ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Нижегородский государственный технический университет им. Р.Е. Алексева

Предметом анализа в настоящей статье являются основные тенденции конструирования общественного идеала как идеологии преобразования России, отражённые в работах представителей русской неакадемической философии начала XX века. Будучи одной из главных тем социально-философской публицистики данного периода, проблема общественного идеала актуализируется в современности в том же ключе, что и в программе «возврата к идеализму», провозглашённой в своё время Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Вяч. Ивановым и др. Понятия «соборности» как модели общественных преобразований, «теургии» и «христианской политики» как способов социального действия становятся главными дискурсивными ориентирами социально-философского анализа современных российских реалий.

Ключевые слова: общественный идеал, соборность, теургия, неакадемическая философия, религиозная метафизика, идеализм, социальная философия.

Радикальные социальные преобразования постсоветских десятилетий породили глубокий кризис ментальной самоидентификации, обусловив необходимость социально-философского анализа духовных оснований личности и общества. Воссоздание целостности отечественных духовных практик, восстановление утраченной преемственности актуализируют поиск той исходной точки отсчёта, которая способствовала бы преодолению наших «метаний» между традицией и новацией, ностальгией и ожиданием перемен. Свойственная современности неопределённость в отношении прошлого оборачивается отсутствием чётких ценностных ориентиров его восприятия и осмысления, изначально придаёт историческим исследованиям в сфере социальной философии некоторую иррациональную направленность. Прошлое воспринимается как «тиски истории», ограничивающие свободу выбора», как нечто, «не вписываемое в логический контекст развития» [1, с. 7].

Проблематичность выхода за рамки данного понимания является, на наш взгляд, серьёзным «камнем преткновения» на пути осуществления многочисленных проектов современной российской модернизации: любая идеология преобразования не может не опираться на поиск интегрирующего основания, вокруг которого могут консолидироваться различные социальные группы.

«Общественный идеал» – одно из тех понятий, сфера концептуализации которого способна преодолеть описанное противоречие. Опираясь на то или иное решение основной проблемы идеального общественного устройства – вопрос соотношения личности и государства, «общественный идеал» выступает как один из смыслообразующих центров, фокусирующих единство отечественной социальной философии. Историческое исследование

его становления и развития в российском социальном пространстве в силу этого выводит нас за пределы дилемм сослагательного наклонения «истории» и многочисленных вариантов «ретропрогнозирования», что, на наш взгляд, чрезвычайно важно на фоне встречных «поворотов» общественности [1].

Помимо этого, социальное «несвершившееся» может здесь быть представлено в рамках рационально-конструктивного отношения к истории, когда мы видим в прошлом школу человеческого опыта. В современных условиях дефицита нового универсального содержания во взаимодействии личности и общества, утверждения новых духовных ценностей, подобный подход к осмыслению исторического наследия социально-философской мысли представляется нам наиболее приемлемым.

Актуальность обращения к исследованию «общественного идеала» становится ещё более ощутимой в контексте духовного опыта «канунной» России начала XX века, который во многих измерениях вновь воспроизводится современными реалиями. Как и столетием назад, можно говорить о непростом выборе формирования новых социальных структур, стремлении к новой невиданной ранее свободе и глубине социального. В наши дни мы переживаем состояние «ожидания» общественного идеала, когда, преодолев идеологическую монополию, тем не менее, не спешим воссоздать новую основу духовного единства [2]. «Ментальный стереотип строительства коммунизма оказался как бы «забытым», но непреодоленным, мы по-прежнему живём «надеждой на избавление», избегая возможности действовать и ускользая от необходимости что-то решать» [3, с. 631]. Общественный идеал – каким мы видим его в работах русских мыслителей начала XX века – мыслится преимущественно в контексте рефлексии «срыва», «катастрофы».

