

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ  
ФБГОУ ВО «ВОРОНЕЖСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДОНЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ  
ГОУ ВПО «ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

---

---

**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ГУМАНИТАРНОМ  
ДИСКУРСЕ**

---

---

**МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ  
КОНФЕРЕНЦИЯ**

**24-25 апреля 2020 года**



**Воронеж 2020**

УДК : 008 (082)

ББК : 71.01

К 90

**Редакционная коллегия:**

Кукарников Д. Г., канд. филос. наук, доцент

Сулимов С. И., канд. филос. наук, доцент

Рагозин Н. П., канд. филос. наук, доцент

Рагозина Т. Э., доктор филос. наук, доцент

**Философия и культура в гуманитарном дискурсе.** Материалы международной научно-практической конференции 24-25 апреля 2020 года / Отв. редактор к. филос. наук, доц. Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2020. – 258 с.

В сборнике рассматриваются различные аспекты современной философии, теории и жизненной практики культуры в контексте современного гуманитарного знания. Значительное место отводится темам из областей социальной философии и историко-культурного краеведения.

Для культурологов, философов, историков-краеведов, специалистов в области музейного и библиотечного дела, а также всех, интересующихся вопросами философии и культуры.

УДК : 008 (082)

ББК : 71.01

*Статьи публикуются в авторской редакции*

ISBN 978-5-4218-0399-7

© ФБГОУ ВО «ВГУ»

© Авторы статей, 2020

При перепечатке материалов статей и цитировании ссылка на сборник обязательна.

**СОДЕРЖАНИЕ**

**ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА**

**КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ**

<b>Рагозин Н. П.</b> Традиция как социокультурная форма воспроизводства общественной жизни	6
<b>Рагозина Т. Э.</b> О некоторых уроках критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым	16
<b>Попов Б. В.</b> Униформизм и вариформизм в структурах антропосоциетальности	25
<b>Даниленко Г. Э.</b> Категории «случайность» и «возможность» в поливариантных системах исторического развития: опыт методологического анализа	40
<b>Дрожжина С. В.</b> Идеологический вектор реформ П. А. Столыпина	49
<b>Лугуценко Т. В., Негода Л. Л.</b> Реинтерпретация толерантности: социально-философское осмысление границ	58
<b>Овсяникова Д. Д.</b> Ритуал и канон: специфика осуществления культурно-исторической преемственности в рамках религии	66
<b>Беженарь М. С.</b> Может ли понятие «деятельность» выражать субстанцию исторического развития общества и культуры?	71
<b>Волянский Н. П.</b> Культурная память и историческая память: критический анализ	75
<b>Чуканов Е. В.</b> О социальных основаниях исторического сознания	79
<b>Андрюшкова Н. П.</b> К вопросу о механизме предметной деятельности человека	85
<b>Лемешко Г.А.</b> Мировоззренческие основы философии Древней Руси	89
<b>Армен А. С.</b> Феминизм: женский ответ на кризис западноевропейской цивилизации	97
<b>Мусатова С. В.</b> Виртуальные сети как форма постсоциальной коммуникации	104
<b>Петрова Е. И.</b> Этническая и религиозная идентичность: структура и содержание понятий	109

**Нафанец Е. А.** Философский анализ поликультурного образования в трансформирующемся обществе 119

**Измайлова Д. И.** Феномен морального отчуждения как аксиологическая проблема глобализации 126

### **ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА**

**Modeva M. T.** Current aspects access to cultural content in conditions of social isolation (by the pandemic case-COVID-19) 135

**Губман Б. Л.** Исторический опыт и рождение постклассической философии истории 142

**Арапов А. В.** Мысль, язык и мир в «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейна. 150

**Таджибаева М. А.** Вопросы отношения Абдурауфа Фитрата к классическому литературному наследию. 157

**Кукарников Д. Г.** Реконцептуализация веберовской проблематики рационализации в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса 166

**Сулимов С. И.** Псевдоморфоза и антисистема в историко-культурном процессе: Галлия и Левант 173

**Ануфриева К. В.** Герменевтика и исторический опыт в философии В. Дильтея 183

**Авансесян А. А.** Трансцендентальная концепция опыта как фундамент теории исторического познания Баденской школы неокантианства 193

**Matkarimova A. I.** Linguoculturological features of semantic field of “respect” in Modern Linguistics 200

**Салохиддинова Н. И.** Вопросы поэтического образа в поэзии 203

**Turakulova Z. A.** The study of the literary and cultural heritage of the Oriental poets in Western Europe 208

**Гончарова Ю. В.** Серебряный век как трансформация духовности: лейтмотивы эстетики (русский символизм, декаданс, модерн) 212

### **КУЛЬТУРА И МИР**

**Костенко А. Ф. И. Г.** Песталоцци. О принципе природосообразности в воспитании 225

**Темирова М. А.** Специфические особенности употребления пословиц и поговорок в русском, узбекском и кыргызском языках 231

<b>Вербицкая О. Н.</b> Бессмертие Победы	237
<b>Павлова Г. И.</b> Александр Алексеевич Остужев (Пожаров): с железной дороги на сцену	243
<b>Швечикова А. А., Слизкая М. Ю.</b> «Волшебство на кончике кисти» (о жизни и творчестве росошанской художницы Л. В. Копань)	246
<b>Данилова К. Ф.</b> Я нашел тебя, дед!	251
<b>Сведения об авторах</b>	254

**Общество и культура  
как предмет философской рефлексии**

УДК : 130.2

**Традиция как социокультурная форма воспроизводства  
общественной жизни**

Н. П. Рагозин

Донецкий национальный технический университет (ДНУ, г. Донецк)

Новое время рождалось под знаком мятежа против традиции и укоренённых в ней представлений. Рационалистическая установка проекта современности требовала, как писал Рене Декарт, «не придавать особой веры тому, что нам было внушено только посредством примера и обычая». Френсис Бэкон, считавший рационально сконструированный эксперимент главным источником знаний, также утверждал: «Тщетно ожидать большого прибавления в знаниях от прививки нового к старому, должно быть совершенно обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самым ничтожным движением вперёд» [1, с. 17]. Джон Локк исходил из того, что разум человека – это *tabula rasa* (чистая доска), на которой опыт и учение пишут наново.

Отвержение застойных форм и традиций феодального общества и создание нового общества предполагало, что этот скарб старого мира будет подвергнут строгой ревизии человеческого рассудка и всё, что не выдержит испытания, будет безжалостно выброшено на свалку. Просветители полагали, что путь исторического прогресса торит поступательное развитие Разума. В эпоху Просвещения формируется рационалистический прогрессизм.

Исторические традиции просветителям представляются результатом укоренившихся предрассудков. А сами предрассудки понимаются как «тёмные» представления, не освещённые светом разума. Однако, мысленное уравнение *«предрассудок = исторически сложившееся представление = заблуждение»*, возникшее в рамках рационалистических установок проекта Модерна, встретило возражение сторонников исторических традиций, которые исходили из презумпции разумности традиций, сформулированной историком и правоведом, одним из основателей немецкой исторической школы права Ю. Мёзером так: «У меня нет оснований считать, что наши предки были глупцами» [Цитируется по: 10, с. 228].

Основанием презумпции разумности традиций, выдвинутой Ю. Мёзером, была концепция «локального разума», согласно которой он для оправдания всякого старого обычая или привычки подыскивал разумную причину их существования<sup>1</sup>. Молодой Маркс верно подметил, что такой подход к истории грешит релятивизмом [См.: 2, с. 87]. Теоретическая позиция защитников традиции оказалась перевёрнутым отображением просветительского взгляда на историю. Если Просвещение с позиций абстрактно-всеобщего Разума отрицает разумность существующих традиций, то историческая школа с позиций столь же абстрактной Традиции признаёт существование только исторически ограниченного «локального разума».

Какова же роль традиции в истории в понимании Маркса? Одним из наиболее известных высказываний Маркса по этому поводу являются слова из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта»: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых». Вырванные из контекста, эти слова рождают представления, что Маркс негативно относится к традициям. Но не будем спешить с выводами.

Прочитанные выше слова Маркса являются его вольным переложением мысли Гегеля о повторяемости в истории всемирно-исторических событий и личностей. Но далее Маркс таким образом развивает эту мысль: «И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освящённом древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории. Так, Лютер переодевался апостолом Павлом, революция 1789-1814 гг. драпировалась поочередно то в костюм Римской республики, то в костюм Римской империи, а революция 1848 г. не нашла ничего лучшего, как пародировать то 1789 год, то революционные традиции 1793-1795 годов» [4, с. 119].

Спрашивается, почему даже в революционные эпохи творчества нового люди вызывают себе на помощь духов прошлого, их имена, лозунги и костюмы? В общем виде объяснение этого явления заключается в единстве, преемственности истории, творение нового тем или иным образом опирается на исторические предпосылки и исторический опыт. И далее Маркс показывает два разных способа использования исторического наследия в европейских буржуазных революциях. В одном случае костюмы и лозунги Древнего Рима, страсти и иллюзии Ветхого завета понадобились им

---

<sup>1</sup> Обстоятельное изложение взглядов Ю. Мёзера дано в главе 8 книги Фридриха Мейнеке [8].

«...для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать своё воодушевление на высоте великой исторической трагедии» [4, с. 119], «...для того, чтобы возвеличить данную задачу в воображении», а в другом – для того, «чтобы увильнуть от её разрешения в действительности (как это случилось с французской революцией 1848 г. – Н. Р.)»; в одном случае, «...для того, чтобы найти снова дух революции», а в другом – для того, «чтобы заставить снова бродить её призрак» [4, с. 121].

Таким образом, в наследии прошлого люди находят культурно-историческую рамку, форму для постановки проблем настоящего. Прежнее общественно-историческое содержание событий здесь переплавляется в культурно-историческую форму, которая отделяется от своего первичного исторического содержания и начинает жить своей собственной жизнью, входя в состав всемирного духовного наследия. Это обращение к всемирно-историческим образам и персонажам может быть двояким: оно может тянуть в прошлое («мёртвый хватает живого»), служить средством ухода от разрешения назревших проблем, но оно может быть и источником воодушевления для решения новой исторической задачи.

Приведем еще один пример отношения К. Маркса к культурно-историческому наследию. Размышляя о месте художественного наследия в историческом развитии человечества, Маркс писал: «Относительно искусства известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации» [5, с. 47]. Из этого следует, что известные значительные формы искусства «возможны только на низкой ступени развития искусств» и это справедливо также и «в отношении всей области искусства к общему развитию общества» [5, с. 47]. В чем же здесь заключается проблема? Казалось бы, ясно, что искусство (и другие явления культуры) зависит от форм и этапов развития общества. Те виды искусства, которые имели благоприятную почву на ранних этапах общественного развития, могут ее лишиться на более поздних этапах. Поэтому развитие культуры так обусловлено общественным развитием, что оно имеет нелинейный и дискретный характер.

Но для Маркса проблема взаимоотношений искусства и материального базиса общества к этому не сводится. Напротив, он полагает, что настоящая проблема заключается в другом: «Однако трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития.



Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом» [5, с. 48]. Явления подлинной культуры, родившиеся в исторически конкретных обстоятельствах места и времени, продолжают сохранять непреходящее историческое значение, в их единичных и особенных чертах присутствует нечто, что имеет всеобщий смысл в развитии человечества.

Научное понимание традиций свободно как от обожествления традиций, так и от нигилистического или релятивистского отношения к ним. Оно требует конкретно-исторического анализа их содержания и функций во всемирно-историческом процессе.

Традиция как процесс передачи культурно-исторического опыта от одного поколения к другому может различаться *масштабом*. Маркс выделяет в истории два этапа в развитии традиций и два типа культурно-исторического наследия: (1) местные, ограниченные и общечеловеческие традиции и (2) национальное и глобальное, всемирно-историческое культурное наследие.

Начальный этап человеческой истории характеризуется локально-ограниченным характером, сообразным с ограниченным развитием производительных сил и форм общения. Культурно-историческое развитие общества носит стихийный и местнический характер, «...оно исходит из различных местностей, племён, наций, отраслей труда и т.д., каждая из которых первоначально развивается независимо от прочих, лишь мало-помалу вступая в связь с ними» [3, с. 72]. Развитие общества происходит медленно, само общество сегментировано на этнические, социальные, профессиональные и религиозные группы, в нем «...различные ступени и интересы никогда не преодолеваются целиком, а лишь подчиняются побеждающим интересам, продолжая на протяжении веков влечь своё существование рядом с ними. Отсюда следует, что даже в рамках одной и той же нации индивиды, если даже отвлечься от их имущественных отношений, прodelьвают совершенно различное развитие и что более ранний интерес, когда соответствующая ему форма общения уже вытеснена формой общения, соответствующей более позднему интересу, ещё долго продолжает по традиции обладать властью в лице обособившейся от индивидов иллюзорной общности (государство, право), – властью, которая в конечном счёте может быть сломлена только посредством революции» [3, с. 72-73].

Устаревшие формы общения, превзойдённые развитием производительных сил, в силу исторической инерции и ограниченного развития индивидов отрываются от содержания и, несмотря на то, что основа их существования уже подорвана, могут жить

призрачной жизнью живых мертвецов. Культурно-историческое наследие в такого типа традициях распространяется в узких территориальных и социальных рамках. В связи с этим, Маркс отмечает: «Только от распространённости сношений зависит, теряются – или нет – для дальнейшего развития созданные в той или другой местности производительные силы, особенно изобретения» [3, с. 54]. Ограниченное, локальное развитие человеческого общества не застраховано от случайностей, оно может приводить к утрате достижений, к срыву поступательного развития.

Возможность преодоления этих срывов Маркс видит в переходе развития человеческого общества от локального к глобальному (всемирному) масштабу развития: «Только тогда, когда сношения приобретают мировой характер и базируются на крупной промышленности, когда все нации втягиваются в конкурентную борьбу, только тогда обеспечивается сохранение созданных производительных сил» [3, с. 54].

Для локально-ограниченного развития общества способами межкультурных контактов и культурно-исторической преемственности выступают *захваты* и *колонизации*. Размышляя над природой захватов в истории, Маркс отмечает, что захват не сводится к вооруженному завоеванию территории и подчинению ее населения народу-захватчику. Характер и содержание захвата определяется уровнем развития захватчика, содержанием объекта захвата и неизбежным переходом к производству и воспроизводству общественной жизни на захваченной территории, поскольку нельзя жить одним грабежом. Если по уровню развития культуры, общественной организации и производительных сил захватчик стоит ниже развития захваченного им народа, то в этом случае многое из его культурных достижений ему представится непонятным и ненужным и будет подвергнуто уничтожению, что не раз случалось в истории.

Характер захвата зависит также от объекта захвата: «Состояние банкира, заключающееся в бумагах, нельзя вовсе захватить, если захватчик не подчинится условиям производства и общения, существующим в захваченной стране» [3, с. 74].

И, наконец, когда для захвата ничего уже более не остаётся, приходится переходить к производству. И в этом случае мы сталкиваемся с такой ситуацией: «Из этой очень скоро наступающей необходимости производства следует, что та форма общественного строя, которая была принята осевшими завоевателями, должна соответствовать той ступени развития производительных сил, которую они застают, а если этого соответствия первоначально нет, то форма общественного строя должна измениться сообразно производительным силам. Этим объясняется также и факт, отмеченный повсюду в эпоху после переселения народов, а именно: раб стал

господином, и завоеватели очень скоро переняли язык, образование и нравы завоёванных народов» [3, с. 74]. Формы общения народа-захватчика при переходе к производительной деятельности должны приспособиться к характеру производительных сил покорённого народа, а потому неизбежно трансформируются. Об этом же говорит и современный опыт экспорта демократии в неевропейские страны, в которых западная демократия приобретает черты обычаев и нравов местного населения.

Иное дело, когда развитые формы общения захватчиков в готовом виде переносятся на новую территорию, которую они *колонируют*. «В то время как на своей родине такая форма общения ещё обременена интересами и отношениями, унаследованными от прошлых эпох, – на новом месте она, – отмечает Маркс, – может и должна быть утверждена полностью и без препятствий, хотя бы уже для того, чтобы обеспечить завоевателям длительное господство» [3, с. 73]. Хотя и в этом случае, как показывает пример Латинской Америки, культура колонизаторов может впитать в себя некоторые элементы культуры аборигенных народов.

Формы культурно-исторической преемственности, связанные с захватом и колонизацией, уже не доминируют на современном этапе всемирной истории, хотя они оставили на ней болезненные рубцы, и нельзя не заметить в наши дни явления неокOLONIALИЗМА. Все же главной линией исторического развития является поступательное развитие общества, в ходе которого оно переходит с одного уровня развития производительных сил и форм общения на другой. Начало такого типа культурно-исторической преемственности в марксизме связывается с эпохой капитализма: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счёт продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием» [6, с. 428]. Напомним, что эти слова написаны в 40-х годах XIX столетия, когда никто и не помышлял о глобальной сети электронных СМИ, о мировых базах данных и электронных библиотеках, доступных любому жителю нашей планеты через сеть Интернет, о возможности существования такой организации, как ЮНЕСКО и т.п.

В чём же заключаются особенности этой новой формы культурно-исторической преемственности, и какой способ освоения культурного (материального и духовного) наследия она предполагает?

Эпоха капитализма является эпохой рождения всемирной истории, когда все народы Земли втягиваются в единый исторический процесс, и, соответственно, она является эпохой рождения *всемирного культурного наследия* и, по выражению Маркса, «всемирного общения». На повестку дня становится преодоление старых ограниченных форм общения, благодаря чему «отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и для них становится возможным приобрести способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми)» [3, с. 36]. Освоение индивидами всемирно-исторического наследия трансформирует традицию в средство формирования «всемирно-исторических, эмпирически универсальных индивидов», делает их обладателями «действительного духовного богатства», которое, по убеждению Маркса, «всцело зависит от богатства ... действительных отношений» [3, с. 36].

Однако на пути такого освоения всемирного наследия в эпоху капитализма стоит частная собственность на средства производства, которая способствовала универсальному развитию производительных сил, но как сил *принадлежащих капиталу* [3, с. 67]. В форме общения капитализм отношения личной зависимости заменил на отношения вещной зависимости, в результате чего отношения индивидов к общественному богатству оказались опосредованы деньгами [3, с. 60]. Этот посредник теперь становится мерилем не только материального, но и духовного богатства, деформируя как наследие, значительная часть которого не используется во благо человека [3, с. 61], так и человеческих индивидов, превращая их в «абстрактных индивидов», чья связь с наследием носит случайный характер [3, с. 66].

Преодоление препятствий на пути формирования всемирного наследия как достояния всего человечества Маркс видит в двух мерах. Во-первых, это упразднение частной собственности на основные средства производства: «Современное универсальное общение не может быть подчинено индивиду никаким иным путём, как только тем, что будет подчинено всем им вместе» [3, с. 68]. Во-вторых, развитие производительных сил и форм общения должно находиться под сознательным контролем всех членов общества, оно должно быть избавлено от «всякой стихийности» [3, с. 68].

Передача наследия от одного поколения к другому происходит, как правило, в *зоне непосредственного контакта*<sup>1</sup>. Поколение *создателей наследия* включает в существующие формы общения и деятельности своих *наследников* через различные механизмы социализации, воспитания, обучения, обеспечивая *освоение наследия*. В современном обществе производительные силы и формы общения претерпевают глубокие преобразования на протяжении жизни одного поколения, что приводит к трудностям определения состава наследия, девальвации его ценности, расстройству механизма его передачи. Это провоцирует попытки *отказа* от наследия или *избирательного наследования* (в зарубежной философско-культурологической мысли эта ситуация описывается в понятиях «аномии», «потери опыта», «дефицита легитимности», «потери ориентации», «смыслового дефицита», «неуправляемой сложности» общества), либо в качестве реакции на них – к *фундаменталистской апологии* традиций. Обсуждение этих вопросов не входит в наши задачи, но их содержание указывает на возможности дальнейшего развития теории традиции.

Возвращаясь к вопросу о понимании традиций в рамках материалистического понимания истории, суммируем те выводы, которые мы можем извлечь из наших «уроков из Маркса».

Во-первых, анализ традиций требует конкретно-исторического подхода. Во-вторых, нельзя постичь суть традиций, если рассматривать их в отрыве от процесса воспроизводства общественной жизни, взятой во всей ее полноте. Если мы берём формы традиции в их наличном состоянии, как сознательные формы и не прослеживаем их генезиса, связи с целостным процессом развития общества, то они приобретают загадочный и непонятный характер. Так, в современной социологии сложились два альтернативных подхода к пониманию традиции. Сторонники одного подхода рассматривают традиции как своего рода социокультурные «гены», «которые однозначно детерминируют характер определённого общества или группы и выступают как аналог и (или) продолжение механизмов биологической наследственности или инстинктов» [9, с. 17].

Другая группа социологов впадает в противоположную крайность в понимании традиций. Они истолковывают традиции как процесс и результат сознательного конструирования, производства, изобретения и последующего их использования для

---

<sup>1</sup> В первом приближении постановка изучения этой проблемы была дана М. Мид. М. Мид предложила различать три типа культурного взаимодействия между поколениями: постфигуративный, при котором дети учатся у взрослых, кофигуративный, где дети и взрослые учатся у своих сверстников, и префигуративный, когда взрослые учатся у своих детей. Первый тип культурного взаимодействия характерен для традиционных («примитивных») обществ, второй – для «великих цивилизаций», которые разработали процедуры внедрения новшеств, а третий – для современного общества [7, с. 322].

достижения тех или иных целей. Полярное противостояние фатализма первого понимания традиций и волюнтаризма второго свидетельствует о серьёзных теоретических изъянах обеих позиций, в то время как теория традиции в рамках материалистического понимания истории свободна от этих недостатков.

И в заключение поставим вопрос о том, принадлежит ли марксистское понимание традиции прогрессистскому или традиционалистскому течению общественной мысли, или оно снимает эту антитезу?

В литературе [9, с. 73; 10, с. 255-256] распространён взгляд, согласно которому Маркс в понимании традиций тяготеет к рационалистическому прогрессизму Просвещения. Нам кажется, что проделанный анализ позволяет утверждать, что такая трактовка является ошибочной. Маркс не может отвергать традиции уже в силу того, что для него они основа и механизм поступательного развития общества, следовательно, основа общественного прогресса. Но Маркс не является и апологетом традиции. Он анализирует различные формы традиции и способы их воздействия на поступательное развитие общества. Традиция может стать при определённых условиях силой, тормозящей развитие общества, но она же, сохраняя и передавая накопленный культурно-исторический опыт человечества, является источником исторического творчества, служащего развитию богатства человеческой индивидуальности.

### Библиография

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5-222.
2. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1. – С. 85-92.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – 629 с.
4. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. - М.: Политиздат, 1957. – Т.8. - С. 115 - 217.
5. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. Часть первая // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. - М.: Политиздат, 1968. – Т.46, Ч.1. – С. 3-508.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 4. – С. 419-459
7. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями // Маргарет Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения / Пер.

с англ. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 322-362.

8. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.

9. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.

10. Шацкий Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

УДК : 130.2

**О некоторых уроках критического «сведения счётов»  
с недавним философским прошлым**

Т. Э. Рагозина

Донецкий национальный технический университет (ДНР, г. Донецк)

Кризисная ситуация, сложившаяся к концу XX ст. (точнее – к 80-м годам) в марксистской философии советского периода, была прямым результатом тех внутренних противоречий трудовой теории антропосоциокультурогенеза, которые возникли вследствие упрощённой и односторонней трактовки советскими философами Марксовой концепции труда как основы общества и истории, когда действительное содержание труда как субстанции общественно-исторического развития оказывалось усечённым до объёма одной из его сторон, одной из особенных форм его существования – *орудийной деятельности*<sup>1</sup>. Именно сведение труда к анализу орудийной деятельности неизбежно заводило исследователей в тупик, в итоге приводя их к отказу от трудовой теории антропосоциогенеза и поиску *других* объяснительных принципов и теорий.

Главная ошибка прежних исследователей труда состояла в том, что они рассматривали труд не со стороны его всеобщей *социальной формы* (не как *форму связи и зависимости индивидов друг от друга*, возникающую в результате обмена деятельностью), а брали труд исключительно в его частной и особенной форме – в форме *индивидуально осуществляемой орудийной деятельности* архаического человека – как *изготовление им орудий труда*, протекающее по схеме «цель – средство – результат». Вместе с тем, анализ этой формы труда в принципе не мог служить объяснением *ни происхождения человека с его сознанием, ни, тем более, происхождения общества и культуры*, порождая всякий раз вместо объяснения клубок теоретических противоречий.

Так, указанное рассмотрение труда по определению не могло привести к его обоснованию в качестве *начала и всеобщей основы истории человеческого общества и культуры* хотя бы потому, что категориальная структура «цель – средство – результат» была выработана философской и политэкономической мыслью эпохи Просвещения

---

<sup>1</sup> Детальный анализ этих причин читатель может найти в двух наших статьях: 1) Рагозина Т.Э. «О философском обосновании труда, или: о необходимости критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым» в ж. «Культура и цивилизация (Донецк)». – Донецк, 2019. – Выпуск № 2 (10). [5, с. 20-35]; 2) Рагозина Т.Э. «Ещё раз о противоречиях трудовой теории антропосоциокультурогенеза» в сб. «Духовное производство в эпоху позднего капитализма : материалы Междунар. науч. конф., 25 апр. 2020 г.». – Донецк, 2020. – [6, с. 35-52].



(каждой из них – для своих специфических нужд) в качестве формулы, отражающей механизм *индивидуальной деятельности человека* и потому задающей исключительно *антропоморфный*, а не *социоморфный* взгляд на историю (подробнее об этом См.: [7, с. 52-54]), в силу чего указанная «формула индивидуального целеполагания» не могла служить объяснением происхождения таких феноменов, как *общество* или *культура*.

Что касается проблемы *происхождения человека с его сознанием*, то и в этом случае «формула» орудийной деятельности не могла быть объяснительным принципом, не порождая логическое противоречие: труд в качестве орудийной деятельности, призванный объяснить *возникновение сознания*, сам предполагал в качестве условия своего осуществления наличие уже готового человека с *готовым* сознанием, всякий раз натываясь на *цель* и *целесообразный характер* орудийной деятельности как на *готовые формы*, предшествующие акту изготовления орудия труда.

Вот так и выходило, что точка зрения, сводившая труд к *орудийной деятельности индивида*, структурно представленной схемой «цель – средство – результат», вопреки своим исходным установкам делала проблему антропосоциокультурогенеза принципиально неразрешимой логической коллизией, обрекая философскую мысль на вечное вращение внутри замкнутого круга. Логический круг, в который попадало мышление, стал для многих исследователей симптомом рассогласованности исходного принципа трудовой теории антропогенеза с "эмпирическими данными": если труд, который по определению должен быть *основой*, порождающей человеческое сознание, сам предполагает наличие готового сознания, которое в качестве *цели* предшествует акту осуществления труда, то, как ни крути, а выходит, что сознание-де – первично, а труд – вторичен.

Это главное противоречие *трудовой теории антропосоциокультурогенеза* повлекло за собой серьезный затяжной кризис практически во всех разделах и отраслях современной философской мысли, начиная с философии истории и философии культуры и заканчивая теорией познания (включая также и философию науки). Суть кризиса в итоге свелась не только к отказу от *труда как основополагающего принципа* понимания сущности человеческой истории и человеческого сознания и культуры, но и к отказу от более широкой идеи *социальной обусловленности* мира человеческой культуры (включая познание), – идеи, под эгидой которой в Новое время проходило становление философии как научно-теоретического способа мышления.

Чтобы, наконец, окончательно поставить точку в вопросе об ошибочности и неправомочности приписывания марксизму признания им орудийной деятельности в

качестве основы истории общества и культуры, обратимся к «Капиталу» Маркса и приведём некоторые факты, свидетельствующие о том, что представления о труде как орудийной деятельности *никогда* не составляли специфику Марксова понимания истории, поскольку они представляли собой общеизвестный всем на тот период факт (и историкам, и археологам, и экономистам в том числе, да и просто образованным людям).

\*\*\*

Пятая глава «Капитала» начинается, как известно, с параграфа, озаглавленного «Процесс труда». И уже в первом же предложении Маркс специально снабжает этот параграф пояснением относительно того, о чём здесь будет идти речь: «То обстоятельство, что производство потребительных стоимостей, или благ, совершается для капиталиста и под его контролем, нисколько не изменяет общей природы этого производства. *Поэтому процесс труда необходимо рассмотреть сначала независимо от какой бы то ни было определённой общественной формы*» (курсив наш – Т. Рагозина) [1, с. 188], то есть – как «труд вообще», как такой процесс, который будучи изображён «...в его в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей» [1, с. 188]. Стало быть, на протяжении всего параграфа речь идёт (и Маркс это оговаривает не раз) о труде как *отношении между человеком и природой*, а не как *общественном отношении между людьми*.

Поразительно, но все содержательные характеристики, даваемые здесь труду как целесообразной деятельности, как процессу, совершающемуся «...между человеком и природой, ... в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой...» [1, с. 188], призванные (по замыслу Маркса) в сжатом, концентрированном виде очертить суть воззрений классиков трудовой теории стоимости, на протяжении всего существования советской школы марксизма воспринимались и интерпретировались советскими философами как составляющие специфику взглядов на труд самого Маркса (включая знаменитый фрагмент с пчелой и архитектором).

Но в том-то всё и дело, что *весь* этот параграф *от начала и до конца* посвящён Марксом вовсе не изложению своей собственной точки зрения на труд, а изложению взглядов на труд, выработанных общественной мыслью *до него*, и в первую очередь – изложению взглядов на труд как на всеобщую меру стоимости, которые являлись достоянием *буржуазной классической экономики*.

Рассматриваемый параграф («Процесс труда») есть не что иное, как краткое изложение всего того рационального, что было достигнуто в понимании труда как всеобщей меры стоимости классиками буржуазной экономики и что, по характеристике Маркса, составило целую эпоху в развитии экономической мысли. Именно поэтому-то выработанное классиками буржуазной политэкономии понимание труда как «целесообразной деятельности для созидания потребительных стоимостей...» Маркс и включает в снятом виде (и лишь на правах частного момента) в состав своей теории прибавочной стоимости, предваряя изложение своей собственной теории стоимости (которое начинается в следующем, втором параграфе 5-й главы, носящем название «Процесс увеличения стоимости») изложением взглядов своих предшественников<sup>1</sup>.

В том числе всё, что в этом параграфе Маркс говорит о собственно орудийной деятельности, включая употребление и изготовление орудий труда (и, если брать шире, – средств труда), начиная с констатации того, что «...простые моменты процесса труда следующие: целесообразная деятельность, или самый труд, предмет труда и средства труда» [1, с. 189], и заканчивая указанием на то, что «...наряду с обработанным камнем, деревом, костями и раковинами главную роль, как средство труда, на первых ступенях человеческой истории, играют прирученные, следовательно, уже изменённые посредством труда, выращенные человеком животные», – всё это решительным образом также относится к изложению Марксом *общеизвестных его современникам* (а то и предшественникам) *фактов*.

Более того, Маркс всякий раз воздаёт должное тем мыслителям, которые своими трудами внесли существенный вклад в общую картину первобытной культуры. Так, говоря о роли таких средств труда, как прирученные и выращенные человеком домашние животные, Маркс тут же делает ссылку на *Тюрго*, указывая, что в «В «*Reflexions sur la Formation et la Distribution des Richesses*» (1766) Тюрго хорошо выясняет важность прирученных животных для начальных ступеней культуры» [1, с. 190].

---

<sup>1</sup> В этом плане весьма показательным является следующее: излагая в упомянутом выше параграфе «Процесс труда» систему воззрений на труд, благодаря которой в итоге оказалось возможным выработать определение производительного труда («Если рассматривать весь процесс с точки зрения его результата – продукта, то и средство труда и предмет труда оба выступают как средства производства, а самый труд – как производительный труд» [1, с. 192]), Маркс тут же квалифицирует такое понимание как «...получающееся с точки зрения *простого процесса труда*» (курсив наш – Т.Э. [1, с. 192]), то есть, с точки зрения *«труда вообще»*, или, иначе – с точки зрения, которая была выработана ещё А. Смитом и стала характерной приметой всей классической буржуазной экономической мысли, поставившей её «во главу угла» своей теории.

Или вот ещё одно, более красноречивое свидетельство, выбивающее почву из-под ног тех исследователей, которые специфику Марксова понимания становления истории сводили к деятельности по изготовлению орудий труда и которые пытались материалистическое понимание истории обосновать посредством анализа орудийной деятельности. «Употребление и создание средств труда, - говорит Маркс, - хотя и свойственны в зародышевой форме некоторым видам животных, составляют специфически характерную черту человеческого процесса труда, и потому *Франклин определяет человека как «a toolmaking animal», как животное, делающее орудия»* (курсив наш – Т. Рагозина) [1, с. 190-191]. Как видим, в прямой связи с фактом изготовления орудий труда и как будто специально в назидание своим последователям-потомкам Маркс в том же самом предложении завершает свою мысль указанием на то, что это *Франклин (!)*, а вовсе не он, *не Маркс (!)*, усматривает сущность человека в изготовлении и использовании орудий труда.

Марксово же понимание сущности человека было, как известно, изложено им ещё в 1945 г. в «Тезисах о Фейербахе» и заключалось оно в том, «что сущность человека <...> в своей действительности... есть совокупность всех общественных отношений» [2, с. 3], которая проявляться и обнаруживать себя может в том числе и в такой налично данной форме труда, как изготовление орудий труда.

Конечно, важность орудий и в целом – средств труда несомненна для изучения общественной истории, ибо «средства труда, - пишет Маркс, - не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд» [1, с. 191]. Всё так. Но при этом Маркс прекрасно понимает, что быть *показателем* (индикатором) каких-либо общественных отношений и быть *причиной* их возникновения – это совершенно разные вещи. Поэтому Маркс не только не отождествляет одно с другим (а именно: *следствие*, которое может выступать определённым показателем, указующим на определённую причину, и саму *причину*), но и подвергает убийственной критике такого рода взгляды.

Так, говоря о «дикаре, камнем убивающем зверя» [1, с. 195], Маркс даёт волю своим насмешкам над примитивностью взглядов, пытающихся из подобного рода фактов вывести возникновение и существование какой бы то ни было формы общественных отношений (будь то капитала, будь то первобытнообщинных форм жизни).

Именно в связи с так называемой теорией "первой палки" Маркс буквально-таки издевается над подобными взглядами: «На этом в высшей степени логическом

основании полковник Торренс в камне дикаря открывает начало капитала. «В первом камне, который дикарь бросает в преследуемого зверя, в первой палке, которую он берёт, чтобы притянуть плоды, которых не может достать руками, мы видим присвоение одного предмета с той целью, чтобы приобрести другой, и таким образом открываем начало капитала» (*R. Torrens. «An Easay on the Production of Wealth etc.»*, р. 70, 71). Существованием этой первой палки [stock], - с сарказмом подводит итоги Маркс, - надо полагать, объясняется и то, почему на английском языке «stock» есть синоним капитала» [1, с. 195].

Поразительно, но ведь именно так, как во времена Маркса незадачливый «экономист» полковник Торренс пытался с помощью «первой палки» (орудия труда) объяснить «начало капитала», советские философы и историки долгие десятилетия пытались объяснить «начало истории», то есть, происхождение общества, культуры, человека с его сознанием, исходя из орудийной деятельности и её продукта – *орудия труда* (этой самой пресловутой "первой палки").

Меж тем, концепция "первой палки" есть не что иное, как квинтэссенция всё тех же самых «физиократических предрассудков», которые были свойственны экономистам прошлого, только сегодня эти предрассудки произрастают уже на почве философских проблем. Суть их, правда, остаётся той же самой, что и у физиократов, поскольку в основе представлений о роли и сущности орудийной деятельности продолжает лежать всё та же абстракция «труд вообще» (труд, представленный категориальной схемой «цель – средство – результат»), в плену которой продолжали оставаться философы-марксисты XX и начала XXI вв.

Поэтому точно так же, как в своё время натурализм физиократов состоял в том, что они прибавочную стоимость выводили прямо «...из природы, <...> а не из общественных отношений» (курсив наш – Т. Рагозина) [3, с. 23], точно так же и современные философы, делающие ставку на труд как орудийную деятельность, безуспешно пытаются вывести культуру, общество и сознание прямо и непосредственно из отношения людей к природе, а не из их отношений друг к другу.

По иронии судьбы, именно этот главный недостаток, который был свойственен всей системе воззрений физиократов и который латентно продолжил своё разлагающее действие также и в недрах системы взглядов трудовиков А. Смита и Д. Рикардо, в конечном итоге предопределив её распад, – именно он же в конце XX века стал причиной теоретического кризиса в рамках советской школы марксизма.

Итак, главный урок, который может быть извлечён из сложившейся кризисной ситуации, состоит в осознании того непреложного факта, что орудийная деятельность, будучи вне всякого сомнения наличной формой труда, встречающейся уже на заре существования человеческого общества, тем не менее, отнюдь не является субстанцией-субъектом исторического развития общества и культуры.

Другой главный урок, который прямо вытекает из всесторонне развитого и обоснованного Марксом в «Капитале» *экономического учения* о труде как субстанции всех явлений буржуазного общества и который в качестве главного философского вывода должна взять себе на вооружение современная философия истории и культуры, это – положение о том, что не всякий труд, не *труд вообще*, а только *социально обусловленный труд*, то есть, такая его наличная форма, которая самой своей структурой (внутренней организацией) образует всеобщую *форму социальной связи и зависимости индивидов друг от друга*, – только такой труд может быть *источником* (субъектом) и *основой* (субстанцией) общественно-исторического развития.

Уверенность в правильности именно такого видения сущности труда как *начала* человеческой истории даёт нам «методологический ключ», открытый Марксом в ходе анализа буржуазного общества, этой зрелой фазы развития общества, достигшего стадии своей «практической истинности». В соответствии с известными законами диалектики, знание, добытое посредством анализа зрелой фазы бытия развивающегося предмета, потому способно давать *ключ* к научному пониманию его сущности, что содержит в себе указания, касающиеся истины его происхождения, его *генезиса*, его действительного (а не эмпирически очевидного) исторического *начала*. Почему так происходит? – да потому, объясняет Маркс, что категории, выражающие отношения и структуру развитого предмета, «вместе с тем дают возможность заглянуть в структуру и отношения всех... погибших и исчезнувших форм...» [4, с. 43].

А потому и судьба всякого научного мышления, а именно: необходимость «начинать с конца», или, по версии Гегеля, «вылетать в сумерки» – вовсе не случайна, а абсолютно закономерна: «Размышление над формами человеческой жизни, а, следовательно, и научный анализ этих форм, - лаконично подытоживает в «Капитале» Маркс суть своего методологического кредо, - вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается *post festum* [задним числом], т.е. исходит из готовых результатов процесса развития» [1, с. 85].

Как видим, это, ставшее классическим, положение Маркса даёт ключ к философскому анализу труда как всеобщей основы истории, общества и культуры

вовсе не фигурально, а буквально. Что же конкретно даёт нам анализ высшей стадии развития общества, какую истину он открывает нам? – Он вооружает исследователя пониманием его действительной сущности, состоящей в том, что на зрелой стадии своего развития *труд есть форма универсальной социальной связи и зависимости людей друг от друга, форма социальной взаимообусловленности их деятельности*. Тем самым, *истина зрелой фазы* существования труда проливает свет и на его генезис, на *начало* человеческой истории и культуры, совершенно определённо указывая, что *то же самое* было истиной и на этапе становления труда, только тогда эта истина имела «лишь в виде намёка» [4, с. 43].

Именно *истина зрелой стадии* исторически развívшегося труда совершенно недвусмысленно указывает, что и на заре человеческой истории в качестве её всеобщей основы (субстанции) и источника (субъекта) развития выступал отнюдь не труд в форме *орудийной деятельности*, не труд как *процесс обмена веществ между человеком и природой*, не труд как процесс, производящий *вещи*, а труд как *способ совместной деятельности* людей, труд как некий социальный метаболизм – как *процесс обмена деятельностью*, который только в силу этого и стал *преемственно воспроизводящейся во времени формой социальной связи и взаимообусловленности индивидов*, то есть, процессом, производящим саму форму общественной связи – *общество*.

Труд же как орудийная деятельность индивида есть один из необходимых моментов, одна из особенных и частных форм труда, производная от него как всеобщего способа совместной деятельности индивидов. Это ничуть не умаляет достоинств орудийной деятельности, ибо и в этой своей форме труд также выполняет весьма почётную миссию: являясь формой наличного бытия труда, орудийная деятельность дана нам как *эмпирическое* подтверждение того, что *начало* истории *состоялось*. Философскому мышлению, вооружённому «ключом» к пониманию истинной сущности труда как *органической системы*, или, что то же самое, – как «*общественно-производственного организма*» (К. Маркс), остаётся лишь бесстрастно проследить его жизненный путь – процесс его превращения из *простейшей и неразвитой формы связи и зависимости* людей в *зависимость абсолютную и универсальную*.

### Библиография

1. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 1-5.
3. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. В 3-х ч. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 26. Ч. I. – 476 с.
4. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1980. – XXVI, 564 с.
5. Рагозина Т.Э. О философском обосновании труда, или: о необходимости критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым / Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2019. – Выпуск № 2 (10). – С. 20-35.
6. Рагозина Т.Э. Ещё раз о противоречиях трудовой теории антропосоциокультурогенеза / Духовное производство в эпоху позднего капитализма : материалы Междунар. науч. конф., 25 апр. 2020 г.; отв. ред Т. Э. Рагозина. – Донецк : ДОННТУ, 2020. – Вып. 6. – С. 35-52.
7. Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. – Воронеж, 2018. – С. 48-56.



УДК [11:316.3] – 043.74-043.86-044.64

**Униформизм и вариформизм  
в структурах антропосоциетальности**

В. Б. Попов

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко (ЛНР, г. Луганск)

Одним из перспективных направлений современной постнеклассической науки является, на наш взгляд, применение новых нелинейных концептуальных синтезов из смежных областей знания. В отличие от классических они не предполагают сведение воедино в рамках некоего общего направления различных методологием, подходов и принципов, а развиваются сопряжено в диффузном трансконтинуумном эпистемологическом поле, не смешиваясь друг с другом. Данный когнитивный феномен раскрывается нами через категории «концептуальная сопряженность»/«связка»/«имплементация» [26, с. 102-103]. Пример подобной концептуальной сопряженности дает биологическая и социальная теории эволюции, развивающиеся параллельно друг другу в рамках Общей теории эволюции (ОТЭ), на что мы также обращали внимание [27]. В этой связи весьма показательным нам представляется то, как идеи эволюционной морфологии из биологии перекочевали в социальное познание. Не менее плодотворные результаты могут быть получены при концептуальном сопряжении проблем детерминации в отношении так процессуальности, так и структурности в биологической и социальной теориях эволюции.