Для правильного понимания отношения общественного идеала к социально-исторической действительности, свойственной русской философской публицистике начала XX века, следует выявить смысл и принятое ею решение антиномии между двумя, по-видимому, противоположными установками в отношении к общественной деятельности. Эта деятельность основана на христианской доктрине отношения к миру: между аскетическим «мироотвержением» и христианской (для изучаемой нами традиции – специально православной) икономией.

Наиболее последовательное и внятное изложение решения этой проблемы (в существенных чертах разделяемое всеми представителями изучаемой нами традиции русской социальной философии), мы считаем, принадлежит Вяч. Иванову. Им утверждается, что христианское мироотношение формировалось под влиянием, в данном случае – притяжением или отталкиванием, – исторически предшествующих ему форм религиозности и основанных на них философских учениях.

Помимо этого, следует утвердить существеннейшую несводимость христианской доктрины отношения к миру на эти «влияния» (русская социальная философия изучаемого нами направления позиционировала себя как принимающая, адекватно интерпретирующая и последовательно реализующая доктрину христианской икономии). Вяч. Иванов важнейшими среди предшествующих традиций считал иудейскую религиозность, эллинистический пессимизм и арийское мировоззрение.

Он утверждал: «В лоне еврейства родился мистический энергетизм, ставший душой христианской культуры и связанный с нашими конечными чаяниями. Еврейство дало нам в спутницы вечную Надежду, - она же распростирает свои радуги над всем нашим деланием, над всем творчеством европейской души, хотя бы душа эта и забыла до времени о своем таинственном и навеки действенном крещении. В самом деле, евреи, с исключительной среди всех племен земли настойчивостью, провозгласили право человека на свое свободное самоутверждение; они поставили его судьей над миром и истцом перед Богом» [4, с. 52]. Противоположная позиция, по Вяч. Иванову, характерна для эллинов: «Напротив, эллины не могли преодолеть уныния, возвращенного в них сознанием природного неравенства бессмертной семьи и рода смертных, ведь и Прометей их только потому был столь могущественным и

успешным поборником человечества, что сам родился бессмертным титаном и полубогом» [4, с. 52]. Эллинам оставалось «или подчиниться бессмертным, или отрицать мир, и по отношению к миру – или принимать его как извне и насильственно данный (хотя бы, по мысли позднейших философов, и не сущий во истину), или искать из него выхода в самоубийстве» [4, с. 52]. Индусы же «растворили человеческое самоутверждение в едином целом мировой жертвы и круговой поруки вселенской; на идее отвержения феноменального, на морали отрезанности от всего данного в обманчивом представлении и призрачном разделении построили они глубочайшие идеалистические системы, философские и религиозные, но их отвержение значило только идеалистическое «нет» миру, их возмущение, лишенное реального объекта борьбы, было только «угашением» [2, с. 52].

Но и для арийской мысли утверждает Вяч. Иванов, «мир оставался безусловно данною, насильственно навязанною познающему духу наличностью явлений» [4, с. 52]. Евреям же, продолжает Вяч. Иванов, мир предстал как «результат сочетания свободы и принуждения, как форма взаимодействия воли дающей и воли принимающей, как взаимный долг и обязательство Творца и сотворенного. Эта почти юридическая концепция первоначальной, едва ограниченной свободы, древнего правонарушения со стороны человека, его отсюда проистекшей кабалы и, наконец, дальнейших договоров, смягчивших кабальные отношения, – была закреплена в почти недвижимых формулах прочно сложившейся религии» [4, с. 52]. Вяч. Иванов утверждает, что, несмотря на прочность иудейской религиозной традиции, творческое (в его терминологии – «мистическое») начало не было задавлено, устранено. Идея «обновленного» (или даже «третьего») завета, «длящегося откровения» – одна из важнейших в начале века идей, оправдывающих социальное творчество и обосновывающих творческую деятельность по конструированию идеи общественного идеала и его действительности для социально-исторической реальности посредством творческой (если воспользоваться термином того времени – «теургийной») деятельности. У евреев, по Вяч. Иванову, это было дело пророков: «Пророки посветили себя предуготовлению этого нового завета, с некоторой поры уже, быть может, вдохновляемые и веяниями чужеземной мистики, пока Второму Исаяи не удалось убедить сердца людей, что рай, «золотой век» и «Сатурново царство» древних, «Новый Иерусалим» Апокалипсиса, «Гармония» Достоевского, иными словами – мир «преображенный», то есть мир, по отношению к которому наше свободное «нет» обращается в свободное «да», – не позади, а впереди живущих поколений» [4, с. 52].

Русская социальная философия начала XX века идеалистически-религиозного толка находилась под отчетливым влиянием доктрины В.С. Соловьева о свободной теократии; деятельность по конструированию и осуществлению в социально-историческом бытии общественного идеала в существенных чертах воспроизводило тот же смысл, которое имело «пророческое служение» в соловьевской доктрине свободной теократии. Это относится, в том числе, и к концепции антроподицеи, оправдания творчеством, профетического социального действия Н.А. Бердяева, многократно подчеркивавшего отличия своей мысли от соловьевских влияний. Возвращаясь к Вяч. Иванову, следует определить отмеченную «несводимость» христианства к влиянию обозначенных нами, вслед за Вяч. Ивановым, религиозных и основанных на них философских традиций. Смысл христианства (в важном для нас в диссертации аспекте) заключался в том, что произошла «замена договорных отношений доверием любви и сыновства – в этом было содержание осуществленного Нового Завета» [4, с. 53].

Из этого следует новое отношение к миру для тех, кто принимает основанную на христианстве и вырабатываемую церковью доктрину деятельности в мире; особенности стилистики текстов Вяч. Иванова делают необходимым для нас приведение довольно обширных выписок, так как только так можно сохранить присущую этим текстам в высшей степени сложную, чтобы не сказать причудливую, игру смысловых оттенков и subtilных различий, важных, однако, для решения задач нашего диссертационного исследования.

Итак, Вяч. Иванов пишет: «Если есть борение воле в их любовном слиянии, наложе-

ние своего я в беззаветной его отдаче, требование в поцелуе, – то и Христос – богоборец. Богом возлюбленный более всех, Христос раскрыл идею неприятия мира во всей антиномической полноте ее глубочайшего содержания. Он велит «не любить мир, ни всего, что в мире», – и сам любит мир в его конкретности, мир «ближних», мир окружающий и непосредственно близкий, с его лилиями полевыми и птицами небесными, веселиями и благовониями, и прекрасными лицами людей, как в солнечной разоблаченности прозрачного мгновения, так и под дымною мглой личин греха и недуга. Он говорит, что царство Его не от мира сего, – и вместе благовествует, что оно «здесь, среди нас». Он тоскует в мире, потому что «мир лежит во зле», но каждое мгновение сам снимает зло и восстанавливает мир истинный, который внезапно становится видимым и осязаемым тронутой Им душе, как исцелившемуся слепорожденному. Такое неприятие мира мы называем правым, ибо оно – «непримиримое Нет», из коего уже сияет в своих сокровенных возможностях «ослепительное Да». Здесь отрицающий дух уподобляется погруженному в землю зерну, которое не прозябнет, если не умрет. Это христианское неприятие мира составляет принцип мистического энергетизма, движущей силы нашей – явно или латентно – христианской души» [4, с. 53]. Вяч. Иванов знает (и проводимое здесь различие всегда удерживается в размышлениях об общественном идеале и духовных началах общественного устройства в русской социальной мысли изучаемого в диссертации направления), что мистический активизм предполагает существование и других возможностей; вполне обычно для отечественной социальной философии, что «проводником» в запутанном лабиринте возможностей «мироотрицания-мироприятия» был Ф.М. Достоевский, его, по определению Б. Энгельгардта, «идеологические романы. Таким образом, мистически-анархистская антиномическая, как мы показали выше, опираясь на тексты Вяч. Иванова, идея «неприятия мира» была существенным смысловым элементом конструкта общественного идеала, создаваемого в традиции изучаемого в диссертации направления социальной философии: в ней утверждалась свобода как основа творческого («теургийного») общественного служения, направленного к соборному усовершенствованию социально-исторической действительности; «идея неприятия мира – идея мистико-анархическая, поскольку раскрытие ее необходимо вводит нас в круг мистических переживаний личности, и, противопоставляя необходимости последнюю свободу, человека, постулирует соборность как последнюю свободу человечества, исключаящую в сфере общественных отношений всякое принуждение. С другой стороны, мистический анархизм до конца утверждает свою подлинную сущность только в этом споре против мира данного во имя мира, долженствующего быть, – так что идея неприятия является ближайшим определением мистического анархизма» [4, с. 56].