Данный эпистемологический дискурс (эволюция самих механизмов эволюции, так называемая «эволюция эволюции») окончательно сформировался к середине 30-х гг. XX в. Приоритет в постановке проблемы П. Штомпка отдает Л. Уорду (1883 г., «Динамическая социология»), где говорится, что сам механизм эволюции не постоянен, а изменяется с течением времени [44, с. 143-144]. Американский ученый разграничивает «генезис» – период стихийной естественной эволюции и «телезис» – сознательная целенаправленная эволюция. Эволюция начинается у него как «космогенезис», охватывающий всю Вселенную, а в определенный момент в нее включается новый феномен – жизнь и, соответственно, новый механизм – «биогенез», дополняющий космогенез. Наконец, с появлением человека и общества к ним прибавляются «антропогенез» и «социогенез». Все четыре механизма действуют сообща, накладываясь друг на друга. Факторы целенаправленного развития особенно

усиливаются на последней стадии, создавая новые возможности социальных изменений.

В биологической теории эволюции (БТЭ), хотя саму проблему относят еще ко временам Ламарка (два типа эволюции) и Дарвина (постоянство причин эволюции), все же появление самого термина «эволюция эволюции» связывают с работами А. Шелла (1936), который говорил о необходимости изучать исторические преобразования самого аппарата наследственности как фактора эволюции [10, с. 3-4]. Несомненный вклад в ОТЭ, а не только в теорию биологической эволюции, внесла идея Ю. А. Филипченко (1927) о разграничении микро-(внутривидовой) и макроэволюции (надвидовой). В ответ со стороны дарвинизма тезис об отсутствии особых макроэволюционных механизмов, отличных от дарвиновской триады, приобрел характер непререкаемого постулата среди его приверженцев. В последующем развитие вопроса соотносится с именами А. Н. Северцова, А. А. Парамонова, И. И. Шмальгаузена и некоторых других разработчиков эволюционной морфологии [29, с. 184-224.]. В итоге выделяются две позиции: униформисты (неизменность факторов эволюции) и вариаформисты (эволюция факторов эволюции) [Там же, с.8–9,80–83]. Однако если в социальном познании вариаформизм трактовался как переход от стихийной эволюции к сознательной (генезис – телезис/социогенез), то в втором чаще всего постулировалось возрастание роли биотических факторов по сравнению с абиотическими.

В социальной мысли идеи вариаформизма, на наш взгляд, в первую очередь следует связать с воззрениями Д. Лукача, имеющими своим основанием фразу Ф. Энгельса о возрастании роли средств производства в общественной эволюции от «ранних периодов» до их «современного деспотического господства» [46, с. 146]. Выдвигая на первый план концепт тотальности в ее конкретно-историческом развитии («историческая тотальность»), Лукач проводит ту же концепцию усиления социально-экономической детерминации по мере общественного развития [18, с. 249-250]. В более осторожном и опосредованном виде в советской общественной мысли схожие идеи выдвигают М. В. Колганов и В. П. Шкретов, когда стадильно разграничивают капиталистическую частную собственность (М. В. Колганов вообще противопоставляет ее отношениям «владения» в докапиталистических формациях [14]) и частную собственность как атрибут антагонистических обществ в целом [43, с. 203, 244], что с известной долей смелости можно охарактеризовать как смену детерминационных связей при капитализме, откуда уже недалеко и до вариаформизма.

Классические модели социетальных структур (прежде всего это системы Гегеля и Маркса) построены по принципу униформизма, то есть линейной, однозначной неизменной детерминации. Выделяется абсолютная, решающая детерминанта, выступающая как субстанция социальности. Разница только в ее направленности. У Гегеля она идет сверху вниз – от сферы духа в социальную материю. У Маркса же, наоборот – от способа производства по линии базис – надстройка. Уточнения Энгельса в так называемых письмах по поводу исторического материализма, где признается известное воздействие надстройки на базис, картины не меняют, поскольку он всякий раз подчеркивает вторичный, производный характер подобной детерминации.

При этом в письме к Й. Блоху Энгельс указывает, что общая детерминанта получается как результат столкновения множества отдельных волей, который можно рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое бессознательно и безвольно [47, с. 395-396]. Почему же в итоге подобного скрещения волей и стремлений людей возникает некая общность, а не хаос и беспорядок, задает вопрос С. Л. Франк [35, с. 41-42]. Ответ очевиден. Это возможно только благодаря тому, что через посредство индивидуальных элементов действуют некие общие силы, не объяснимые в парадигме социального атомизма (сингуляризма) [Там же, с. 42]. Видимо, из этого исходил и Ф. Энгельс, вольно или невольно задействовав векторную модель социальной детерминации, где целостность социального поля обеспечивает законы сложения и вычитания векторных сил. Детерминация, идущая от способа материального производства, понимается им как решающая сила, поглощающая все остальные. Впрочем, ряд соображений Ф. Энгельса смягчает однозначность подобной схемы. Мы здесь имеем в виду все то же письмо к К. Каутскому от 26.06.1884 г. [46, с. 146], могущее быть истолкованным и в духе вариационизма.

Нетрудно заметить, что все системы линейной детерминации построены по единой механической модели – выделяется некий ведущий блок («двигатель»), приводящий в движение все остальное. У Маркса – это развитие производительных сил (ПС), у Гегеля – саморазвитие духа. Наиболее емкую, на наш взгляд, критику подобной механической детерминации дал Г. С. Померанц, вполне убедительно показавший, что состояние отдельных сфер надо выводить не друг из друга, а из целостности социальной структуры. При этом развитие целого вовсе не должно предшествовать развитию частей; напротив, новое обычно возникает в какой-то частной сфере и из нее воздействует на всю систему. Существенно, что сама возможность появления нового зависит от «центральной переменной» (например, от степени дифференциации

общественной системы) [25, с. 294-296]. В этом же ключе работает и Ш. Эйзенштадт, когда выделяет два общественных макротипа: плюралистический и монистический, показывая, что внутреннее развитие в монистических типах менее вероятно, чем в плюралистических [45, с. 114-116, 157-160, 217-221, 269-270]. Развитие политических и социокультурных процессов, согласно его воззрениям, прямо пропорционально от степени дифференциации данных сфер общества. Весьма показательны в этом плане судьбы развития капиталистических отношений в Италии и Испании, с одной стороны, а с другой – в Голландии, Англии и Франции в XV- XVIII вв.

Элементы вариационизма обнаруживаются в воззрениях советских авторов, занимающихся проблемой соотношения природно-географических и социальных факторов исторического процесса. Здесь общим местом стал тезис об ослаблении роли первых по мере развития общества. Воздействие географических факторов рассматривалось как результат воздействия внешней среды, которая может либо усилить, либо затормозить социальную детерминацию, но кардинальным образом изменить ее не в состоянии. Максимум, что могла позволить себе марксистская историография, не рискуя подвергнуться обвинениям в географическом детерминизме, – это тезис о включенности природно-географических факторов в общую систему ПС [1, с. 26; 32, с. 80; 42, с. 95]. Е. М. Жуков и его соавторы осторожно подходят к идее социального гомеостаза, не применяя, правда, подобное определение. Данное состояние восточных обществ они характеризуют таким уровнем соотношения между обществом и природой, когда социально-экономические структуры поддерживают свои основные пропорции в естественно-географической среде так, что они становятся «адекватными этой популяции, природной среде обитания и региону» [9, с. 186-188]. Это состояние, по мнению авторов, и является неотъемлемым условием застойности так называемого «восточного феодализма». Определенное смещение акцентов в рамках формационной теории демонстрирует концепция В.В.Макаренко, где уже формационная общность трактуется как географическая среда, организованная особым образом, а сама формация – историческая форма организации среды [19, с. 136-137]. Дальнейшее развитие подобных представлений дает уже плавный переход к теории коэволюции и социоестественной истории, в частности, в духе Э. С. Кульпина.

Из числа работ советского периода по проблеме исторического детерминизма только А. Я. Гуревич достаточно определенно высказался в пользу того обстоятельства, что следует говорить не о детерминизме вообще, а о конкретных закономерностях данной социальной системы или структуры. Смена системы предполагает и смену

типов детерминизма [5, с. 63-64, 66-68]. То есть тип детерминации, сложившийся в индустриальную эпоху, не может быть автоматически перенесен на прочие исторические типы социетальности. Здесь же появляются и наброски векторной модели социальной детерминации. Так, говорится о взаимодействии различных детерминант, «равнодействии» социальных сил [Там же, с. 63-64, 71].

Применение векторной модели при описании процессов общественной детерминации ведет к тому, что детерминация, идущая от способа производства, видится одним из векторов в общей системе детерминант. В качестве прочих векторов обычно называются культурно-цивилизационные, экологические, социо-ментальные, этнические и прочие факторы. Все они располагаются в различных плоскостях по отношению друг к другу, а «сплетение взаимодействий» этих векторов и определяет «стратегическую переменную» в терминологии П. Вейна [8, с. 33, прим.2].

Подобные схемы, в конечном счете, восходят к системе перекрестной детерминации в системе AGIL Т. Парсонса, где векторы, исходящие от каждой подсистемы, в принципе равнозначны, а иерархия возникает в результате социетального контроля по линии  $A - G - I - L$ , а также информационного в обратном направлении ( $L - I - G - A$ ). Важнейший вид информационного контроля осуществляет «фидуциарная система», однако ее элементы не обуславливают основные структурные преобразования в социальной системе. Контрольно-иерархические отношения в подсистемах и между ними можно представить как отношения между «санкциями» со своими особыми сферами контроля. В итоге прослеживаются два типа детерминаций: линейный («спенсеровский») и нелинейный (перекрестный). Ведущую роль играет «спенсеровский» тип, развертывающийся по линии дифференциация – интеграция – адаптация [24, с. 98-100, 109, 111, 114-117], в рамках которого и осуществляется перекрестная детерминация между подсистемами.

В рамках системы AGIL построена и модель Л. А. Седова [30]. Он выделяет ряд исторических типов социетальности по принципу преобладания той или иной подсистемы. Так, западное общество, по его мнению, отмечено гипертрофированным развитием экономической подсистемы; ближневосточные общества (турецко-иранские, ранние исламские государства) – гипертрофия целедостиженческой функции, то есть политической системы; общества с преимущественным развитием функции интеграции (подсистемы культурно-религиозная и интегративная) – Индия и Китай. Тем самым данная схема воспроизводит ряд существенных недостатков парсоновской, которая, в свою очередь, подвергалась вполне обоснованной критике за абсолютизацию

социальной структуры западного индустриального общества и его перенос на прочие типы общественного устройства. Далее, с одной стороны, постулируется наличие вполне обособившихся подсистем с автономной логикой развития, с другой – указывается на их нерасчлененность. Так, говоря о приоритете в китайском обществе культурно-религиозных факторов [Там же, с. 60-61], он далее заявляет о слиянии цивилизационно-культурного и политико-управленческого слоев [Там же, с. 61]. Налицо проявление нерасчлененности подобных сфер.

Итак, можно заключить, что целое всегда сложнее и организационно выше своих составляющих. Именно вся полнота социальности (антропосоциетальность) и определяет тенденции развития своих составных частей и характер взаимосвязей между ними. Становится очевидным, что базисно-надстроечный детерминизм противоречит этому принципу. Социальному униформизму противостоят также концепты плюрализма и индетерминизма. Не вдаваясь в детальное рассмотрение по этому поводу, отметим, что подобные подходы представляют еще глухой методологический тупик, а теории равнозначных факторов, в конечном счете, ведут к досужим рассуждениям о роли носа Людовика XVI в истории (что вполне понятно) или Клеопатры (что вовсе непонятно). Выход из ситуации нам видится в системе гибкого детерминизма, основывающегося на парадигме вариформизма (эволюция эволюции).

Видимо система детерминаций в доиндустриальных обществах должна строиться на иных принципах, отличных от линейно-однозначных. Детерминация, идущая от какой-либо сферы общественной жизнедеятельности, не предопределяет весь комплекс общественных отношений. Мнение о том, что социокультурные и социоэкологические факторы могут блокировать детерминацию, идущую от способа производства, высказывались еще в ходе дискуссии 1987-1991 гг. [34, с. 54-55, 56-57]. Впоследствии появился и ряд исследований в данном направлении. Культура рассматривалась как способ регуляции общества, особенно в условиях ограниченности ресурсов природного пространства. Модели общественного устройства в традиционных обществах ориентированы на включение социума в космическую иерархию как с помощью экофильных ритуалов [17; 22;], так и посредством совершенствования методов управления, что во многом достигалось путем обеспечения преемственности в накоплении знаний и их осмыслении в соответствии со взглядами на космическое мироустройство [16]. Преобразующая человеческая деятельность направлена здесь на поддержание стабильности, которая воспринимается как вселенская гармония между природой и социумом. В случае же угрозы среде обитания со стороны экотобных

производств, включается самозащита природы – своеобразный экологический тормоз, блокирующий их широкое распространение [7]. Таким образом, в традиционных обществах приоритет принадлежит экофильным культурно-цивилизационным факторам, с помощью которых и достигается социальная адаптация к среде обитания. Теория социоестественной истории, как исторический вариант экосферных эволюционных подходов вполне показала свою применимость. В качестве классической модели можно рассматривать историю Китая [15; 21].

В отечественной историографии еще в конце 80-х гг. прошлого века М. А. Чешков поставил вопрос о несистемном характере Общности развивающихся стран (ОРС), где решающая роль определяется не столько субстанциями, сколько связями между ними, в отличие от их миросистемных аналогов [36, с. 163-164; 37, с. 120]. Впоследствии к несистемным типам общественного устройства добавились и тоталитарные общества [38]. Говорилось и о возможности сконструировать разные «картины мира» исходя из двух идеальных моделей этого объекта: Мировой социальной системы (МСС) и Несистемной общности (НСО). Если МСС структурируется центро–периферийными отношениями (сравни с валлерстайновским конструктом), то НСО формируется диалогическими регионами (напр., Запад – Исламский мир и т.п.) [20, с. 53-53]. К концу 90-х гг. у него сформировалось представление об ОРС как аструктурном образовании массовидного типа, природа которой не системна, но конгломеративна, мозаична и отчасти представляет неопределенное множество. В итоге ее характеризуют три базовых признака: объектность, массовидность, периферийность [39, с. 196-198].

В сходном направлении движется и А. Я. Гуревич, когда говорит о том, что базисно-надстроечная модель не работает применительно к истории докапиталистических обществ, где эти явления не просто «переплетены», а находятся в «первозданной нерасчлененности», в частности, даже в феодальном обществе экономика не выделилась в особую сферу жизнедеятельности [33, с. 23]. Впрочем, неартикулированность различных видов жизнедеятельности в первичных культурах отмечает еще Н. Я. Данилевский [6, с. 472-473]. Тем самым надо различать общественные подсистемы, являющиеся продуктом индустриального, структурно-дифференцированного общества от институализированных сфер предшествующего периода. Формирование последних связано с фазовым переходом от первобытности к государственному способу социальной организации (в нашем понимании – это стратифицированные общества). Следующая социетальная трансформация дает уже

капиталистические/индустриальные общества с соответствующим детерминационным типом.

М. А. Чешков выделяет следующие этапы структурной дифференциации: постпервобытные доиндустриальные общества, где основные виды деятельности (материально-производственная, духовная и военно-организационная) хотя и расчленены, но лишены автономности; индустриальные, в которых автономность сфер закреплена в их взаимосвязях и поэтому – в интегрированности (моносистемный тип общества). Далее, в постиндустриальную эпоху автономные начала вписаны уже в полисистемность или в т.н. множественную системность, в отличие от системной множественности второго типа [41, с. 95].

Возникновение сфер общественной жизнедеятельности есть результат общественного разделения труда. Из первичной нерасчленности (неартикулированной социальной массы) выделяются различные виды деятельности, которые затем институализируются, что на разные лады описывается целым спектром стратификационных теорий (наиболее обстоятельно в теории «раннего государства»). Окончательную институализацию общественных сфер следует связать с переходом от первобытности к цивилизации. Тем самым социальный институт как целостность/тотальность выступает в том случае, когда его нормативно-регулятивное начало оформляется в единство с относительно самостоятельными организационными структурами.

Нам представляется возможным более широко трактовать понятие «стратифицированные общества» как докапиталистические постпервобытные государственные образования, специфической чертой которых является характер связи индивида с властными структурами, что представляется структурообразующим параметром социального деления [11, с. 75-80]. Данный феномен именуется Л. С. Васильевым «властью-собственностью», чьи воззрения стоят в одном ряду с редистрибутивными теориями и концепциями «раннего государства», прежде всего с идеями Э. Сервиса [2; 3, с. 66-82].

В итоге имеет смысл говорить о «матричном» детерминационном типе, соответствующий стратифицированным обществам с их специализацией общественных сфер без закрепления в структурной иерархии и системно-дифференцированном, действующим в условиях структурной и системной расчлененности (индустриальное общество). В первом случае, в отличие от второго, экономика не превратилась в общественную подсистему, определяющую весь комплекс социальных отношений. Что



же представляют собой эти исторические типы детерминаций? Четкого ответа здесь нет. В качестве «матрицы» (лат. *matrix* – матка, источник, начало) можно представить патриархальную общину, где структурообразующие принципы семейной организации переносятся на надобщинные структуры и само государство видится как большая семья, в идеале строится по конфуцианскому принципу: «император – отец, подданные – его дети». Данному типу детерминаций и сопутствует, вышеназванная «первозданная нерасчлененность», когда ни один вектор детерминаций не выделился в господствующую самостоятельную сферу из общей массы социетальности. Главное базисное отношение здесь – воспроизводство общества как нерасчлененного комплекса. Тем самым воспроизводится вся целостность (тотальность) социума. Векторы, исходящие из какой-либо сферы, по отношению друг к другу имеют характер не обособленной «внешней» силы, изнутри воздействующей на прочие, а «свою иную» природу, перетекая от одного источника к другому, не разрывая в то же время связи и с предыдущим. Они как бы растворены друг в друге. Для этого может быть скорее затребована не векторно-структурированная модель детерминации, а принцип силового поля, единого «клубка» детерминаций. В качестве идеального типа здесь могут быть рассмотрены царско-храмовые комплексы III династии Ура, которые невозможно однозначно соотнести ни с политической, ни с экономической, ни с социокультурной/духовной сферой. Для отражения подобного феномена, всплывает ипостасная модель (о ней см. [28, с. 72-78, 270-278]).

В формирующихся структурно-дифференцированных / системных обществах векторы детерминаций развертываются по мере структурного вычленения общественных сфер / subsystem. Именно данный тип отражен в общеизвестной макромоделе Парсонса. Социально-экономическая детерминация становится господствующей в процессе становления индустриальных обществ. Она в известной мере приобретает характер внешней силы, подчиняющей все прочие (социоэкологические, социокультурные, социополитические и т.д.).

Если социетальная структуризация по линии досистемные, системные и постсистемные (постиндустриальные) общества развертываются в линейной логике, то феномен тоталитарных, социалистических и тьермодиалистских обществ явно из нее выпадает. Это образования нелинейной, астадиальной природы.

Для социалистического варианта характерны обратные процессы деструктуризации. Наметившиеся было процессы системной дифференциации, обнаружили свою обратимость. Они вновь сливаются в нерасчлененное единство,

которое М. А. Чешков именуется советской тотальной общностью [39, с. 163-167]. Подсистемы вновь становятся институализированными сферами [11, с. 712-714]. Термин «моносоциетальная общность» (МСО) видится здесь весьма уместным. Слог «моно» указывает как раз на вторичную структурную нерасчлененность. Здесь можно говорить и о новом издании матричной детерминации, но теперь это матрично-индустриальный, «искусственный» тип, отличный от первичного «естественного». Именно подобный феномен Ю. И. Семенов определяет как индустро-политарное общество – неополитаризм [31, с. 501-505]. В качестве матрицы выступает уже не община, а завод, тотально сросшийся с социетальной партийно-политическо-хозяйственной общностью.

При этом аналогии с древневосточными деспотиями или с фашистским тоталитарным режимом являются весьма надуманными. Прежде всего, советские структуры, обнаруживающие некоторые параллели с «азиатскими» (вышеназванные царско-храмовые комплексы III династии Ура – советские колхозы и т.п.), возникают на иной, индустриальной основе, в качестве астадиальных и в известной мере превращенных форм [28, с. 347-370]. Что же касается фашистско-тоталитарного типа, то здесь отметим только то обстоятельство, что система ГУЛАГа в СССР не была закреплена на концептуальном уровне и может быть отнесена скорее к «практике» социалистического строительства, нежели к его «теории», чего никак нельзя сказать о нацистской концепции уничтожения «неполноценных» наций. Тоталитарный тип общественного устройства сложился в результате гипертрофированного разрастания общественной сферы, где слились воедино милитаристский сектор экономики и его политический сегмент, который возглавила партия тотального господства (НСДАП). Далее часть возомнила себя целым и поглотила его, из чего органично вытекала идея мирового господства. В советском же типе социетальности произошло слияние еще не вполне обособившихся общественных субсистем в единую социототальность (моносоциетальность).