Принцип ничем неограниченной свободы, примененный к обществу, называется анархизмом. Следует заметить, что одно время Бердяев находился под обаянием идеи мистического анархизма (хотя всегда смысловое ударение в термине делалось на мистику). Наиболее авторитетным представителем этого течения в России был Вяч. Иванов, который, по характеристике Бердяева, вообще был «главным теоретиком соборной культуры» [5, с. 152].

Если попытаться кратко охарактеризовать существо этого «настроения» (учением мистический анархизм назвать сложно), то следует прежде всего определить причины того влияния, которое стали оказывать мистические настроения в начале XX века, и не только в России. Иванов писал: «С кризисом нравственных императивов открылись необъятные горизонты мистики, понимаемой как свободное самоутверждение сверхличной воли в индивидууме. Индивидуализм стремился к интеграции личности в ее переживаниях, уединяя и дифференцируя в то же время личность в плен общественном; но мистический сверхиндивидуализм перебрасывает мост от индивидуализма к принципу вселенской соборности, совпадая в общественном плане с формулой анархии, поскольку последняя, в ее чистой идее, представляет синтез безусловной индивидуальной свободы с началом соборного единения» [4, с. 40].

Таким образом, по мнению Иванова, сама мистика теснейшим образом связана с принципом соборности (для Бердяева, испытавшего на себе сильнейшие влияния немецкой

мистики, да и еще до всяких влияний, просто в силу его душевной организации, эти утверждения не были чужды); «мистика, будучи сферой последней внутренней свободы, уже анархия. Верховные переживания, составляющие ее содержание, в такой мере запечатлены характером безусловности, что они, оказываясь в противоречии с какими бы то ни было извне данными нормами, снимают их ценность и делают их для мистика или необязательными, или прямо враждебными. Истинный мистик уже есть *eo ipso* личность безусловно автономная. Даже в своем отношении к религии – той сфере, которая всего естественнее могла бы быть опасной для внутренней свободы мистика, – он сохраняет всю полноту своей независимости: орган религиозного творчества, как пророк, он изменяет себе, склоняясь перед авторитетом извне преподанной, а не внутри себя обретенной истины» [4, с. 56]. Но, не поддерживаемое постоянным переживанием истины, это обретение, по мнению В. Иванова, становится изменой свободе и утрачивает динамику. Со свойственной для его философских текстов образностью, Вяч. Иванов сравнивает душу мистика не с навсегда устроенным и замкнутым храмом, а с плывущим под изменчивым звездным небом кораблем. Далее Иванов утверждает: «Равно идея безвластия есть уже мистика или, по крайней мере, является несостоятельной, если отчуждена от корней мистических. Ибо провозглашения своеначалия личности целью лишь тогда, когда личность понимается не в эмпирическом только, но и в умопостигаемом ее значении и когда свободе человека придается смысл безусловно самоопределяющейся волевой монады, утверждающей себя независимо от всего, что не она, будь то воля Божества, или мировая необходимость. Ведь в свободе и священном безумии этого волевого акта, противопоставляющего себя всему наличному и извне налагаемому на человека, мы и усматриваем существо мистики» [4, с. 56-57].

Таким образом, понятие «мистический анархизм» внутренне вполне последовательно и «непротиворечиво», и задачей становится ответить на вопрос, «какое место, по мнению пишущего эти строки, притязает занять мистический анархизм в ряду культурных факторов современности, в какое отношение к ним он становится? И прежде всего как относится он к двум смежным мистике и анархии сферам культурной жизни: к религии, с одной стороны, к политике – с другой? Обеим – поскольку обе равно устанавливают обязательные нормы вне «да» и «нет», метафизически заложенных в глубине индивидуального сознания, и полагают заповедные грани индивидуальной свободе, – мистический анархизм отвечает отказом от этих норм и этих граней. Перед лицом обеих он является с чисто отрицательными признаками религиозного адогматизма и общественно-правового аморфизма; но с тем большею настойчивостью утверждает динамическое самоопределение как религиозного, так и общественного начала: религию как жизнь и внутренний опыт как пророчество и откровение, общественность – как становящуюся соборность. Ибо мистический анархизм, если можно говорить о нем как о доктрине, принадлежит той области духовных исканий, которую можно было бы назвать одегетикой, то есть субординируется под родовое философствование о путях [не целях] свободы.

Однако в социальной «проекции» мистического, «будучи попыткой противопоставить познанию, стремящемуся осознать сущее в категории необходимости, практический разум, устремленный на осуществление должного в категории свободы, мистический анархизм – не мораль, поскольку не предопределяет действия, и вместе мораль, поскольку признает императив свободного и цельного самоутверждения нашей конечной воли, императив энергетизма. А это самоутверждение есть уже неприятие мира – хотя бы на один только миг, первый миг новой жизни в свободе, – неприятие мира как мира данного и наличного и противоположение ему своей автономной оценки и вольного избрания. Так мистический анархизм не предрешает и путей делания общественного, полагая, однако, как цель последнюю свободу и общественных отношений. Он не строит, и не скрепляет скрепами; развязывает, а не связывает энергии, и не знает между ними иной связи, кроме соприсущего им тяготения к полюсам сверхличного. Ибо соборность – сверхличное утверждение последней свободы» [4, с. 58].

Анархия также видится Иванову достаточно определенно: «внешнюю форму соборной связи. Единственно приемлемую для мистического анархизма, но тем более ему желанную, были бы общины – союзы мистического избрания по сродству взаимно угаданного их членами друг в друге последнего «Да» и «Так да будет», погребенного в их последнем Молчании» [4, с. 59]. На этой основе, как мы видим, возникает своеобразное понимание соборности, несколько отличное как от обосновываемого в метафизике всеединства, так и, тем более, в традиционном православии [которое, вообще-то, весьма неохотно, лишь под влиянием внешних обстоятельств, использовала сам термин – «соборность» после того, как он «вошел в моду» в философии].

Итак, «то, что было охарактеризовано выше как реалистическое переживание или внутренний опыт мировой мистической реальности, имеет свою постоянно основую ощущение женственного в мире, как вселенской живой сущности, как Души Мира. Реалист мистический – тот, кто знает Мать–владычицу, желанную Невесту, вечную Жену, и в ее многих ликах узнает единый принцип, обращающий впервые феномены в действительные символы истинно сущего, воссоединяющий разделенное в явлении, упраздняющий индивидуацию и вместе опять ее зачинающий. Вынашивающий и лелеющий, как бы в усилиях достичь все неудавшейся, все несовершенной гармонии между началом множественности и началом единства, реалист мистический видит Ее в любви и в смерти, в природе и в живой соборности, творящей и человечества – осознанно или бессознательно для личности – единое вселенское тело. Через посвящение в таинство смерти Достоевский был приведен, по–видимому, к познанию этой общей тайны, как Данте через проникновение в заветную святыню любви. И как Данте через любовь открылась смерть, так Достоевскому – через смерть – любовь. Этим сказано, что обоим раскрылась Природа, как живая Душа» [4, с. 304]. В отношении к сказанному, принцип соборности определяется как «солнечность нашего преображающего устремления, мужественный принцип соборности, разоблачающейся в духе как таинство любви, как священное тайновидение пола» [4, с. 88]. И все-таки, что же такое соборность? Если последовать за Ивановым в определении этого понятия, то первыми, наиболее существенными, определениями будут следующие: «Теза Божьего «Аз есмь» и антитеза человеческого «аз есмь» синтетически объединенная в начале соборности, которая стоит под знаком вселенского «ты еси». Все три вершины этого треугольника святы» [4, с. 271].