Для стран бывшего «Третьего» мира структурная дифференциация носит конгломеративный характер, что и определяет характер социальной детерминации, также приобретающий соответствующие параметры [11, с. 956-962]. Если крах «Второго» мира поставил под вопрос и существование «Третьего», то теперь, скорее всего, можно говорить о трансформации тьермондиализма, в связи с чем, предлагается такой концепт как «возрождение Востока» [40]

На наших глазах, видимо, складывается очередной постиндустриальный тип детерминации, связанный с формированием сетевых технологий. Сеть обычно определяется как совокупность объектов, объединенных друг с другом нелинейными взаимодействиями [23, с. 17]. Характер постиндустриальных нелинейных взаимосвязей отчасти иллюстрируется уже устоявшимся понятием «ризома». Ее сущностная особенность – децентрализация и антииерархичность, что противопоставляется как механическим системам, так и органическим целостностям. В результате координация операций и синхронизация общего результата достигаются без центрального органа. Впрочем, М. Кастельс выделяет и промежуточную форму между вертикальной интеграцией и децентрализованной сетью. Это сетевая организация, развертывающаяся в горизонтальном измерении по принципу «центр – периферия» [12, с. 96].

Сетевое пространство («пространство потоков» – М. Кастельс) обладает нелинейной, постоянно меняющейся геометрией. Одни сети и связи распадаются, постоянно возникают новые конфигурации связей. М. Кастельс говорит о переходе к более слабым, но многообразным и комплексным социальным связям [13, с. 155]. Детерминации в данных образованиях носят прерывистый, пульсирующий характер. Б. Гейтс в этой связи применяет термин «прерывистый хаос» [4, с. 417]. Смысл сетевых отношений заключается в степени их приближения к социальному агенту. Сеть предполагает примат детерминации дальнего действия над потенциалом ближнего действия. Ее действие базируется на символическом посредничестве и есть замена обмена ресурсами обменом символами. Сетевое господство предполагает символическое подчинение реальных носителей ресурсов. Суть сетевых коммуникаций представляется нам в редистрибуции ресурсов посредством символических актов. Роль центрально-периферийных отношений здесь существенно элиминируется. Данные процессы не получили окончательного и повсеместного распространения, однако налицо ситуация, когда размываются четкость и структурность социальных образований, которые, тем самым, постепенно приобретают изменчивую, «текучую» природу. Можно говорить о пульсирующе-сетевой социетальной детерминации как качественно новом типе отношений.

Таким образом, если принять во внимание типологическое разнообразие несистемных социальных образований, то можно говорить о досистемном, системном, несистемном (тоталитаризм, моносоциетальная общность/реалсоциализм, тьермондиализм) и постсистемном (постиндустриальном) типе структуризации. В

рамках социального вариационизма, соответственно, следует выделить следующие виды общественной детерминации: матричный (стратифицированные общества), векторный, структурно–дифференцированный (капиталистические / индустриальные), гипертрофированный моноцентризм (фашистско-тоталитарные), матрично-индустриальный (моносоциетальная общность/реалсоциализм), конгломеративный (тьермондиалистские) и пульсирующе–сетевой (постиндустриальные / информационные).

### Библиография

1. Анучин В. А. Географический фактор в развитии общества. – М.: Мысль, 1982. – 334 с.
2. Васильев Л. С. Феномен власти–собственности. К проблеме типологии докапиталистических структур / Л. С. Васильев // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. – М.: Наука, 1982. – С. 60-99.
3. Васильев Л. С. История Востока / Л. С. Васильев. – М.: Высш.шк., 1998. Т.1. – 495 с.
4. Гейтс Б. Бизнес со скоростью мысли / Бил Гейтс. – М.: Эксмо, 2007. – 484 с.
5. Гуревич А. Я. Об исторической закономерности / А. Я. Гуревич // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. С.51–79.
6. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / А. Я. Данилевский. – М.: Книта, 1991. – 574 с.
7. Деопик Д. В. Традиционные формы экологически безопасных технологий в рисоводческих обществах Юго–Восточной Азии / Д. В. Деопик // Вест. Моск. ун-та. Сер. 13. 1991. № 3. С. 32–35.
8. Дилигенский Г. Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? / Г. Г. Дилигенский // Вопросы философии. 1991. № 3. С.29–42.
9. Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И. Теоретические проблемы всемирно–исторического процесса / Е. М. Жуков, М. А. Барг, Е. Б. Черняк, В. И. Павлов. – М.: Наука, 1979. – 330 с.
10. Завадский К. М., Колчинский Э. И. Эволюция эволюции (историко–критические очерки проблемы) / К. М. Завадский, Э. И. Колчинский. – Л.: Наука, 1977. – 236 с.
11. История и теория мировых цивилизаций / Под общей ред. И. В. Довжука. – Луганск: Изд-во ВНУ им. В. Даля, 2010. – 1116 с.

12. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс. – М.: GEU, 2000. – 394 с.
13. Кастельс М. Галактика Интернет. Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – М.: У-фактория, 2004. – 328 с.
14. Колганов М. В. Собственность. Докапиталистические формации / М. В. Колганов. – М.: Соцэкгиз, 1962. – 496 с.
15. Кульпин Э. С. Концепция социоестественной истории Китая / Э. С. Кульпин // Народы Африки и Азии. 1988. № 6. С.25-38.
16. Майоров В. М. Экология и информация в традиционном Китае / В. М. Майоров // Вестник Моск. ун-та. Сер. 13. 1991. № 3. С. 41–46.
17. Лапина З. Г. Ритуал как способ организации жизни в традиционной китайской культуре / З. Г. Лапина // Вест. Моск. ун-та. Сер. 13. 1991. № 3. С. 4-16.
18. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены / Д. Лукач. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
19. Макаренко В. В. Географическая среда в формационном развитии Запада и Востока / В. В. Макаренко // Ориентация–поиск: Восток в теориях и гипотезах. – М.: Наука, 1992. С. 131-153.
20. Миросистемный подход сегодня // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 11. С. 51-68.
21. Мугрузин А. С. Роль природного и демографического факторов в динамике аграрного сектора средневекового Китая / А. С. Мугрузин // Исторические факторы общественного воспроизводства в странах Востока. – М.: Наука, 1986. С. 11-44.
22. Навлицкая Г. В. Об экологичности культуры древней Японии / Г. В. Навлицкая // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 13. 1991. № 3. С. 16-26.
23. Назарчук А. В. Теория коммуникации в современной философии / А. В. Назарчук. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.
24. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Т. Парсонс // Thesis. 1993. Т. 1. Вып. 2. С. 94-122.
25. Померанц Г.С. Выход из транса / Григорий Померанц. – М.: Юрист, 1995. – 575 с.
26. Попов В. Б. Становление эволюционной теории: дискретность и классика концептуального сопряжения / В. Б. Попов // Вестник Луганского национального университета им. Владимира Даля. 2017. № 4. Ч.1. С. 102-109.

27. Попов В. Б. Эволюция эволюционизма: классика и постклассическая трансформация / В. Б. Попов // Культура и цивилизация. 2018. Вып. 2 (8). С. 28-31.
28. Попов В. Б. Антропосоциетальный Универсум: многомерная эволюция / В. Б. Попов. – Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2019. – 426 с.
29. Северцов А. С. Направленность эволюции / А. С. Северцов. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 272 с.
30. Седов Л. А. К типологии средневековых общественных систем Востока / Л. А. Седов // Народы Африки и Азии. 1987. № 5. С.51-62.
31. Семенов Ю. И. Философия истории / Ю. И. Семенов. – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
32. Троицкая Т. К. Природа и развитие общества докапиталистических формаций. – Новосибирск: Изд-во Новосибир. Госпединститута, 1989. – 80 с.
33. Философия и исторические науки. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1988. № 10. С. 18–64.
34. Формации или цивилизации (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 34–59.
35. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 528 с.
36. Чешков М. А. Рост капитализма и общая теория развивающегося мира / М. А. Чешков // Народы Африки и Азии. 1988. № 4. С. 150-167.
37. Чешков М. А. Восток – «третий мир»: идея преемственности и ее критика / М. А. Чешков // Ориентация – поиск: Восток в теориях и гипотезах. – М.: Наука, 1992. С. 114-130.
38. Чешков М. Тоталитаризм в зеркале ортодоксального марксизма / М. Чешков // Мировая экономика и международные отношения. 1993. № 2. С. 151-154.
39. Чешков М. А. Глобальный контекст постсоветской России: Очерки теории и методологии мироцелостности / М. А. Чешков. – М.: ЦКО МОНФ, 1999. – 300 с
40. Чешков М. Возрождение Востока и развивающиеся страны в мировом контексте / М. Чешков // Мировая экономика и международные отношения. 2007. № 11. С. 69-80.
41. Чешков М. А. Двойная спираль глобализации / М. А. Чешков. – М.: Изд-во ИМЭМО РАН, 2007. – 178 с.
42. Шевеленко А. Я. Природный фактор и европейское общество V – X веков / А. Я. Шевеленко // Вопросы истории. 1969. № 6. С.87–105.

43. Шкредов В. П. Метод исследования собственности в «Капитале» К. М. Маркса / В. П. Шкредов. – М.: Изд-во МГУ, 1973. – 262 с.

44. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 417 с.

45. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ / Ш. Эйзенштадт. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 416 с.

46. Энгельс Ф. Письмо К. Каутскому в Цюрих от 26.06.1884 / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. С. 145-147.

47. Энгельс Ф. Письмо Йозефу Блоху 21-22. 09. 1890 г. / Ф. Энгельс // К. Маркс, Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 393-397.

УДК : 930.1; 930.2

**Категории «случайность» и «возможность»  
в поливариантных системах исторического развития:  
опыт методологического анализа**

Г. Э. Даниленко

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Исследование случайности и возможности в историческом процессе и в событийной истории имеет давнюю научную традицию, и в настоящее время не прекращаются дискуссии относительно их природы, сущности и онтологического статуса. Категории «случайность», «возможность» и «вероятность» являются ключевым так же и в современном понимании исторического процесса, как сложной открытой темпорально-динамической системы. Активное обсуждение этой проблемы в наше время проходит на методологическом уровне в широком научном пространстве: как в собственно философском, так и в социо-гуманитарном и естественнонаучном дискурсе. В современной философской литературе методологические проблемы изучения этих категорий, и их исторические и социокультурные аспекты отражены в исследованиях Э. Агацци, В. В. Алексеева, В. П. Бранского, Л. И. Бородкина, П. С. Гуревича, А. Данто, Э. В. Ильенкова, М. С. Кагана, Р. Козеллека, Н. Н. Моисеева, К. Х. Момджяна, Л. И. Новиковой, Б. Г. Могильницкого, Ю. В. Павленко, Н. В. Пилипенко, И. Пригожина, В. С. Степина, Г. Хакена, М. А. Хевеши и др.

Постнеклассический дискурс представляет несколько основных подходов, которые дают возможность показать роль случайности, возможности и вероятности в исследовании проблем исторического процесса, касающихся тех альтернатив, которые представлены в каждом конкретном историческом контексте. Становление постнеклассической картины мира и развитие постнеклассической науки также определили развитие нелинейных, самоорганизующихся, саморазвивающихся систем, причем самого различного вида, в том числе и динамических систем исторической действительности.

Сравнительный анализ различных подходов к определению этих понятий показывает, что при всём их разнообразии в них имеется нечто общее. Историко-философский анализ трансформации в понимании этих категорий также позволяет установить, что на парадигмальном уровне изменения происходили при переходе от классической к неклассической и далее к постнеклассической науке. С изменением



общенаучной парадигмы, всегда происходят кардинальные изменения и в категориальном аппарате науки, что происходило с исследуемым нами понятиями. Так, например, картина мира, основанная на нелинейном его представлении, показала, что в рамках описания реальной действительности нелинейность предполагает введение в научный оборот специальной терминологии, которая отражает реальные процессы, характерные для нелинейного видения мира, а именно самоорганизующиеся и саморазвивающиеся системы.

В современной науке принципиально изменилось понимание категорий «случайность», «возможность» и «вероятность». Как показывает современная постнеклассическая наука, категории «случайность» и «возможность», рассматриваемые в концепте многомерного понимания реальности, относятся к системе таких динамических категорий, которыми объясняются не только связи и отношения между людьми, но и весь комплекс социальных проблем, и многомерность и неопределённость исторического процесса. Эти категории рассматриваются в постнеклассической науке с позиции их приоритетной роли в динамических системах, к которым относятся социальные и исторические процессы. Наиболее полное и адекватное определение их может возникнуть в результате анализа в различных контекстах: естественнонаучных, философских, политических, экономических, возможно биологических и т.д., то есть необходимо вскрыть сущность и содержание, которые данные категории несут в конкретных научных дисциплинах.

В различных версиях постмодернистской методики исследования истории (а именно, в «альтернативной истории», «виртуальной истории», «экспериментальной истории», «ретроальтернативистика», «контрфактической истории», «гипотетической истории») понятия «случайность», «возможность», «потенциальность» и «вероятность» также рассматриваются в контексте нелинейного мира. Представления о «ветвлении» исторического процесса экстраполируются как в прошлое, так и в будущее. При этом, исследователи, представляющие перечисленные выше направления, при рассмотрении альтернативности исторического процесса классические категории «возможность» и «случайность» дополняют, а иногда и подменяют их, такими понятиями, как: «вероятность», «тенденция», «сценарий» и др.

Если в классической науке случайность трактовалась всегда как повод исторических событий, и никогда – как их причина, то синергетический подход наделяет случайность причиняющим свойством, делая её тем фактором, который способен определить, какая из объективных возможностей будет реализована в

действительность. Условием же, необходимо определяющим причиняющее действие случайности в историческом процессе, признаётся неустойчивое состояние самой истории как нелинейной среды, чувствительной даже к слабым внешним воздействиям случайностного характера. Сложные системы нелинейны. В синергетике нелинейность интерпретируется как возможность многовариантной эволюции систем. Нелинейность применительно к истории может быть развернута посредством идеи необратимости и альтернативности исторического процесса и возможности общественного выбора в ситуации исторической неопределенности [3, с. 303].

Из этого же следует важное концептуальное заключение: исторический процесс как сложная динамическая и открытая система, носит вероятностный характер. Сама же вероятность является атрибутом развития открытой системы, играющий важную роль в эволюционных механизмах [3, с. 308]. «Мир творим случайностью – таков один из важнейших постулатов синергетического стиля мышления, и благодаря случайности и в своих случайных чертах исторический мир становится прекрасным» [3, с. 311]. Само допущение альтернативных ситуаций в истории и «исследование» (по сути, когнитивное моделирование на уровне мыслительного эксперимента) альтернативных сценариев придает историческому процессу концептуально вероятностный характер. Можно утверждать, что синергетика, акцентировав внимание на проблемах вероятности исторического развития и роли случайности в истории, актуализировала проблему взаимосвязи возможного и действительного в историческом процессе.

Важнейшая проблема теорий поливариантного развития истории – это возможные варианты развития в историческом процессе, и их соотношение с исторической действительностью. Поливариантность в истории рассматривается как совокупность возможностей (возможных существований), образующих внутренне непротиворечивое целое, то есть не исключают возможности друг друга в единой исторической действительности. Таковую поливариантную историю возможного можно критически рассмотреть с двух противоположных позиций: номиналистической и реалистической.

С точки зрения современного номинализма существование исторических возможностей является необоснованным метафизическим допущением. Возможность поливариантности в едином историческом процессе, с этой точки зрения, не есть какое-то особое историческое бытие, а есть только условная модель, полезная для анализа действительного исторического процесса. Такая условная модель, какой, например, является идеальный цикл Карно; модель силового поля Исаака Ньютона; механические модели эфира Майкла Фарадея, силовые линии пространства Джеймса Максвелла;

пространственные модели молекул Эрнеста Резерфорда; квантовая модель атома Нильса Бора, модель движущейся среды Альберта Эйнштейна, квантово-волновая модель света. Такой же условный характер характеризует методы математического моделирования, представляющие собой количественное описание изучаемых явлений на языке математики, широко применяется для исследования всевозможных явлений природы и общественной жизни.

Под моделью мы понимаем такой материальный или мысленно представляемый объект, который в процессе познания (изучения) замещает объект-оригинал, сохраняя некоторые важные для данного исследования типичные его черты – своеобразный идеальный аналог реального объекта. Но в процессе такого подменяющего моделирования существенной опасностью является появление симулякров реальности. Иными словами, модель может выступать как объект-заменитель объекта-оригинала. Кроме того, любая модель нетождественна оригиналу, поскольку при ее построении учитываются лишь немногие (существенные, с точки зрения исследователя) факторы. И в этом отношении любая модель является неполной, закрытой и – что особенно важно применительно к исторической реальности – атемпоральной.

Современные реалисты, напротив, утверждают, что все модели исторических событий, описывающие процессы возможного развития, действительны, поскольку действительная реальность и возможная реальность – это два взаимодополнительных свойства одной и той же исторической реальности. Каждая такая возможная реальность представляется идеально действительной, а к другим мирам относится как к идеально возможным. Действительность рассматривается ими как свойство той исторической реальности, внутри которой находится наблюдатель, а возможность – как свойство иных, поливариантных когнитивных реальностей. «Действительное» и «возможное» здесь – это коррелятивные понятия, а действительный исторический процесс и возможная история – необходимо коррелируемые реальности, как бытие и инобытие.

Таким образом, мы видим, что категория «случайность» выступает существенной составляющей различных объяснительных моделей сложных систем, к которым относится и процесс исторического развития, в концептуальной парадигме нелинейного мира. Синергетика «раскрыла» креативную роль случайности в процессах самоорганизации сложных систем, придав ей онтологический характер. Такой нетрадиционный взгляд на случайность, играющую в нелинейных системах роль причиняющего действия, способного вывести систему на аттрактор (относительно устойчивое состояние), на одну из собственных структур самоорганизации,

распространился на различные постмодернистский концепты, моделирующие исторический процесс, причём, как в прогностическом, так и в ретропрогностическом вариантах. Это в полной мере относится к упоминавшимся выше когнитивным, по сути, версиям истории, таким как «альтернативная история», «виртуальная история», «экспериментальная история», «ретроальтернативистика», «контрфактическая история», «гипотетическая истории» и пр.

В результате сравнительного анализа определений категории «случайность» в различных поливариантных системах исторического процесса представляется допустимым следующее обобщённое определение исторической случайности: случайным можно считать такое обуславливающее или причиняющее влияние одного события на другое, при котором, последнее, во-первых, становится результатом акта свободной воли какого-либо субъекта действия, не являясь при этом целью последнего, а во-вторых, не являясь устойчивой, повторяющейся связью. Обобщающим определением исторической возможности можно считать следующее: возможность – это такое состояние, когда имеется одна (достаточная) часть детерминирующих факторов, но отсутствует другая (необходимая) их часть. При этом, принято выделять несколько модальностей возможности: формальные, реальные, абстрактные, конкретные, обратимые и необратимые.

Если в классической науке случайность является только дополнением к форме проявления необходимости, отражением внешних, несущественных связей действительности, то синергетика допускает, что при определенных условиях необходимость становится дополнением к случайности. Классическая наука, рассматривая случайность только как дополнение к необходимости, игнорировала случайность как несущественный фактор в истории, отказывая ему, соответственно, в статусе самостоятельного измерения исторического бытия. Новое осмысление роли случайности в синергетике позволяет по-иному интерпретировать роль случайности в истории, рассматривая ее прежде всего как конструктивное начало исторического развития и причину появления нового. Конструктивная роль случайности в истории обусловлена тем, что она «запускает» механизм перехода от одной относительно устойчивой ситуации к другой, «выбирая» при этом один из путей этого перехода, возможный спектр которых определяется самой системой [3, с. 310].

Обращаясь к классическому пониманию истории, необходимо отметить, что диалектический подход к историческому процессу не только не исключает, но, напротив, предполагает случайность в историческом процессе. В свою очередь,

единство необходимого и случайного, predeterminedного и неопределенного находит свое проявление в вероятности. В исторической действительности латентно присутствует не одна, а несколько возможностей, из которых может реализоваться и реализуется, то есть становится исторической реальностью, лишь одна. Превращение одних возможностей в действительность более вероятно, других – менее вероятно, причем степень вероятности реализации той или иной возможности может со временем меняться.

Так, основоположник классической диалектики, Гегель, исходя из признания существования объективной необходимости, не только не исключал, а наоборот, предполагал бытие случайности, причем случайности объективной, где необходимость и случайность представляют неразрывное единство. Необходимость проявляется, а тем самым существует только в случайностях и через случайности. А случайности – проявления необходимости или дополнение к необходимости. Поэтому необходимость по своему проявлению всегда случайна, а случайности – необходимы. Иначе говоря, то, что может быть, а может и не быть, – лишь форма, в которой проявляется то, чего не может не быть. Если применить это к историческому процессу в целом, то можно утверждать, что ход его одновременно и predetermined (необходимо predetermined), и непредetermined (случаен и вероятностен). «... Случайное необходимо, – писал Гегель, – потому что действительное определено как возможное» [1, с. 195]. Причем, случайное необходимо только тогда, когда действительное определено как формально возможное, и эту формальную возможность надо отличать от реальной возможности. «... В снимающей себя реальной возможности снимается теперь нечто двойное; ибо она сама есть двойное: и действительность и возможность» [1, с. 195]. Различие между возможностью и действительностью само становится здесь чисто формальным. «Но когда начинают изучать определения, обстоятельства, условия той или иной сути дела, чтобы из этого познать ее возможность, то уже не довольствуются формальной возможностью, а рассматривают реальную возможность сути дела» [1, с. 193-194].

Ещё со времён Аристотеля принято проводить категориальное различие между действительным, возможным и необходимым. Аристотель различал понятия акта и потенции, соотносимые с понятиями формы и материи. При этом акт является первичным по отношению к потенции и по определению, и по субстанции, и по времени. Здесь можно, кстати, заметить, что и Аристотель, и Гегель отождествляли возможное со случайным. «Оцениваемая как одна лишь возможность,

действительность есть нечто случайное, и, наоборот, возможное само есть только случайное» [2, с. 317].