Уже сейчас мы можем отметить, что это понимание является близким Н.А. Бердяеву. Возвращаясь к его теории соборности, следует обратить внимание, что субстанциальное качество соборности – свобода – есть существенное выражение того, что религиозная общественность – соборность – духовна, и «так же, как ни от кого нельзя получить той религии, которой не имеешь в себе, ни от кого нельзя получить и той общественности, которой в себе не имеешь. Новая религиозная общественность, богочеловеческое общение в Духе незримо и неприметно приходит в мир. Эта религиозная общественность, это Царство Божие непостижимо для мира» [6, с. 380]; сказанное приводит к тому выводу, что, несмотря на все наши субъективные усилия, которые мы должны предпринимать для утверждения истинного общения и основанного на нем общества, соборность «может быть лишь изначально и чудесно обретаема, к ней нет путей через протестантский индивидуализм» – [7, с. 35], – и это тем более очевидно, если рассматривать соборность как результат богочеловеческого процесса, где деятельность человека непременно должна быть освящена Божьей благодатью.

Таким образом, идея соборности в социальной философии Бердяева выполняет двоякое значение: во–первых, соборность может быть понята в качестве общества, основанного на истинной идее общения, как «истинное общества», во-вторых, и это сейчас для нас наиболее существенно – идея соборности выполняет роль регулятивной идеи для познания реально существующих обществ. Эта идея тем более важна для социальной философии именно во втором смысле, что сам Бердяев утверждал: «И если не будет христианского творчества и

христианского строительства жизни, христианского строительства общества, то антихристианское и антихристово творчество и строительство будет захватывать все большие и большие районы, будет торжествовать во всех сферах жизни» [6, с. 262-263].

Оно и торжествует прежде всего в современном обществе. Происходящие в обществе процессы именно происходят с человеком, оставаясь чуждыми ему; «общество есть для меня объект, социальность есть объективация. Общество не экзистенциально и жизнь в нем, выброшенность в него есть чуждое во мне самом» [8, с. 270]. Как прохождение через объективацию есть судьба духа в этом мире. И объективация имеет положительное значение в падшем мире, она может вооружать и защищать человека [9, с. 195], так и «тот факт, что я выброшен в социальную обыденность, имеет огромное значение для судьбы «я», есть факт его внутреннего существования. Выброшенность «я» в социальную обыденность есть его падшесть. Но эта падшесть есть событие в его существовании, «общество» есть судьба «я» в этом мире разобщенности» [8, с. 270].

Обращаясь к социально-философским концепциям прошлого, мы осуществляем своего рода ностальгический «поворот» к некому «порогу несбывшегося». Программа преобразований, определенная в начале XX века идеалистическим, религиозно-модернистским, мистически-анархистским направлением русской неакадемической философии, никогда не была реализована. Да и самой программы, понимаемой как упорядоченная, структурированная совокупность шагов, действий, направленных к достижению определенных целей (политических, экономических и т.п.), по-видимому, так и не оказалось. С точки зрения современного исследователя, велико искушение уличить названных авторов в утопизме, мечтательности, утверждать иллюзорность, даже фантастичность сконструированной ими смысловой конструкции, которая лишь по недоразумению или благодущию может быть названа «общественным идеалом». Этот идеал не имел тогда, и, тем более, не имеет сейчас никакого практического значения. Более того, сама область его «местобития» (религиозное сознание, религиозная общественность) перестала быть и опознаваться средствами современного научного познания, социальной мифологии и политической идеологии. Определяя значение постулированных тогда положений, высказанных догадок и надежд, определенных максим, для современных реалий, мы должны в первую очередь указать на два явных, на поверхности лежащих, аспекта этого значения.