Существует ещё два понятия, близкие по значению к категории «возможность», это – «потенциальность» и «вероятность». «Потенциальность» можно рассматривать как внутреннее качество возможного, как свойства возможного события или внутреннюю способность его к осуществлению в действительную реальность. Напротив, «вероятность» – это как бы внешняя сторона возможного, включающая в себя совокупность условий и факторов, определяющих ту или иную количественно выражаемую степень осуществимости этой потенции. Потенциальность возможного, таким образом, внутренне характеризует субъекта действия, его атрибутивное качество, как субъекта возможного действия, а вероятность – совокупность объективных условий и количественно выраженная мера осуществимости потенциального события. Можно сказать, что одна модальность – «возможное» – выступает в двух модусах: «потенциальное» и «вероятное».

Как любая количественная величина, вероятность какого-либо события исчисляется степенями, измеряется мерой возможного, и вероятность одного события количественно (по численному значению) отличается от вероятности другого или других. Тогда как сама возможность события качественно отличается от невозможности, возможность отличается по модальному содержанию от действительного и необходимого. «Категория «возможное» в этом плане является комплексной, характеризующей как сам переход от одного к другому, от внутренней потенциальности к вероятности внешней реализации... Именно поэтому мы используем «возможное» как наиболее широкое понятие внутри данной модальной категории, покрывающее все оттенки перехода от потенциального к вероятному» [4, с. 103].

Если же дальше рассматривать бытийные (или как их ещё называют – «онтические») модальностями – возможное, необходимое и случайное модальность, – как некую совокупность действий и отношений, то предикат «мочь» становится общим элементом основополагающих модальных категорий, которые называются. «Случайное – то, что есть, но чего может и не быть, тогда как возможное – то, чего нет, но что может быть. Таким образом, «мочь» входит в определение как случайного, так и возможного в отличие от простого «быть» – «не быть»» [4, с. 290].

О субъектом качестве категории «возможность» говорит и то, что само субъектное действие имеет возможностный характер: нет «могущего» субъекта, нет и

действия, нет и самой возможности какого-либо события, не может быть и самого события. Сама возможность какого-либо события имплицитно вытекает из субъекта действия. А невозможность события, может означать, что, будучи объективно потенциальным или субъективно мыслимым, оно не имеет деятельностного субъектного основания для своей актуализации в действительность (что бы мы ни понимали под субъектом действия – Божественную волю, Абсолютный дух, историческую личность, групповой субъект, коллективного субъекта действия, наконец, всё человечество).

Таким образом, нет безусловной исторической необходимости, в качестве таковой она – только «момент» конкретной исторической необходимости, которая всегда тождественна самой действительной истории, а безусловная необходимость – только ее абстракция. Конкретная историческая необходимость – это каждый раз момент перехода условной необходимости в безусловную, возможности в действительность, это всего лишь мгновенный импульс исторического движения, случайное историческое событие, в котором снимается противоположность между возможностью и действительностью. Случайное и становится тем самым необходимым, оно необходимо в своей «положенности» определенной возможностью. Но необходимость означает здесь не господствующие условия наличного социального бытия, условия здесь только довольно растяжимые границы возможности, а действительный исторический акт, в котором эта возможность реализуется.

Вместе с тем, в силу того, что материалистическое понимание истории есть не только выражение абстрактной исторической необходимости, но и процесса ее становления в результате деятельности людей, превращения случайности в необходимость, которое происходит всякий раз в неповторимой исторической форме. Историческая необходимость фиксируется здесь как необходимый ход событий, связанных между собой таким образом, что предшествующее создает определенную возможность последующего. Только в реальной деятельности людей, преследующих свои собственные цели, снимается противоположность между формальной возможностью и конкретной действительностью. И это делает ее необходимой.

### Библиография

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. / Г. Ф. В. Гегель. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – 248 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. Ф. В. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1: Наука логики. – 452 с.

3. Лубский А. В. Альтернативные модели исторического исследования / А. В. Лубский. – М. : Изд-во «Социально-гуманитарные знания», 2004. – 352 с.
4. Эпштейн М. Н. Философия возможного / М. Н. Эпштейн. – СПб.: Алетейя, 2001. – 334 с.



УДК : 94(47+57)"1906/1911"

## **Идеологический вектор реформ П. А. Столыпина**

С. В. Дрожжина

Донецкий национальный университет экономики и торговли  
имени Михаила Туган-Барановского (ДНР, г. Донецк)

*Убежден, что жизненный и профессиональный путь Петра Аркадьевича Столыпина – настоящего патриота и гражданина – всегда будет примером бескорыстного служения делу, людям, России*

*В. В. Путин*

Столыпин П. А. определял современную ему эпоху России как «эпоху перемен», «великий перелом», «перестройку и брожение»... [5, с. 9]. Понимая насущную необходимость, сверхважность системных реформ во всех сферах жизни империи, Столыпин П.А. одновременно стремился к стабилизации политической обстановки. И, с другой стороны, как человек высокообразованный, глубоко изучивший опыт западноевропейских революций 17-19 вв., Столыпин П. А. осознавал, что борьба с революцией должна вестись не столько силовыми методами, сколько системой, комплексом реформ, направленных на сами причины революции, а не на ее последствия (проявления), что характерно для применения силы. Именно глубокое понимание политических, экономических процессов, творческое осмысление исторических событий периода революций 17-19 вв., сформировало у Петра Аркадьевича твердое убеждение в необходимости реформирования всех элементов системы – Российской империи. И возглавить реформы должно было правительство, не дожидаясь, пока реформирование будет проведено «снизу».

Характерно, что в первую очередь Председатель Совета Министров России предложил не экономические реформы, а пересмотр всего действующего отечественного законодательства в сфере веротерпимости. Справедливо считая Православную Церковь господствующей в России, П.А. Столыпин последовательно добивался от парламента принятия нормативно-правовых актов, определяющих возможность перехода из одного вероисповедания в другое, беспрепятственное отправление культа, права на сооружение молитвенных

зданий, на образование религиозных общин. Славу и могущество империи Петр Аркадьевич связывал, прежде всего, с православием.

В рассуждениях Столыпина о государстве прослеживается двойственность, характерная для понимания государства вообще: с одной стороны, это – территория в определенных границах с населением обладающая суверенитетом, общими правовыми установлениями; с другой стороны, – система политической власти и управления. Если говорить о территории Российского государства, то Столыпин понимал ее как единое пространство, населенное многочисленными народами с различными культурными традициями, религиозными устоями и языком. Все это многообразие в своем единстве и представлялось Столыпиным как Российская империя (но империя, не имеющая колоний). Многообразие народов, языков, религий удерживать в единстве может, по мнению Столыпина, только сильная государственная власть. Именно государство, был убежден Петр Аркадьевич, консолидирует нацию (в политическом смысле понимания нации).

Весь механизм государства, в том числе правовой инструмент, должны служить, во-первых, исторической миссии государства, во-вторых, пространственным параметрам державы, а в-третьих, обеспечивать единство страны. Понимание государства Столыпиным П. А. в концентрированном виде можно усмотреть в его высказывании: «Можно мыслить государство как силу, как союз, проводящий народные, исторические начала. Такое государство, осуществляет народные заветы, обладает волей, имеет силу и власть принуждения, такое государство преклоняет права отдельных лиц, отдельных групп к правам целого. Таким целым я почитаю Россию» [5, с. 139].

Целостность империи была выгодна не только с точки зрения экономической, военной, внешнеполитической, но и с точки зрения патриотизма, нравственности, идентичности, ответственности перед прошлым своей Родины.

Но единство империи, был уверен Столыпин П. А., зиждется на государственном порядке. Следовательно, важнейшей функцией государства он считал обеспечение управляемости всеми социальными и политическими процессами. При этом важно, чтобы государственный механизм соответствовал истории, и настоящему времени, и пространственным параметрам страны (т.е. пространство и время, а не только теоретические постулаты ученых, должны лежать в основе создания госаппарата современной державы). Чтобы сохранить государство и развивать его, по мнению Столыпина П. А., репрессивная политика является естественной реакцией на все

проявления анархии и беспорядка: «Государство может, государство обязано, когда оно находится в опасности, принимать самые строгие, самые исключительные законы, чтобы оградить себя от распада ... Этот принцип в природе человека, он в природе самого государства» [6, с. 74]. В связи с необходимостью самосохранения в экстренных ситуациях государство может приостанавливать действие тех норм права, которые расшатывают устои державы, даже если это касается ущемления прав и свобод граждан.

Исходя из этого, многие историки, правоведы, философы делают вывод о реакционной, антигуманной направленности политики Столыпина П.А., не упоминая о принципах, заложенных в Манифесте 17 октября 1905, освобождающих граждан от сословных, национальных, общинных ограничений. Указ 5 октября 1906 г. уравнил крестьян с другими категориями населения. Ряд Временных правил («Об обществах и союзах», «О публичных собраниях», «О периодической печати», «О неповременной печати»), проектов («О неприкосновенности личности и жилища и тайны корреспонденции») составили целый комплекс невиданных ранее в Российской империи гражданских прав и свобод. «Столыпину принадлежит важная роль в инициировании ряда проектов, снимавших вековые противоречия между православными, старообрядцами и сектантами» [5, с. 141]. Под руководством Столыпина был подготовлен проект «О пересмотре постановлений, ограничивающих права евреев», который государь отказался подписывать, несмотря на горячие убеждения, доводы, призывы Столыпина сделать это. Столыпин П. А. стремился к созданию единого правового, политического, социокультурного пространства на территории великой империи, упразднив мирным, неревolutionционным путем сословные, национальные, конфессиональные ограничения.

В советской историографии за Столыпиным П. А. закрепилось клеймо «националиста и шовиниста», благодаря обвинениям радикалов и либералов. Отвергая их нападки, Петр Аркадьевич доказывал и словом, и делом, что, ставя во главу угла всей политики русский народ и православную церковь, он ни в коей мере не стремился ущемить права многочисленных этносов, представителей множества конфессий, населяющих бескрайнюю империю.

Будучи сторонником монархии, Столыпин П. А. был против следования идеям западноевропейского парламентаризма. На этот счет известна его яркая метафора: «Нельзя к нашим русским корням, к нашему русскому стволу прикреплять какой-то чужой, чужестранный цветок. Пусть расцветет наш родной русский цвет, пусть

расцветет и развернется под влиянием взаимодействия верховной власти и дарованного ею нового представительного строя» [5, с. 10]. Столыпин П.А. надеялся, что дарованный монархом представительный орган государства, будет способствовать формированию правового государства. «П.А. Столыпин по своему мировоззрению являлся сторонником решительных, но постепенных экономических преобразований ...» [2, с. 207].

Самый молодой российский премьер-министр пережил не менее десяти покушений (в то время революционеры, прежде всего эсеры, вели террористическую войну против носителей власти). Правительство П.А. Столыпина противопоставило террору силу государства. «К горю и сраму нашему, лишь казнь немногих предотвратит моря крови», – пишет он Государю 3 декабря 1906 г. [2, с. 208]. Правительством Столыпина были учреждены военно-полевые, позже – военно-окружные суды, по приговорам которых было казнено свыше 2800 человек [2, с. 208]. Более 26 тыс. политических отправлено на каторгу. Такая политика помогла остановить волну террора и забастовок к 1910г., что повлекло за собой экономический подъем.

Однако русское общество традиционно в большинстве своем было на стороне преследуемых властями революционеров. Даже депутаты парламента отказались по просьбе правительства снять депутатскую неприкосновенность с депутатов-социалистов. «Всячески опорочивать и только критиковать представителей власти и в результате саму власть было модным, считалось чуть ли не подвигом ...» [2, с. 209].

П. А. Столыпин считал, что «реформы во время революции необходимы, так как революцию породили в большей мере недостатки внутреннего уклада» [2, с. 209]. Реформы, предложенные П.А. Столыпиным, в случае их внедрения в жизнь, преобразовали бы Россию эволюционным путем в передовое общенациональное государство с мощной экономикой, с высоким уровнем науки и образования и с возможным для того исторического периода уровнем соблюдения прав всех слоев населения. Все это позволило бы снять социальную напряженность в обществе, и история России могла пойти другим путем (хоть история и не знает сослагательного наклонения). Цель всех предложенных П. А. Столыпиным реформ можно определить лозунгом, которым он закончил свою речь в Думе 10 мая 1907 г.: «Нам нужна великая Россия!».

«Столыпин жаждал иметь впереди двадцать мирных лет. За два десятилетия он надеялся превратить Россию дворянскую, «элитную», в Россию общенародную» [2, с. 211]. В своей первой речи в парламенте (в качестве премьер-министра) П. А.

Столыпин определяет направленность предлагаемых правительством реформ в качестве изменений, характерных для правовых государств. Например, был предложен комплекс мер по защите и неприкосновенности личности: задержание, обыск, вскрытие корреспонденции должны обеспечиваться постановлением соответствующий (отклонение от этих норм возможно только при введении исключительного положения, связанного с войной или народными волнениями). Реформированию подлежало и местное управление. Самой мелкой административной единицей становилась волость, с которой имели дело главным образом владельцы надельной земли. В свете современных общественно-политических событий обращает на себя внимание выделение в особую административную единицу местностей в Прибалтийском, Западном крае и Царстве Польском, где сосредоточено было русское население, имеющие «свои специальные интересы».

Было положено начало создания административного суда, преобразований в полиции (объединение общей и жандармской полиции). Производство политических дознаний передавалось от жандармерии в следственные органы. Новый полицейский устав четко устанавливал границы полномочий полиции. Обосновывалась необходимость создания местного суда – «доступного, дешевого, скорого и близкого к населению». Предложенные законопроекты в области уголовного права и процесса также демонстрируют желание правительства вести государство по пути демократизации законодательной базы: «Так, предполагается допущение защиты на предварительном следствии, введение состязательного начала в обряде предания суду, установление институтов условного осуждения и условного досрочного освобождения и т.п.».

Именно на этом заседании Государственной думы П. А. Столыпиным было провозглашено начало установления в России ипотечной системы, что непосредственно связано с земельными реформами правительства, призванными «содействовать экономическому возрождению крестьянства». Правительство П. А. Столыпина понимало, что российское крестьянство было экономически слабым, «неспособным путем занятия своим земледельческим промыслом обеспечить себе безбедное существование». Следовательно, первостепенными задачами правительства в это время становятся «увеличение площади землевладения крестьян и упорядочение этого землевладения, т.е. землеустройство». В связи с этим необходимо было наладить кредитование

крестьян. Нельзя не отметить такое направление реформирования землеустройства, как борьба с чересполосицей и выделение домохозяевам отрубных участков. П. А. Столыпин предложил реформирование рабочего законодательства в направлении предоставления рабочим права действовать через профессиональные организации и даже не наказывать за участие в экономических стачках.

Особое внимание было уделено реформе в сфере образования, поскольку все усилия «будут бесплодны, пока просвещение народных масс не будет поставлено на должную высоту». Премьер-министр был уверен, что «без коренной реформы наши учебные заведения могут дойти до состояния полного разложения. Школьная реформа на всех ступенях образования строится министерством народного просвещения на началах непрерывной связи низшей, средней и высшей школы, но с законченным кругом знаний на каждой из школьных ступеней» [4].

Особую заботу П. А. Столыпин проявил к преподавателям, к улучшению их материального положения. Непременным условием экономического развития страны он видел общедоступность, а позже – обязательность начального образования для всего населения Империи, а в области средней школы – разнообразие типов учебных заведений, с широким развитием профессиональных знаний.

Высокообразованный человек, сын генерал-лейтенанта А. Д. Столыпина, уделявшего огромное внимание просветительской деятельности, Петр Аркадьевич получил прекрасное образование. В «Списке лиц, желающих подвергнуться испытанию зрелости в Орловской гимназии в 1881 году записано, что Петр Столыпин имел поведение отличное, «приготовлял уроки прилежно и аккуратно», в классе всегда был самым внимательным», «к делу учения относился с искренней любознательностью и полным усердием» [3]. При относительно скромных успехах в гуманитарных дисциплинах Петр Столыпин проявил очевидную склонность к точным наукам. Он собирался поступать на естественный факультет Петербургского университета, но окончил с дипломом I степени юридический факультет. И вся его дальнейшая жизнь выявила «совершенно иные способности и даже таланты, прежде всего, в сфере гуманитарной: родной язык, словесность и логика Столыпина были выше всяческих похвал, что не раз признавали самые просвещенные люди России» [3].

Изучая политику П. А. Столыпина, нельзя не коснуться его националистических убеждений. «Слова о «великой России» являлись не просто красивой фразой, а программным лозунгом, которому он придавал такое же ключевое значение, как и своему аграрному курсу. Именно на этих двух «китах» он и намеревался построить «новую» Россию, «Россию для русских»» [1, с. 130]. В годы русской революции небывалого размаха достигло национальное движение (Финляндия, Польша, Украина, Прибалтика, Кавказ). В ответ на националистические выступления на окраинах Российской империи происходила консолидация националистических сил самой России, исповедовавших единство и целостность империи, выступавших против «освободительной вакханалии» окраин («Русское окраинное общество», Совет объединенного дворянства, черносотенные «Союзы русского народа» и др.).

Один из теоретиков русского национализма М. О. Меньшиков провозгласил лозунг: «Русое государство – это государство русских» и заложил основы создания единой партии националистов. С 1909 г. «главным создателем и хозяином партии националистов» [1, с. 132] стал П. А. Столыпин. Партия националистов и партия умеренно-правых создали единую думскую фракцию русских националистов, председателем которой стал помещик Подольской губернии П. Н. Балашов. Основными положениями программы партии националистов (13 тезисов) были: «Россия для русских», неделимость империи, недопустимость равноправия, неприкосновенность частной собственности. Были также пункты «в духе столыпинского реформизма: страхование трудящихся, упорядочение переселения, уничтожение чересполосицы, наделение крестьян свободными землями, обеспечение духовенства, упорядочение судопроизводства, всеобщее обучение и т.д. [1, с. 133]. Первый параграф Всероссийского национального союза определял цель Союза: «Союз имеет целью содействовать: а) господству русской народности; б) укреплению сознания русского народного единства; в) устройству бытовой самопомощи и развитию русской культуры; г) упрочению русской государственности на началах самодержавной власти царя в единении с законодательным народным представительством» [1, с. 133]. Боевой клич Союза: «Отпор инородческому засилью».

Столыпин П. А. был одним из творцов политики национализма. В Думе произошло перенесение центра тяжести октябристов на умеренно-правых и националистов. Столыпин А. П. выступил с заявлением, из которого явствовало, что центр тяжести премьер переносит «с Гучкова на Балашова, с «реформ» на

национализм» [1, с. 135], а также определяет совершенно четко главным оплотом самодержавия провинцию как хранительницу национального русского начала.

Как известно, понятие «нация» трактуется современными учеными и политиками или как этническая общность, или как политическое единство граждан одной страны. Столыпин П.А. объединил обе эти концепции в своей трактовке понимания нации: «нация – историческая общность, складывавшаяся в ходе становления российской империи. Она объединяла людей разных национальностей, религиозной принадлежности и даже культурной традиции. Вместе с тем в основе этого единства лежали политические и общественные устои великорусской народности, вокруг которой и сложилась российская государственность» [5, с. 374]. Именно исходя из такого понимания нации, Столыпин П. А. видел цель правительства в создании блага для всей нации как единого целого. При этом ратовал за упрочение собственно русской традиции, которую Столыпин П. А. не отделял от украинской и белорусской. И прежде всего, Столыпин П. А. выступал за сохранение целостности России, ее территорий. Прежние поколения ценой своих жизней расширяли границы государства, и утрата частей территории империи была для Петра Аркадьевича недопустима.

Скрепам национального единства, по мнению Столыпина, должно было быть равноправие граждан независимо от этнической или конфессиональной принадлежности. По свидетельству А. В. Оболенского, «Петр Аркадьевич резко восставал против всякой попытки натравливания на какую-либо национальность или воспитания молодого поколения в этом духе» [5, с. 374]. Государственная политика гарантирования равноправия, снятия законодательных ограничений, связанных с национальностью, религиозной и сословной принадлежностью, должна была способствовать развитию самосознания, которое является краеугольным камнем построения государства, способного выстоять в борьбе с другими державами. Как нельзя более актуальными являются и сегодня слова П. А. Столыпина: «... Народы забывают иногда о своих национальных задачах; но такие народы гибнут, они превращаются в наем, в удобрение, на котором вырастают и крепнут другие, более сильные народы» [5, с. 374].

Основной идеей всей политики Столыпина была идея «неуклонной приверженности русским историческим началам», «русскому национальному пути». В качестве «исторического ядра» государственности он рассматривал русский народ и православие. Итак, говоря о национализме Столыпина П.А., необходимо учитывать, что, ставя во главу угла в многонациональной, поликонфессиональной, многоязычной,



мультикультурной стране русский народ, русскую культуру, православие, Столыпин П. А. был «далек от ксенофобии шовинизма... По словам В. В. Шульгина, Столыпин П. А. был «по чувствам националист благородной, пушкинской складки» [5, с. 375].

### Библиография

1. Аверх, А.Я. Столыпин и судьбы реформ в России / А.Я. Аверх. – Москва : Политиздат, 1991. – 286 с.
2. История России. XX век: 1894–1939 / под ред. А.Б. Зубова. – Москва : Астрель : АСТ, 2009. – 1023, [1] с. – ISBN 978-5-17-059362-0 (АСТ).
3. Орловские страницы биографии П.А. Столыпина // LiveInternet : [сайт дневников]. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], 2014. – Режим доступа: <https://www.liveinternet.ru/users/4487146/post316403436>.
4. Первое выступление П.А.Столыпина во второй Государственной Думе в качестве Председателя Совета Министров, 6 марта 1907 г. // Электронная библиотека RoyalLib.com. – Электрон. текстовые дан. – [Б. м.], сор. 2010-2020. – Режим доступа: [https://royallib.com/read/stolipin\\_petr/polnoe\\_sobranie\\_rechey\\_v\\_gosudarstvennoy\\_dume\\_i\\_gosudarstvennom\\_sovete.html#181489](https://royallib.com/read/stolipin_petr/polnoe_sobranie_rechey_v_gosudarstvennoy_dume_i_gosudarstvennom_sovete.html#181489). – Источник публ. Нам нужна великая Россия ... : пол. собр. речей в Гос. думе и Гос. совете, 1906-1911 / Петр Аркадьевич Столыпин. Москва : Молодая гвардия, 1991. 410, [1] с.
5. Петр Аркадьевич Столыпин : энциклопедия / Фонд изучения наследия П.А. Столыпина, Ин-т обществ. мысли ; редкол.: П.А. Пожигайло (общ. ред.), Шелохаев В.В. (отв. ред.) [и др.]. – Москва : РОССПЭН, 2011. – 735 с. – ISBN 978-5-8243-1587-5.
6. Столыпин, П.А. Нам нужна великая Россия ... : пол. собр. речей в Гос. думе и Гос. совете, 1906-1911 / Петр Аркадьевич Столыпин ; [авт. предисл. К.Ф. Шацилло, А. Столыпин]. – Москва : Молодая гвардия, 1991. – 410, [1] с. – (Антология русской публицистики «Звонница»). – ISBN 5-235-01576-2.

УДК : 316.2

**Реинтерпретация толерантности:  
социально-философское осмысление границ**

Т. В. Лугуценко, Л. Л. Негода

Луганский национальный аграрный университет (ЛНР, г. Луганск)

Со второй половины XX столетия в научной литературе не заканчиваются дискуссии связанные с проблемой толерантности, причем она эксплицируется не просто как традиционная проблема, а как новая проблема глобального мира.

Нескончаемый и стремительный поток изменений в мире, который вызывает более высокие требования к человеку во всех сферах ее жизни (быстрые ритмы жизни, информационный взрыв, ценностный раскол, межкультурное напряжение и т.п.), делают абсолютно очевидным тот факт, что дальнейший прогресс человечества зависит от возможностей человека кардинально обновить свою ценностно-мировоззренческую систему координат и это не может не вызвать напряженности, разочарования и пр. Поэтому в обеспечении стратегии стойкого развития человечества одно из первых мест предоставляется организации толерантности во взаимодействии с представителями разных культур гетерогенного общества.

В разных направлениях, теоретических и практических поисков появлялось множество фундаментальных исследований по этой проблематики, но эти исследования преимущественно касаются толерантности как феномена. Действительно, во многих научных исследованиях основательно доказано необходимость и императивность мировоззренческих сдвигов, которые связаны с толерантностью, поскольку ее потенциал способен обеспечить конструктивное взаимодействие людей связанных с построением ненасильственного мира (В. Гараджа [1], Ю. Габермас [12], В. Лекторский [4], М. Мчедлов [5] и др.).

Проблема толерантности и содержание ее на бытовой агрессивности, примиримости, неприятия другого стиля поведения – это широкая социальная проблема. Она касается смены векторов в социализации личности, в формировании ее ценностных ориентиров, в реализации стратегий, особенно долгосрочных. Толерантность общества, как и другие конструкты гармоничного взаимодействия людей, непосредственно зависят от того, насколько эти стратегии найдут свою социальную ценность и будут осваиваться личностью как абсолютная ценность вместе с такими как жизнь, свобода, гуманизм и ответственность.

Понимание социального характера толерантности и того факта, что мир и социальная среда многомерные, утверждают мысль о том, что и взгляды на этот мир являются разными, их нельзя сводить к однообразию в чью-то пользу.

Своими корнями исследования данной категории уходят еще в античность, в труды Аристотеля, Гераклита и простираются до современных исследований, как в западноевропейских, в украинских, так и в российских социально-философских, антропологических мыслях. Попытка теоретического анализа самого понятия «толерантность» сделана В. А. Лекторским, Ю. О. Ищенко, др.

Так Ю.А. Ищенко определил толерантность как «внутренний регулятив моего отношения к другому» [2, с. 139]. Следовательно, толерантность предусматривает принятия другого таким, какой он есть, при этом совсем не отказываясь от собственной позиции, но и не навязывая ее партнеру.

Модель толерантности построена на взаимосвязи культур, этносов и религий. Объединение культурных традиций и ценностей общества создают условия для формирования социального согласия, которое в свою очередь выступает как основа для снижения уровня напряженности, конфликтности и способствует реализации принципа толерантности.

Такая интерпретация понятия «толерантность», по мнению А. Садохина, предусматривает признание прав другого человека, восприятие его как равного, как такого, что претендует на понимание и сочувствие, готовность принять представителей других народов и культур такими, которыми они являются, и взаимодействие с ними на основе согласия и уважения [8, с. 313].

Толерантность – понятие многоаспектное, которое может рассматриваться и как регулятор межличностных, международных и межконфессиональных отношений, и принцип гражданско-правового поведения, и социально-политический императив общества, и этико-философская категория, и культурная норма и моральная ценность. Поэтому исследователи проблемы толерантности отмечают в ней прямо противоположные качества: одни видят «идеал и жизненно важный принцип», считая, что «она одна даст шанс выжить цивилизации», другие доказывают, что она «служит только для того, чтобы символично скрадывать и лечить реальный раскол и безразличие, которые демонстрирует человечество» [11, с. 157].

Учитывая выше сказанное, следует отметить, что при переходе исследования в предметные отрасли, научная редукция в процессе осмысления толерантности постепенно смещается в плоскость формирования активной позиции и

психологической готовности личности к терпимости и уважению к репрезентантам других культур. Это возможно признать достаточным, если бы такой ракурс не приписывал толерантности преувеличение возможностей и если бы соответственно новых требований методологии не отделял бы ее от родового понятия «диалог», к тому же, в научно-предметной редукции преувеличивается ее роль, возможности и потенциал всех институций и субъектов образования.

Так как толерантность не является единственной ценностью и результатом диалогического взаимодействия людей, она должна опираться на полнофункциональные стратегии формирования жизненных смыслов с учетом многих показателей, факторов, амбивалентностей поведения людей.

Именно на личностном уровне следует исследовать способность человека интегрировать в сознании разные культурные смыслы, интересы и ценности, усвоение и рефлексию которые обеспечивают развитие личности как ячейки и центра пересечения культур, конфессий, цивилизаций в одном лице. Следовательно, рефлексивно-оценочная функция человека должна касаться ее возможности мыслить, жить соответственно принципам гармоничного существования с представителями разных культур, а также восприятия окружающих природных стремлений каждого человека к свободе, счастью, моральности и т.п.

Вполне логично, что без диалога оценить компетентно и рефлексивно духовно-практическую организацию многогранной деятельности приобретений мировой культурности (смыслов, принципов и знаний) даже на основе более высокого уровня толерантности является невозможным.

Учитывая то, что на разных этапах историко-философского процесса толерантность трактовалась по-разному, возникает потребность рассмотреть историю зарождения ее идей, что безусловно имеет важное значение для социально-философского понимания.

Поэтому учитывая все закономерности, следует начать с генезиса ее исторических форм, в частности периода Античности и Средневековья. Античное общество в таком виде предстает как то, в котором реально сосредотачивались элементы толерантности, поскольку в целостной жизни полиса она проявлялась в поисках единства в дискуссиях, диалогах, спорах. Античное общество демонстрировало так же «терпимость» (веротерпимость) в религиозной сфере, допуская существование богов «других народов» рядом с «национальными богами».

Однако толерантность Античности полностью усложнилась в господствующую мировоззренческую систему – космоцентризм.

В отличие от Античности толерантность Средневековья связана с анализом идей терпимости в христианстве, которая прошла в развитии этап оформления внутренней христианской терпимости и публичной декларации идей межконфессиональной веротерпимости. Толерантность этого периода выступала пониманием поливариативности служения Богу и мировоззренчески ее можно тематизировать как разновидность теоцентризма, который в отличие от античного мировосприятия, не направлял человека на поиски консенсуса.

Несмотря на определенное ограничение толерантность на протяжении первых этапов ее развития, отдельного проявления в стремлениях демократичного полиса для всех «терпимости» XV-XVI столетий, толерантность приобретает черты духовно-моральных поисков единства и согласия.

Некоторые ученые не согласны с выше изложенными взглядами, вопреки этому истоки теории толерантности и ее развитие они связывают с разработками исследователей в Новое время. Так ученный Ю. А. Ищенко утверждает по этому поводу, что в поисках аналогов толерантности в античной философии, можно натолкнуться на понятия, которые существенно отличаются от нее своим фундаментальным смыслом, поскольку она не репрезентовалась как проблема ни в одном типе дискурса. «Отсутствие тематизации толерантности можно интерпретировать как абсолютное ее присутствие, то есть такое выявление, которое не составило проблемы с ее воплощением» [2, с. 116].

На наш взгляд, в Античные времена проблема толерантности не была актуальной только потому, что главное предназначение человека виделось в общечеловеческом стремлении к гармонии с миром, то есть с природой и социумом, в первую очередь – с природой, поскольку она, считалась абсолютной, объективной, с которой следует соглашаться жить.

Поэтому для более глубокого понимания этого феномена следует разобраться в этимологии самого понятия. «Толерантность» (от лат. *Tolerantia*) происходит от латинского глагола «tolero» – «нести, держать», а также «переносить, хранить и т.п.». Начальное значение «tolero» – «нести, держать» в руках какую-то вещь. А это означает, все то, что мы держим в руках или несем по жизни, требует от нас усилий и умений выдерживать, страдать, терпеть. Все это – наша выносливость по отношению к неблагоприятному внешнему влиянию, терпению [3, с. 357].

В свою очередь, в «Советском энциклопедическом словаре» это понятие детерминируется, как «толерантность (от лат. *tolerantia* – терпение):

1) иммунологическое состояние организма, при котором он неспособен синтезировать антитела в ответ на введение определенного, антигена при сохранении иммунной реактивности к др. антигенам. Проблема толерантности имеет значение при пересадке органов и тканей;

2) способность организма переносить неблагоприятное влияние того или иного фактора среды;

3) терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению» [9, с. 1341].

С другой стороны, значение слова *tolero* – «кормить» и глагол *tollo* – «считать своим ребенком, воспитывать, ласкать» связывают его с идеей воспитания человека. Предположительно, расхождение между понятием «терпимость» и «толерантность» существенно из-за потери именно этого аспекта в структуре понятия толерантность. Так же следует обозначить, что рациональное значение толерантности постоянно дискредитировалось, оставаясь вне границ государственной жизни, более того, толерантность это прежде всего – воспитанность, которая требует самоограничения и дает возможность относиться к другому (не такого, как я) как к равному.

Весомым аргументом и подтверждением характеристики антипода толерантности – нетерпимости, дает российский исследователь Е. Б. Рашковский: «И в то самое время идеи терпимости и ненависти, принадлежат к глубокой древности, возможно даже к удаленному времени человеческого филогенеза, когда люди начинали осознавать свою солидарность в малых группах и свою симбиотическую связь с теми, кто их окружает, выдвигается чаще всего вопреки очевидного – на первый план социальности и истории. И любой осведомленный и здравомыслящий человек, всматриваясь в историю, не может не признать, что интуиция солидарности, терпимости и ненасилия... была определенно не дуростями, не «юродством», а – наоборот – глубочайшим проникновением в самую суть "феномена человека"» [7, с. 62].

На наш взгляд ядром морального механизма детерминации толерантности являются ценности. Ценность, ценностные ориентации – это основной феномен, который характеризует направленность и содержание активности личности и является составляющей системы отношений последней, определяя общий подход человека к миру, к себе и задавая направления собственным позициям, поведению, поступкам.

Детерминизм в морали тесно связан с понятиями свободы и необходимости в человеческом поведении. Обратной стороной свободы является ответственность, которую личность проявляет, совершая моральный выбор.

Поскольку, не имея возможности установить все взаимосвязи толерантности с комплексом разнообразных человеческих качеств: от интеллектуальных до иррациональных, амбивалентных, то толерантность следует понимать, как мировоззренческий феномен, как составляющую культуры, что означает способность человека постичь надбиологические программы жизни с помощью разных культур. При этом эти программы являются не только способом регулирования отношений с субъектами разных культур, а и становятся способами организации жизни человека на всех его уровнях.

Следующей проблемой определения понятия толерантности становится анализ ее границ, то есть определения его объемов и содержания, той части действительности, отображением, которого оно является. Так в вопросе границ толерантности К.Р. Поппер отмечает: «во имя терпимости следует провозгласить право не быть терпимыми к нетерпимым. Мы должны объявить вне закона все действия, которые исповедуют нетерпимость, и признать подстрекательство к нетерпимости и гонения таким же преступлениям, как и подстрекательство к убийству, похищение детей или возрождение работоторвли» [6, с. 146].

Границы толерантности связаны в первую очередь с тем, что на разных этапах исторического ее развития идея в науке приобретала разные формы и имела неодинаковые проявления: она служит основой для популярных и распространенных педагогических концепций функционировать в «скрытом» виде, в границах неофициальной и оппозиционной педагогике, в практической деятельности будущих учителей, не имея к тому времени отражения в педагогической науке. При этом сам термин, распространенный в настоящем, не использовался, но обозначаемый им педагогический феномен был явным и проявлялся в педагогической науке и практике.

Так исследователь Г. У. Солдатова проблему границ толерантности связывает с комфортизмом, равнодушием [10]. Терпимость и безразличие – это взаимно исключительные понятия, поскольку терпимость означает активное определение позиции другого, то есть другой точки зрения, которую имеет оппонент. При этом индивид не согласен с такой мыслью, но признает ее право на существование. Толерантность нельзя отождествлять с индифферентностью, сводить к необходимости преодоления чувства неприятия другого, поскольку тогда не учитываются такие

важные составляющие общения, как чуткость и внимание к партнеру, проявления эмпатии, доброжелательность к тем, кто тебя окружает. Толерантность не может быть пассивной, она активная.

Заметим, что толерантному человеку присущ определенный комплекс поведения, который характеризуется сниженной агрессивностью: он менее конфликтен, преобладает тенденция к продуктивному поведению и решению конфликтов, одновременно человек приобретает позитивное отношение к жизни, которое увеличивает его стрессоустойчивость и общий жизненный тонус.

Одним из признаков толерантности личности, также можно считать умение выходить из конфликтных ситуаций путем переговоров. Считается, что владение огромным количеством способов решения конфликтов способствует наиболее продуктивному толерантному взаимодействию.

Однако процесс приобретения современных подходов обозначенных форм был продолжительным. Различные интерпретации в разные времена дают основания утверждать, что толерантность, толерантное поведение в историческом измерении, постепенно начали рассматривать и использовать как один из важных факторов, который способствует конфликтной превенции и преодолению социального напряжения.

Следует отметить, что согласно, сделанных мировоззренческих контекстов, присущих той или иной исторической эпохе ретроспективного обзора становления и трансформации понятия «толерантность» необходимо выделить, что в огромном историческом пласте научных исследований, стратегиях направленных на формирование толерантности, является не полным. Важными и ценными разработками стратегий можно считать аналогичные работы тех стран, где толерантность стала социокультурной нормой и базисной характеристикой социокультурных систем.

### Библиография

1. Гараджа, В. И. Толерантность и религиозная терпимость / В. И. Гараджа // Философские науки. – 2004. – №3. – С. 18-31.
2. Іщенко, Ю. А. Умови можливості толерантності в античності / Ю. А. Іщенко // Філософська думка. – 2001. – №3. – С. 115-142.
3. Краткий психологический словарь / Под ред. А.В. Петровского, М. Г. Ярошевского. – М. : Политиздат, 1985. – 431с.



4. Лекторский, В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – № 11. – 1997. – С. 46-54.
5. Мчедлов, М. П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в междивизиональных контактах. / М. П. Мчедлов // Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 33-40.
6. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги / пер с англ. Под общ. ред. В. Н. Садовского / К. Р. Поппер : В 2 т. – Т. 1. – М. : Межд. Фонд «Культ. Инициатива», 1992. – 446 с.
7. Рашковский, Е. Б. Пласты нетерпимости: философские заметки / Е. Б. Рашковский // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 61-67.
8. Садохин, А. П. Культурология. Теория культуры: учеб. пособие для вузов / А. П. Садохин, Т. Г. Грушевицкая. - [2-е изд., перераб. и доп.]. – М. : ЮНИТИ – ДАНА, 2004. – 365 с.
9. Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А. М. Прохоров. –4-е изд. – М. : Сов. энциклопедия, 1988. – 1600 с.
10. Солдатова, Г. У. Тренинг «Учимся толерантности» / Г. У. Солдатова, Л. А. Шайгерова, О. Д. Шарова // На пути к толерантному сознанию / под ред. А. Г. Асмолова. – М. : Смысл, 2000. – С. 177-239.
11. Цветкова, И. В. Идея толерантности и русская культура // Философия культуры-97 // Тез. докл. на Российской научной конференции «Человек в культуре и культура в человеке» – Самара, –1997. – С. 92-94.
12. Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns / J. Habermas. – Bd.2. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. – 348 p.

УДК : 130.2

**Ритуал и канон: специфика осуществления  
культурно-исторической преемственности в рамках религии**

Д. Д. Овсяникова

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Человеческая культура, являясь процессом и результатом духовно-практической деятельности общества, на первых этапах своего возникновения и развития находит выражение и осознание в религии как в одной из первичных систем взглядов на мир. Будучи способом воплощения основных культурных потенций, религия нацелена на выполнение общекультурной задачи, состоящей в упорядочивании и воспроизводстве контуров социального взаимодействия с целью сохранения общества в его самоидентификации, что актуализирует проблему исследования места религии и конкретных форм, в которых она осуществляет себя (ритуал и канон), в развитии общественного целого.

Религия, являясь особой формой освоения действительности, прочно вплетена в ткань общественного бытия и существует как неотъемлемая составляющая жизнедеятельности социального организма: первые религиозные представления в своей зачаточной форме возникают вместе с начальными попытками человека осознать и отразить окружающий мир. Сопровождая человечество на всех этапах его культурного и исторического существования, религия играет значимую роль в процессах организации социальной жизни.

Обращаясь к проблеме влияния религии на общество, исследователи выделяют ряд социальных функций (коммуникативная, регулятивная, мировоззренческая и интегративная), которые реализуются религией как связующим элементом общественного взаимодействия. Выработывая систему координат и формул коллективной жизнедеятельности, религия создаёт единое *пространство коммуникации*, в рамках которого осуществляются процессы социализации, общения и передачи полезного опыта. Данная система включает в себя набор предписаний и санкций, *регламентирующих* деятельность индивидов и пресекающих отклонение от установленных декретов. Базисом для её формирования и осуществления предстаёт определённая *картина мира*, содержащая в себе совокупность идей о ценностных ориентирах, предельных критериях и наиболее общих закономерностях жизнедеятельности человека и общества. Отталкиваясь от смыслополагающих

представлений о мире, процессы коммуникации и регуляции реализовываются с тем, чтобы обеспечить необходимые условия коллективной жизни. Единение людей вокруг общих принципов и ценностей способствует стабильности социокультурной общности и выступает как основа социальной идентичности индивида и группы; однако в то же время сплочённость людей вокруг санкционированных религией представлений становится фактором разъединения с теми, кто не принимает установок, постулируемых данным вероучением – таким образом проявляет себя специфика *общественной интеграции и дезинтеграции*.

Рассмотренные процессы, фиксируемые в представлениях о социальных функциях религии, являются выражением сущностного содержания религии как *формы социальной связи*.

Проблема реализации субстанциональной сущности в конкретных формах бытия исследуется Т. Э. Рагозиной в статье «Форма превращённая как универсальная категория диалектики» [5]. Автор обращается к сформулированному К. Марксом понятию «*формы превращённой*», обозначив своей целью выявление его аутентичной трактовки: согласно исследованию Т. Э. Рагозиной, подлинную сущность данного понятия составляет «свойство, фиксирующее генетическую связь различных ступеней зрелости и форм бытия предмета, позволяющее понимать их как порождения единой субстанции» [5, с. 65]. С точки зрения автора, осмысление формы превращённой непосредственно связано с проблемой субстанции истории: именно понятие формы превращённой, являясь «логическим завершением идеи субстанции», способно обосновать историческое многообразие и выразить механизм появления новых, ранее не существовавших форм. Таким образом, «форма превращённая есть всеобщий и необходимый способ осуществления исторического развития» [5, с. 68].

Представление о форме превращённой применительно к проблеме определения места религии в процессе развития общества предполагает выявление сущностных характеристик религии как сферы общественной жизни. Понятием социальной связи фиксируется взаимодействие индивидов, обусловленное человеческой деятельностью (*трудом*) как субстанциональной сущностью, и выразителем именно этих процессов выступает религия, нацеленная на формирование общественной коммуникации, выстраиваемой вокруг определённой системы представлений о мире, тем самым являя себя формой деятельности и формой социальной связи.