Во-первых, можно предположить, что те идеи имеют критический потенциал для понимания и оценки современных реалий; возможность взглянуть на современность как бы со стороны расширяет возможности самосознания, особенно если соглашаться с утверждением о том, что современность находится в преемственной связи с нашим не таким уж далеким прошлым (наше государство также называется Россией, у нас есть Государственная Дума, кажется, говорят о единстве культуры, значительно меньше, в видах политкорректности следует полагать, о народе и традиции).

Во-вторых, изучение отечественной философской традиции, в том числе традиций социальной философии, может рассматриваться как инструмент реанимации национального самосознания, если считать сконструированный в рассмотренной традиции социальной философии концепт общественного идеала имеющим отношение к национальному самосознанию.

В-третьих, явное преобладание нравственного и религиозного аспектов в общей идейной конструкции общественного идеала, совершенно чуждое современной постановке проблемы общественного идеала, может помочь выявить недостатки последней.

Реконструкция социальной реальности в контексте общественного идеала создает новое пространство для анализа духовных оснований жизни современного российского общества. Концептуальный и объяснительный потенциал русской неакадемической философии начала XX века значительно расширяет возможности изучения постсоветской действительности, выявляя новые факторы и направления ее развития. Их гармонизация напрямую зависит от адекватности восприятия предшествующего опыта, реализуемого в различных моделях общественного идеала.

Библиографический список

1. Казакова, В.И. Концептуализация path dependence в современной социальной науке // Вестник НГТУ им. Р.Е. Алексеева. Серия «Управление в социальных системах. Коммуникативные технологии». 2012. №3. С. 6–16.
2. Маслов, Е.С. Ожидание осуществления социального идеала как феномен массового сознания / Е.С. Маслов – дисс... канд. филос. наук – Казань, 2003. – 188 с.
3. Казакова, В.И. Белая лошадь: разум и вера в современной России / В.И. Казакова, Т.В. Маркова // Актуальные проблемы социальной коммуникации: материалы II международной научно-практической конференции. – Н. Новгород: НГТУ, 2011. – 72.
4. Иванов, В.И. Родное и вселенское / В.И. Иванов. – М.: Республика, 1994. – 428 с.
5. Бердяев, Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 446 с.
6. Бердяев, Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2 / Н.А. Бердяев. – М.: Искусство, 1994. – 580 с.
7. Бердяев, Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1990. С. 12–252.
8. Бердяев, Н.А. Я и мир объектов / Н.А. Бердяев // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1993. С. 230–316.
9. Бердяев, Н.А. Опыт эсхатологической метафизики / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1994. С. 164–286.

*Дата поступления
в редакцию 17.10.2013*

T.V. Markova

**SOCIAL IDEAL AS TRANSFORMATION IDEOLOGY ELEMENT:
THE EXPERIENCE OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL JOURNALISM
OF THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY**

Nizhny Novgorod state technical university n.a. R.E. Alexeev

Purpose: The subject of socio-philosophical analysis in this paper is the constructing of social ideal by means of Russia transformation ideology.

Design/methodology/approach: The source base of research is the concepts of non-academic Russian idealists of the beginning of the twentieth century. Return to idealism is considered to be the most actual methodology for modern Russian society analysis.

Findings: Social reality reconstructing creates new research space for studying the spiritual life of contemporary Russia. Explication and conceptual potential of non-academic Russian philosophy give more opportunities for post-soviet reality research.

Research limitations/implications: The theoretical significance means new strategies of social knowledge development.

Originality/value: Social ideal as social reality model is been functioning in any historical period within the context of the unattainable level of society development. The main problem of Russian ideal social system is the question of person and society relationship. The way of its dissolving determines the social ideal concept in any historical period.

Key words: social ideal, community, teurgiya, non-academic philosophy, religion metaphysics, idealism, social philosophy.