Движимые различными потребностями и целями человеческие индивиды в процессе деятельности вынуждены устанавливать взаимосвязь с другими участниками

коллективной жизни, что детерминирует необходимость выработки механизмов нормативной регуляции социального взаимодействия. Формируемое таким образом руководство деятельности – *культурная норма* – выступает, с одной стороны, в качестве *результата* общественной жизни, а с другой – его *условия*, поскольку упорядоченность человеческой деятельности – первостепенный фактор, влияющий на существование и развитие общества, что предопределяет необходимость возникновения механизмов, сохраняющих и воспроизводящих границы, формализующие социальную жизнедеятельность. В рамках религии в данном качестве выступают такие формы культуры, как *ритуал и канон*, вырабатываемые обществом как способ фиксации и трансляции системы регуляции общественной жизни.

В бесписьменных обществах поддержание представлений о норме, порядке и законе происходит посредством обряда и ритуала [2, с. 365], поскольку выработанный обществом полезный опыт, необходимый для утверждения социального целого, может быть сохранён только при условии своей постоянной актуализации и точного воспроизведения, что объясняет строгую регламентацию и стереотипизацию действий в рамках ритуальной практики. Так, ритуал, воссоздаваемый из раза в раз в своей неизменной форме, не только выступает способом коммуникации между настоящими участниками коллективной жизни, но устанавливает связь между поколениями, закрепляя принадлежность к определённой сакрально-значимой группе и приобщая к существенному для неё знанию – тем самым обеспечивая осуществление *культурно-исторической преемственности* в обществе.

Преемственность как процесс и результат сохранения и передачи будущему ценного социального опыта прошлого и настоящего предполагает существование совместной памяти общества, поскольку – как пишет Ю. М. Лотман – «функционирование какой-либо коммуникативной системы подразумевает существование общей памяти коллектива» [3, с. 616]: так, механизм преемственности общественного развития фиксируется *понятием культурной памяти*.

В статье «Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой» Т. Э. Рагозина формулирует понятие культурной памяти, выделяя основные свойства, характеризующие данный феномен: «будучи *социальной* по своей природе и *надындивидуальной* по форме своего бытия, функционируя в качестве *негенетического механизма* отбора, сохранения и передачи социально значимого опыта, культурная память выступает как *способ сохранения прошлого в настоящем* и, следовательно – как

*условие преемственности исторического процесса и единства человеческого рода» [4, с. 45].*

В рамках определения, предложенного автором, ритуал может быть рассмотрен как историческая форма, в которой механизм культурной памяти находит своё выражение: во-первых, ритуал, возникая как условие и необходимый результат взаимодействия участников коллективной жизни, *социален по своей сущности и происхождению*, и, таким образом, *не является биологически предзаданным феноменом*; во-вторых, ритуал выступает *средством актуализации* свёрнутого в символической форме важного социального опыта, аккумулирующего в себе представления о нормативном диапазоне между запретом и разрешением, выработанным в процессе общественной деятельности, тем самым *«сохраняя прошлое в настоящем»*.

Аналогичными качественными характеристиками наделяется канон в письменных культурах: Я. Ассман в своей монографии «Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» указывает на то, что «канонический текст воплощает нормативные и формирующие нормы общества, „истину“. Эти тексты требуют, чтобы им внимали, следовали, воплощали в жизненную действительность» [1, с. 101], тем самым обозначая нацеленность канона на трансляцию фиксируемого в нём значимого знания, содержащего в себе представление об установленном стандарте социальной жизнедеятельности.

Таким образом, религия длительное время представляла собой один из основных инструментов фиксации в памяти культуры ценного социального опыта. Трансформируясь в свете развития общества, с движением человеческой истории приобретая новые черты и способы реализации, она по-прежнему остаётся неотъемлемой частью социальной жизни и продолжает, в присущих ей формах, выполнять функцию воспроизводства устойчивой сущности социального целого.

### Библиография

1. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

2. Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры? / Ю. М. Лотман // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров : ст., исслед., заметки. – СПб, 2001. – С. 363-371.

3. Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума / Ю. М. Лотман // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров : ст., исслед., заметки. –СПб, 2001. – С. 856-869.

4. Рагозина Т. Э. Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2017. – Выпуск № 1 (5). – С. 42-56

5. Рагозина Т. Э. Форма превращённая как универсальная категория диалектики / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 60-69.

УДК : 130.2

**Может ли понятие «деятельность» выражать субстанцию  
исторического развития общества и культуры?**

М. С. Беженарь

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Историческая реальность, явленная в многообразии социальных и культурных связей, отношений и форм, всегда содержит в себе, продуцируя и сохраняя во времени, нечто всеобщее и имманентно присущее самому историческому процессу. Эта первичная очевидность, усматриваемая даже на уровне событийной истории человечества, позволяет увидеть и понять историю как объективный и закономерный всемирно-исторический процесс, как некую самоорганизующуюся в соответствии с внутренними законами развития сложную динамическую систему. В свою очередь, все закономерности объективной исторической реальности, как и все изменения отдельных и единичных исторических явлений, обнаруживают в себе тождество исторических явлений, всего многообразия связей и отношений, то есть, чего-то такого, что придаёт всей исторической реальности объективную и самодостаточную сущность. На основании и через эту сущность вся историческая реальность видится как конкретно развитая совокупность социокультурных форм и явлений. Всё существующее в истории обретает вид необходимого, закономерного развития общества и культуры в её объективном значении. Такое основание и сущность истории как закономерного процесса развития общества и культуры и называется субстанцией.

Следует предварительно заметить, что в современном философском дискурсе существует позиция, признающая категорию «субстанция» (а вместе с ней и понятия «модус», «атрибут», «акциденция») архаичной, интересной лишь историкам философской мысли, не имеющей своего места в современном философском пространстве. Также существует практика подмены этой философской категории неадекватными аналогами: «материя», «сущность», «причина», «субстрат». Мы считаем, что понятие «субстанция» является вполне самостоятельной и ничем не заменимой философской категорией, а саму проблему субстанции – одной из узловых проблем онтологии истории.

Собственно, само понятие «субстанция» (от лат., «то, что лежит в основе») и определяется как «...объективная реальность, рассматриваемая со стороны ее внутреннего единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным

видоизменениям, в которых и через которые она в действительности существует; материя в аспекте единства всех форм ее движения, всех возникающих и исчезающих в этом движении различий и противоположностей» [4, с. 151]. Это всеобщее определение, данное Э. В. Ильенковым в Философском энциклопедическом словаре, содержит в неразвёрнутой форме все субстанциальные качества (атрибуты) субстанции вообще, и субстанции как сущности, основы и первопричины исторического процесса – в частности. 1. Субстанция – объективное, ни от чего не зависящее бытие (самообусловленное бытие), исключающее существование какого-либо другого равноправного ему бытия. 2. Субстанция есть носительница всех своих свойств (атрибутов); 3. Субстанция есть активная первооснова, действующее «начало», порождающее свои собственные изменения и проявления, т.е. субстанция как *субъект*. 4. Субстанция есть сущность мира. 5. Субстанция есть всеобщая и самодостаточная причина вещей, т.е. субстанция как *causa sui* («причина самого себя», первопричина).

Если мы теперь посмотрим на общественно-историческое развитие через призму понятия субстанции, то увидим, что категория субстанции своим содержанием призвана выражать всеобщую сущность (основу) этого исторического развития, в то время как реальная эмпирическая история людей, предстающая перед нами в виде исторической действительности во всём разнообразии её наличных форм, связей и отношений, выступает в качестве явления, внешнего обнаружения, конкретного единичного и особенного существования (модуса) этой сущности.

Субстанциальная сущность истории как объективного процесса развития общества и культуры проявляется, в первую очередь, в причиняющих этот процесс качествах. Необходимыми качествами субстанции, её неотъемлемыми свойствами (т. е. атрибутами) можно считать то, что: субстанция, во-первых, – имманентная, производящая объективная причина всей исторической реальности; во-вторых, субстанция – причина не только существования, но и сущности всех вещей, причина существования самой истории (и ее предметной, вещественной явленности во всех социокультурных модусах и формах); в-третьих, субстанция – единственно свободная причина, ибо она, выражаясь языком Бенедикта Спинозы, есть единственная и подлинная *causa sui* (причина самой себя).

Сама же сущность субстанции раскрывается в истории как *отношение причинности*, где субстанция существует как причина исторической реальности, которая, осуществляясь в процессе саморазвёртывания общественной истории людей, становится действительной. Если мы понимаем историю как развитие – перед нами



неизбежно встает вопрос «*что* именно развивается?»: *что* является *саморазвивающейся основой* исторического развития, его *субстанцией*, *что* – его *движущим субъектом*, а что, собственно, *движущейся социальной материей*?

Будучи самождественной, субстанция – причина действия (развития), тождественная самому действию (развитию). В субстанциальной причине-действии причина и действие – не противоположности, а – необходимые стороны, моменты одного и того же целостного отношения. Таковы объективные характеристики субстанциального основания исторической реальности.

Попытки «очеловечить» (индивидуализировать, психологизировать, антропологизировать) субстанцию, «привязав» её к отдельно взятому человеку, социальной личности или к большей или меньшей по своему объёму совокупности индивидов (образующих социальные группы, классы и прочие общности людей), приводят к тому, что мы лишаем субстанцию тех её онтологических качеств, которые составляют её неотъемлемую сущность и благодаря которым она только и есть *causa sui* человеческой истории.

Такой – отнюдь не первой в истории философской мысли – попыткой обоснования сугубо антропоморфного и, в известном смысле, антропоцентричного взгляда на субстанциальное начало истории является так называемая *деятельностная теория* / «*деятельностный подход*» к пониманию исторического развития общества и культуры. Предыстория этой «*деятельностной теории*» общественно-исторического развития, своими корнями уходящей в философию эпохи Просвещения, равно как и подробное описание теоретических позиций и взглядов внутри современного «*деятельностного подхода*», получившего широкое распространение в 60-х годах прошлого столетия<sup>1</sup>, излагается в статье Т. Э. Рагозиной [5].

Какие же субстанциальные характеристики истории предлагаются представителями «*деятельностного подхода*», полагающими в основание самой истории, социального и культурного развития принцип деятельности как субстанции истории. Как указано в работе Т. Э. Рагозиной, полностью посвящённой критическому анализу концептуальных границ *деятельностного подхода*, «...*системообразующим основанием*, конституирующим «*деятельностный подход*» как таковой, выступает единство трёх моментов: понимание деятельности как *субстанции* культуры, механизм

---

<sup>1</sup> Родоначальником *деятельностного подхода* в советской философии принято считать Батищева Г. С., позиция которого наиболее полно представлена в следующих его работах: «*Деятельностная сущность человека как философский принцип*» [1], Батищев Г. С. «*Противоречие как категория диалектической логики*» [2], Батищев Г. С. «*Опредмечивание и распредмечивание*» [3].

функционирования которой с *содержательной* стороны раскрывается с помощью категорий «опредмечивание» и «распредмечивание», в то время как со стороны *формы* – посредством категорий «цель – средство – результат». [5, с. 51].

Механизм «опредмечивание / распрепредмечивание», – сам по себе верный в тех случаях, когда речь заходит о способах подключения индивида к культурно-историческому наследию, – объясняющий сущность индивидуальной деятельности человека и способ развития его сущностных сил, всё же никоим образом ещё не объясняет сущности самого объективного процесса развития общества и, тем более, не способен выступать в качестве субстанциальной сущности всемирно-исторического процесса. Не вызывает сомнения, что, как таковой, механизм опредмечивания / распрепредмечивания описывает лишь индивидуальную деятельность, деятельность отдельно взятого эмпирического субъекта, и уже по этой причине он не может быть положен в основание развития общества, становления культуры, – словом, в основание исторического процесса в целом.

Что же касается деятельности, взятой со стороны её формы, представленной категориальной структурой «цель – средство – результат», то и в этом случае способна дать лишь субъективно-идеалистическую трактовку истории как осуществления сознательных целей и намерений индивидов, воспроизводя взгляды старого материализма XVIII века. Вот почему вынесенный в заглавие нашей статьи вопрос о том, способно ли понятие «деятельность» выражать субстанцию исторического развития общества и культуры, может иметь только и исключительно отрицательный ответ.

### Библиография

1. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 73-144.
2. Батищев, Г. С. Противоречие как категория диалектической логики / Г. С. Батищев. – М.: Высш. шк., 1963. – 119 с.
3. Батищев, Г. С. Опредмечивание и распрепредмечивание / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия; Ин-т философии АН СССР; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1967. – Т. 4. – С. 154-155.
4. Ильенков Э. В. Субстанция. Философская энциклопедия / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М.: «Советская энциклопедия», 1970. – Т. 5. – 740 с. – С. 151-154.
5. Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ. / Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года / Отв. ред. Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2018. – С. 47-56.

УДК : 130.2

**Культурная память и историческая память:  
критический анализ**

Н. П. Волянский

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Культурная память, будучи объективно функционирующим социальным механизмом, обуславливающим преемственное существование поколений в истории, представляет собой имманентно присущую, необходимую и в силу этого неотъемлемую характеристику / свойство человеческого общества в его единстве и развитии. В этом отношении культурная память является первичным понятием по сравнению с термином «историческая память». Для того, чтобы подтвердить данное положение, следует прежде всего обратиться к рассмотрению содержательных определений обоих понятий.

Таковых различными исследователями было выделено немало, однако необходимо остановиться на наиболее точных определениях, отражающих основные черты рассматриваемых концептов. Так, Т. Э. Рагозина определяет культурную память следующим образом: «Культурная память – это имманентное свойство социокультурного организма (общества), состоящее в его способности сохранять себя во всех своих модификациях, воспроизводя условия своего собственного существования на всех этапах развития» [2, с. 14]. Как видим, в данной дефиниции представлены наиболее важные особенности феномена культурной памяти как объективно существующего механизма развития, свойственного развивающемуся социальному целому. В частности, выделены такие важнейшие свойства, как имманентность культурной памяти социокультурному организму как самоорганизующейся и саморазвивающейся органической системе. То есть, культурная память является не просто механизмом, но механизмом необходимым и естественным, свойственным обществу как развивающейся целостности.

Это логично вытекает из понимания социума не только как надиндивидуального, общественного «организма», но и как такой социальной реальности, которая не тождественна с индивидуальными, групповыми (этническими, государственными) и прочими частно-культурными различиями и которая преодолевает их, заключая в себе «в снятом виде».

«Способность сохранять себя» в различных формах общественного устройства позволяет констатировать характер культурной памяти именно как не привнесённого извне общественного механизма, а следовательно – квалифицировать понятие культурной памяти как понятие, обозначающее объективную реальность, в данном случае – объективный механизм сохранения и воспроизводства социально значимого опыта предыдущих поколений, обеспечивающий в себе самом не только сохранение, но и изменение и таким образом приводящий к развитию, вызванному своеобразным накоплением социального опыта и неизбежным в этом случае переходом количественных изменений в качественные – одним из важнейших залогов возможности общественного прогресса.

В противоположность данному понятию, термин «историческая память» фиксирует феномены общественного сознания, которые производны от субъективных установок, намерений и политически мотивированных целей тех или иных социальных групп. Поэтому отнюдь не случайно, что историческую память ряд авторов квалифицируют как «...идеологическое отражение социальной действительности» [2, с. 19], ибо историческая память представляет собой некое отражение определённых событий в сознании социальных групп, этносов, граждан государства и проч. через призму их групповых интересов <sup>1</sup>. Более того: в противоположность культурной памяти, представляющей собой объективный, независимый от общественного мнения механизм существования и развития общества, историческая память представляет собой в значительной степени (а иногда и полностью) явление субъективистского порядка. «В данном случае мы получаем не только исторический релятивизм в виде верного спутника хорошо знакомого нам из истории философии субъективистского взгляда на историю, но и нечто совершенно новое – то, что в своё время Михаил Лифшиц (правда, в другой ситуации и по другому поводу) охарактеризовал как «род общественного солипсизма»» [2, с. 20].

Кроме того, содержание концепта «историческая память» не имеет ничего общего с научным понятием, способным выразить глубинные свойства и характеристики объективных процессов. Это объясняется тем, что в исторической памяти, являющейся идеологическим отражением в сознании индивидов некоторой социальной действительности (нередко выборочной, поскольку историческая память часто предполагает собственно «память» лишь некоторых исторических событий, в то время

---

<sup>1</sup> Достаточно подробно этот аспект проблемы исторической памяти проанализирован в статьях Т. Э. Рагозиной: (См.: Рагозина Т. Э. Историческая память как аберрация исторического сознания [3, с. 21-28]; Рагозина Т. Э. История в "кривом зеркале" исторической памяти [4, с. 538-541]).

как иные могут быть забыты, а зачастую – изменены в угоду идеологической позиции), ретранслируются не объективные процессы и не объективная действительность, а находят отражение лишь определённые «моменты» исторической действительности, продиктованные сиюминутной «политической целесообразностью» и представленные в некотором ключе.

Словом, важнейшей стороной и особенностью исторической памяти является собственно политическая составляющая и связанная с ней идеологичность. Она выступает как инструмент создания и ретрансляции некоторой позиции, что чаще всего используется в политических целях. Данный аспект позволяет утверждать, что подобного рода понятийные спекуляции заставляют причислить термин «историческая память» в большей степени к средствам политтехнологического арсенала, нежели к философским понятиям.

Напротив, поскольку культурная память отражает объективно существующий и при этом крайне важный механизм воспроизводства общественной жизни, делающий возможным само общественное развитие, а следовательно и создание феноменов, подобных исторической памяти, постольку культурная память является одним из базовых философских понятий.

Когда Я. Ассман пишет: «память о прошлом не имеет ничего общего с научной историей» [1, с. 81], то это следует понимать таким образом, что в данном случае учёный имеет в виду именно *историческую память*, которая, передавая часто «выгодные» в том или ином контексте события, может «приукрашивать» их, в то время как «невыгодные» события могут быть полностью исключены из такой «истории». Поэтому ничего общего, как замечает исследователь, историческая память не имеет даже с простым научным изложением определённых фактов истории того или иного государства или народа, не говоря уже о закономерностях развития общества в целом.

Исследователь И. М. Савельева отделяет историческое знание о прошлом (память), представляющее собой собственно научные сведения, от исторической памяти (представлений) о прошлом, которые кардинально отличаются, как научная данность и воззрения в массовом сознании.

Так, И. М. Савельева пишет: «Предложенная интерпретация предполагает, что главными объектами в изучении исторической памяти являются знание о прошлом, существующее в данном обществе в виде образов событий и личностей прошлого, и их фиксация в памяти индивидуальных носителей. Именно поэтому социальный аспект

индивидуальной памяти о прошлом связан с формами воздействия, которое общество оказывает и на отбор самого этого знания, и на индивида, определяя состав его знаний о прошлом» [5, с. 400].

Помимо указанного, необходимо отметить, что особенности феномена исторической памяти отделяют его от памяти культурной ещё и в силу того, что культурная память представляет собой общее для всего человечества явление. Историческая же память может выражаться в таких фикциях, как, например, «память английского народа», которая, как правило, может полностью отличаться от «памяти французского народа». Это позволяет не только идеологизировать историческую действительность, но и создаёт иллюзию разобщённости отдельных элементов единого человеческого рода, равно как и иллюзию множественности параллельно совершающихся исторических процессов.

Таким образом, культурная память является своего рода субстратом прошлого в настоящем, позволяющим непосредственно сохранить наиболее значимое из прошлого, воспроизводя его в структурах настоящего в его собственных, а не сконструированных исследователем, параметрах и контурах, в то время как историческая память есть лишь *представление* о прошлом, при этом представление чаще всего политически и идеологически ангажированное и неверное, преследующее определённые цели и созданное для выполнения определённых задач.

### Библиография

1. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности // М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с.
2. Рагозина Т. Э. Культурная память versus историческая память // Наука. Искусство. Культура. 2017. № 3 (15). С. 12-20
3. Рагозина Т. Э. Историческая память как аберрация исторического сознания // Формы культуры и противоречия современного общества. Материалы международной научной конференции 27 апреля 2019 года / Отв. редактор Рагозина Т. Э. – Донецк, 2019. – С. 21-28.
4. Рагозина Т. Э. История в "кривом зеркале" исторической памяти // Россия в XXI веке: глобальные вызовы, риски и решения: материалы международного научно-практического форума «Россия в XXI веке: глобальные вызовы, риски и решения», РАН, 2019 г. / Под общей ред. ак. РАН М.Ч. Залиханова, проф. МНЭПУ С.А. Степанова; ред. и сост. Г.Р. Исакова, С.А. Степанов. – М.: МНЭПУ; ВТМ, 2019. – С. 538-541.
5. Хаттон Патрик П. История как искусство памяти // СПб: Владимир Даль, 2004. - 424 с.

УДК : 130.2

**О социальных основаниях исторического сознания**

Е. В. Чуканов

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

Проблема исторического сознания привлекает к себе все больше внимания со стороны исследователей в эпоху интенсивных социальных трансформаций. Изменяющаяся социальная реальность активно изменяет сложившийся облик прошлого в сознании исторических субъектов, что приводит к разрушению многих стереотипов исторически обоснованной социальной практики. Вместе с тем, одним из условий эффективной деятельности общественно-развитых индивидов является осознанное использование ими культурно-исторического опыта. В связи с этим все большую роль начинает играть историзм как рефлексия общественного сознания, направленная на осмысление всеобщих оснований и принципов существования человеческой истории.

Историческое сознание является многокомпонентным явлением, в связи с чем на данный момент существуют противоречия в его трактовке и понимании. Однако, однозначно можно сказать, что данный феномен имеет долгий эволюционный путь, благодаря чему мы вправе говорить, как указывал М. Барг, «...об историзме самого исторического сознания и способов, с помощью которых оно формировало и истолковывало содержание истории...» [1, с. 7] на разных этапах общественного развития. В связи с этим вполне правомерно возникает другой принципиальный вопрос, а именно – вопрос о предметном содержании исторического сознания, проходящего в своём развитии разные (и даже противоположные по своим характеристикам) этапы зрелости. Вот как, например, обозначает эту проблему Т. Э. Рагозина: «Что же именно выступает в качестве глубинной сущностной основы, которая объединяет эти разные и даже противоположные исторические формы сознания в нечто единое целое, конституируя их именно как *ступени развития* одного и того же феномена – *историзма*, или, иначе говоря, исторического по своему существу научного мышления об истории?» [7, с. 29]

В своё время выдающийся советский философ Э. В. Ильенков этот важнейший аспект проблемы историзма, связанный с попытками выявить действительное онтологическое начало / основание исторического сознания, представил как логическую проблему, суть которой он сформулировал очень точно: «...кажется совершенно естественным, если хочешь познать предмет исторически, прямо начинать

с рассмотрения фактов его истории. Однако в этом случае сразу же встает вопрос – с чего начинать, с какого момента датировать начало истории этого предмета?» [3, с. 245].

Если эту мысль Э. В. Ильенкова перевести в плоскость рассматриваемой нами проблемы, то она примет следующий вид: *что* выступает в качестве действительного «исторического начала» исторического сознания, сохраняющегося на всех последующих этапах его существования?

Если мы обратимся к соответствующим оценкам и выводам, сделанным современными исследователями из их рассмотрения процесса становления исторического сознания древних греков, то увидим весьма противоположные ответы на вопрос о том, что именно выступило в качестве такового «начала», обусловившего специфические особенности историзма древних.

Так, по мнению Э. Трельча, уже грекам было свойственно представление об истории, структурированной в виде последовательно сменяющихся культурных эпох: «Грекам была известна значительная часть истории, даже философски построенной как последовательность культурных эпох» [9, с. 17]. Более того, в их сознании уже присутствует сформированный и оказывающий воздействие на восприятие общественной жизни соответствующий миф о вечно повторяющемся сотворении мира<sup>1</sup> (как мира природы, так и мира человеческой истории), а, начиная с периода становления внешней и внутренней политики, указывает Э. Трельч, происходит также и становление представлений о сущности и последовательности форм политической жизни [9, с. 17-18].

Вместе с тем, Э. Трельч отмечает, что «... учение о вечном возвращении полностью лишает историю ее проистекающего из нее самой смысла и превращает ее в бесконечное безразличное скопление всё новых смутных отражений того, что только истинно существует. При таких условиях действительно нет необходимости в философии истории; достаточно истории как объяснения пережитых политических процессов, из которых можно вывести определенные практические учения...» [9, с. 19].

В итоге общий вердикт, который выносит Трельч мировоззрению античных мыслителей таков: «Их мировоззрение основывалось на совершенно *внеисторическом* и *неисторическом* мышлении...» [9, с. 17], поскольку не история служила им средством

---

<sup>1</sup> Кстати, согласно Э. Трельчу, наличие мифологического компонента можно рассматривать, как потребность народа утвердить себя исторически [9].



понимания сущности общественного развития, а представления о вневременной сущности природных процессов <sup>1</sup>.

Солидаризируясь с Э. Трёльчем, эту оценку спустя несколько десятилетий повторит известный российский философ А. Ф. Лосев, указав, что об историзме взглядов древних если и можно говорить, то весьма условно, а именно – только как о *природном историзме*, ибо в их учении «...именно природа служила моделью для истории, а не история – моделью для природы» [4, с. 19].

Более глубокое понимание того, что послужило исходным «началом» историзма древних, принципиально отличающееся от приведённых выше взглядов, представлено позицией М. Барга, который делает акцент на прямо противоположном обстоятельстве, указывая, что к историзму греческая мысль шла, экстраполируя мыслительные формы, порождённые *строем полиса*, на мир природы, ибо совершенно очевидно, «...что мировое абстрактное бытие во времени и пространстве, концептуализированное в понятии «космос» (порядок), формировалось изначально на почве устройства дел человеческих – политического, военного и т.п. <...> и затем уже было перенесено на мироздание... <...> В результате космос мыслился по образу и подобию правовой общины-полиса» [1, с. 30].

Как видим, при объяснении особенностей античного историзма трактовка М. Барга предполагает совершенно иную расстановку того, что – *первично*, а что – *вторично*: *космос*, как вечный и неизменный природный порядок с присущей ему циклической повторяемостью, или *полис*, как социальный порядок общественной жизни древних греков, организованной в государство.

Заслуга М. Барга состоит в том, что он последовательно проводит *идею социальной обусловленности* особенностей исторического сознания древних греков особенностями организации их общественной жизни, показывая, что: «Превращение антропоморфно-нормативных представлений в «объясняющие модели» космоса составило первый шаг витка в процессе духовной ориентации античности во Вселенной. <...> Второй шаг указанного витка заключался в обратном движении мысли, т.е. в превращении «очеловеченного» космоса в архетип, задающий принципы объяснения всему сущему, включая и человеческое общество, в универсальный источник норм полисной этики, права и политики» [1, с. 31].

---

<sup>1</sup>О. Шпенглер придерживается аналогичных взглядов, утверждая, что для периода античности не свойственны исторические представления. Разрушение связи прошлое-будущее приводит к отсутствию упорядоченной перспективы, формируя лишь «сказочно-детскую» историческую картину.

Этой же позиции придерживается в своём исследовании и Т. Э. Рагозина, развивая мысль о том, что «...при объяснении последовательности и смены культурных эпох *осознанно* использовался "второй шаг" – *космос как архетип и принцип объяснения человеческого общества*, в то время как "первый шаг", будучи порождением полисного устройства общества <...>, – сам по себе этот шаг оставался в тени, за рамками осознанно осуществляемой рефлексии...» [ 7, с. 31-32]. Всё последующее развитие исторического сознания, его восхождение по ступеням зрелости, согласно концепции Т. Э. Рагозиной, в полной мере подтверждает тезис о *социальном* (а не природном) «начале» историзма.

Красноречивые тому подтверждения даёт уже средневековая философская мысль, в рамках которой, в отличие от античного историзма со свойственным ему доминированием представления о циклическом круговороте и повторяемости событий, зарождается принципиально иная модель развития мира человеческой истории, заключающаяся в понимании динамики исторического процесса как имеющего *направленный и необратимый характер изменений во времени*.

Более того, как указывает известный российский историк средневековой философии Г. Г. Майоров, религиозно-философская мысль Средневековья, начиная с сочинений А. Августина, формирует представление, согласно которому вся история человечества предстаёт «...как единый, закономерный и объективный процесс, встроенный в процесс эволюции мира в целом» [5, с. 330].

В дальнейшем его воззрения оказали глубокое влияние на всю западную философскую и историческую мысль. Августин выделяет две области истории. Одна включает реальную историю, а вторая – мистическую. Объединение этих областей происходит путем включения Бога как регулятора земной истории, направляющего ход истории к заранее заданной конечной цели, благодаря чему историзм Средних веков приобретает черты *провиденциалистской, телеологической модели* понимания мира. Кроме того, Августин выстраивает также принципиально иную, по сравнению с античной, периодизацию истории, «...новизна которой выражается не только в *направленности хода последовательно сменяющихся друг друга периодов*, но и в том, что членению здесь подлежит уже единое основание – *дела, свершения и события, происходящие с единым субъектом истории...*» – человеческим родом [7, с. 34].

И всё же. При всех различиях между античной моделью развития (с её внешней ориентацией на природный циклизм) и средневековой моделью истории (с её ориентацией на дела рода человеческого), между ними, тем не менее, существует то

принципиально общее, что делает их *формами исторического сознания*. Применительно к нашей проблеме имеется в виду следующее: идёт ли речь о *формах полисной организации общественной жизни*, получивших преломлённое отражение в античной идее космоса с характерной для неё циклической моделью развития, или (согласно христианскому историзму) о направленности движения *рода человеческого к заданной Богом конечной цели*, – во всех этих случаях мы имеем дело с историзмом, пусть и разной степени зрелости, ибо «...историческое сознание – о какой бы ступени общественного развития ни шла речь – всегда выступает как такой процесс рефлексии, предметом и сущностью которого являются *всеобщие формы социальности – всеобщие формы культуры*, осознают это познающие их субъекты или нет» [7, с. 38].

Правда, эта сущность исторического сознания в полной мере заявит о себе значительно позже – лишь в период заката эпохи Просвещения, когда рождённая философской просветительской мыслью *идея культурного прогресса* окончательно вытеснит провиденциалистские схемы объяснения исторического процесса, выдвинув им на смену рационалистическое объяснение.

В эпоху Просвещения божественное начало заменяется человеческим Разумом [6]. Как указывает Т.Э. Рагозина, от библейско-христианской версии новоевропейский взгляд на историю отличается в нескольких пунктах. Во-первых, субъектом истории становится человек, а не Бог. Именно человек способен к целеполаганию, в основе его активности лежат эгоистичные интересы, которые, как полагали философы, историки, а также теоретики государства и права XVII-XVIII вв., являются мотивами и движущими силами истории, благодаря чему в их учениях вся история представляла как результат разумной деятельности индивидов, в основе исторических изменений которой лежат-де принципы Разума. Во-вторых – история мыслилась ими уже не только и не столько как направленный процесс, сколько как постоянно прогрессирующее развитие, восходящее от низшего к высшему, от менее развитых форм к более развитым и совершенным формам [8, с. 12-15]. История развития человека, общества и культуры начинает рассматриваться через призму прогресса *форм коллективной деятельности*, через призму *всеобщих форм культуры* (таких, как государство, право, мораль, религия, наука и т.д.), в рамках которых осуществляется коллективная деятельность людей [8, Там же].

Именно особенности взглядов на исторический процесс мыслителей эпохи Просвещения стали предпосылками становления «чистого историзма». Именно с этого момента историзм становится системой взглядов на исторический процесс как процесс,

причинно обусловленный факторами социально-исторического порядка, то есть, деятельностью преследующих свои цели индивидов, протекающей в исторически меняющихся общественных формах.

Иными словами, главный мировоззренческий сдвиг, который происходит с историческим сознанием, касается понимания *изменчивости всеобщих форм*, в которых протекает общественно-историческая жизнь людей: «...именно формы организации общественной жизни человека – формы социальности / формы культуры – перестают рассматриваться как нечто от века данное, застывшее и окостенелое» [8, с.14], отныне становясь для исторического сознания главным предметом его рассмотрения и знаменуя собой свершившуюся трансформацию взглядов на субъект истории, сущность которой заключалась в переходе от рассмотрения целеполагающей деятельности единичного человека к всеобщим и универсальным формам, в которых осуществляется коллективная деятельность людей [8, Там же].

### Библиография

1. Барг, М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / М. А. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348, [2] с.
2. Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера // Гердер И. Г. Избранные сочинения. – М.; Л., 1959. – 392 с.
3. Ильенков Э. В. Логическое и историческое. Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1964. – Т. 3 : Коммунизм – Наука. – С. 242-245.
4. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев – М.: Наука, 1977. – 207 с.
5. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
6. Огурцов А. П.. Философия науки эпохи Просвещения. – М.: ИФРАН, 1993. – 213 с.
7. Рагозина Т.Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания // Культура и цивилизация (Донецк), 2016, № 1 (3). – С. 28-40.
8. Рагозина Т.Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация (Донецк), 2015, № 1-2 (2). – С. 7-24.
9. Трёльч, Э. Историзм и его проблемы / Э. Трёльч ; пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.

УДК : 130.2

## К вопросу о механизме предметной деятельности человека

Н. П. Андриюшкова

Донецкий национальный университет (ДНР, г. Донецк)

Проблема обнаружения закономерных форм общественно-исторического развития и его направленности, всегда связанная с необходимостью осмысления механизмов преемственного существования во времени общественного целого, не может быть решена сколь-нибудь удовлетворительно без понимания места и роли в этом процессе человека как активного субъекта социального действия. Понятие деятельности человека как существа разумного, своими корнями уходящее в философию эпохи Просвещения, будучи, казалось бы, предметом достаточно изученным, тем не менее, и сегодня представляет собой проблему, связанную с целым рядом принципиальных методологических вопросов, требующих своего разрешения.

В частности, это относится к вопросу о том, может ли человек как активный субъект конкретно-исторических действий быть вместе с тем также и источником (субъектом) общественно-исторического развития в целом? Соответственно, может ли *деятельность индивида* быть субстанциональной основой истории общества и культуры?

Актуальность обращения к анализу теоретических возможностей и границ *деятельностного подхода*, представленного в работах отечественных философов 60-70-х годов прошлого века<sup>1</sup> сегодня объясняется тем, что понятие *деятельность* хотя и способно выражать и фиксировать целесообразный, сознательный характер действий индивида посредством категорий *цель, средство, результат*, но при этом оно всё же неспособно дать объяснение процессу *происхождения* сознания и целесообразности как таковой, а значит – оно не может быть не только объяснительным принципом возникновения человеческого общества и культуры, но и принципом, объясняющим механизм исторических изменений общества и культуры на всех последующих этапах их существования.

На это обстоятельство уже обращалось внимание в исследовательской литературе и ставился вопрос о том, «...способно ли сложившееся за последние полвека в отечественной литературе понимание культуры, идейно и организационно

---

<sup>1</sup> По этому вопросу См.: Батищев Г. С. «Деятельностная сущность человека как философский принцип» [1], Батищев Г. С. «Противоречие как категория диалектической логики» [2], Батищев Г. С. «Опредмечивание и распредмечивание» [3], а также работу Давидовича В. Е. и Жданова Ю. А. «Сущность культуры»)

оформившееся в виде так называемого «деятельностного подхода», быть тем путём, который приведёт к раскрытию её *сущности*? Не менее важным является и вопрос о том, содержит ли данный подход какую-либо *перспективу* для выработки представлений о механизмах культурно-исторического развития или он представляет собой *тупиковый вариант*?» [5, с. 48-49]. Нам представляется, что началом поиска ответа на вопрос о том, может ли индивид и его сознательная деятельность выступать в качестве субстанциального начала истории человеческого общества и культуры, может стать рассмотрение содержания понятия предметной деятельности человека с точки зрения её внутренней структуры и механизма функционирования, раскрываемых категориями «опредмечивание» и «распредмечивание».

Если нами движет интерес понимания направленности исторического процесса и перспектив развития как человека, так и человечества в целом, то одним из важнейших аспектов исследования механизма развития человеческой истории следует признать также и способ подключения индивида к общественно-историческому процессу и культурному достоянию, благодаря освоению содержания которых индивид в свою очередь может оказывать воздействие на ход истории, выступая в этом смысле как творец нового, как участник и создатель мира культуры. В этом плане мы можем выделить творческую деятельность индивида в качестве предмета, достойного анализа и понимание которого способно хотя бы отчасти пролить свет на поставленные выше вопросы.

Проблема творчества и творческой деятельности волнует человечество с античных времён и по сей день. Более того, в XX веке эта проблема приобрела характер комплексный и междисциплинарный, включая помимо философских также и исследования в области психологии, педагогики, культурологии, антропологии, исторической науки. Сегодня, обращаясь к анализу предметной деятельности человека, уже недостаточно простого признания, ставшего со времён философии Просвещения «общим местом», согласно которому каждое последующее поколение не просто получает культурное наследие от прошлых поколений, но и само активно преобразует и совершенствует его с помощью своей собственной деятельности. Сегодня важно дать ответ на вопрос, каков же механизм творческой деятельности человека и может ли этот механизм быть движущей силой культурно-исторического развития.

Двигаясь в рамках деятельностного подхода, Г. С. Батищев в 60-х годах XX века предпринимает попытку раскрытия механизма предметной деятельности человека посредством категорий «опредмечивание» и «распредмечивание», справедливо

рассматривая двуединый процесс опредмечивания – распредмечивания как способ освоения индивидом существующих форм культуры, как способ, обуславливающий развитие сущностных сил человека и тем самым возможность его превращения в активного субъекта творческой деятельности, способного создавать духовные и материальные ценности. И действительно, актуализация потенциально заложенного в человеке творческого начала осуществляется в процессе деятельности, в ходе которой происходит освоение социально-значимого опыта, который наличествует в качестве идеального плана предметного мира культуры.

Освоение этого идеального плана культурно-исторического наследия (включая предметный мир культуры), осуществляющееся в форме процесса распредмечивания, представляет собой, по характеристике Г. С. Батищева, процесс преобразования «логики предмета» в «логику деяния человеческой способности» [2, с. 99]. Таким образом, распредмечивание характеризует процесс преобразования *формы вещи* через соответствующую деятельность в *форму идеи*, которая в дальнейшем снова выступает как *форма предметной деятельности*. Для формирования сущностных сил человека необходимо, чтобы распредмечивание было адекватным заложенному в предмете назначению, его смыслу. Лишь действуя с предметом адекватным образом, индивид может распредметить для себя человеческий смысл, присвоить себе сущностные силы, развитые предшествующими поколениями людей и воплощённые в предметах и формах культуры.

Процесс *опредмечивания* представляет собой прямо противоположный по своей направленности процесс, а именно: процесс превращения и перехода субъективных сущностных сил человека из *формы идеи* через деятельность в *форму предмета*., благодаря чему любая вещь, изготовленная человеком, оказывается воплощением и носителем идеальной цели, смысла, человеческих субъективных способностей, обретая своё человеческое предназначение.

Соглашаясь в общих чертах с тем, что содержание категорий «опредмечивание» и «распредмечивание» способно выражать механизм индивидуальной деятельности человека, вместе с тем хочется поставить под сомнение заверение Г. С. Батищева, согласно которому указанные категории своим содержанием раскрывают «всеобщий способ бытия человеческой культуры, способ, каким люди делают всю свою общественную жизнь, делают свою историю» [3, с. 154].

Здесь снова уместно будет сослаться на критический анализ возможностей деятельностного подхода, предпринятый Т. Э. Рагозиной, которая обращает внимание

на следующее несоответствие: «Не составляет труда увидеть, что деятельность как процесс взаимоперехода *действующей способности субъекта* в форму предметности и обратно представляет собой, вопреки заверениям автора, отнюдь не всеобщий «...способ, каким люди делают всю свою общественную жизнь», а лишь *способ освоения индивидом* всеобщих форм культуры, то есть – *механизм подключения индивида к культурно-историческому процессу*, но никак не *механизм функционирования самого социокультурного целого*; что категории «опредмечивание» и «распредмечивание» своим содержанием выражают формы *индивидуальной деятельности человека*, в которых осуществляется развитие его *сущностных сил*, а не *всеобщие формы существования и функционирования культуры* – не механизмы *общественно-исторического развития*» [5, с. 52].

И в самом деле, посредством категорий «опредмечивание» и «распредмечивание» мы можем раскрыть и объяснить лишь механизм *индивидуальной творческой деятельности человека*, но никак не механизм функционирования и развития социокультурного целого – общества. Именно это обстоятельство и заставляет нас усомниться в трактовке предметной деятельности индивида как основы общественной истории и культуры, считая её, как минимум, спорной.

### Библиография

1. Батищев, Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Г. С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 3-114.
2. Батищев, Г. С. Противоречие как категория диалектической логики / Г. С. Батищев. – М.: Высш. шк., 1963. – 119 с.
3. Батищев, Г. С. Опредмечивание и распредмечивание / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия; Ин-т философии АН СССР; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1967. – Т. 4. – С. 154-155.
4. Давидович, В. Е., Жданов, Ю. А. Сущность культуры / В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов. – Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1979. – 264 с.
5. Рагозина, Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018. – С. 48-57.



УДК : 130.2

## **Мировоззренческие основы философии Древней Руси**

Г. А. Лемешко

Донецкий национальный технический университет (ДНР, г. Донецк)

Философская мысль прошлого является важнейшим фактором, на основе которого формируется современная культура и историческое самосознание. В этом отношении философию древней Руси необходимо рассматривать как идейный фундамент, на котором происходило дальнейшее развитие отечественной философской мысли. До нас дошло не так уж и много работ древнерусских мыслителей, содержащих философские идеи. Среди них можно назвать произведения митрополита Илариона, Кирилла Туровского, Климента Смолятича, Даниила Заточника, Луки Жидяты и др. Из переводных сочинений того времени особое внимание заслуживают «Изборник Святослава 1073 года», «Шестиднев», «Пчела», «Синайский патерик», «Хроники» Амартолы и Малалы и др.

В исследовании древнерусской философии с самого начала был поставлен вопрос о том, является ли она уникальным феноменом, который развивается исключительно на основе собственной культуры, или же на ее возникновение и развитие оказывали влияние внешние теоретические источники, в первую очередь античные. В решении этого вопроса сталкивались различные, часто резко противоположные, точки зрения. Это было обусловлено тем, что ответ на него был непосредственно связан с поиском места Руси в мировом культурном пространстве. Для большинства дореволюционных исследователей вопрос решался следующим образом: Русь не имела связей с античными традициями и, следовательно, античная философия не могла оказать влияние ни на становление, ни на развитие древнерусской философии. С одной стороны в этом видели самостоятельность и оригинальность древнерусской культуры, с другой – некую культурную неполноценность.

Впервые о том, что на возникновение древнерусской философской мысли оказала влияние античная философия было сказано в журнале «Гермес» за 1917 год в статье Перетца В. Н. «Сведения об античном мире в древней Руси XI – XIV вв.». В дальнейшем этот вопрос продолжали глубоко и всесторонне рассматривать советские ученые. В настоящее время является установленным и неоспоримым

фактом то, что в период возникновения и становления отечественной философии античная философская мысль оказала на нее значительное влияние.

Знакомство с античной философией на Руси начинается прежде всего из переводной литературы, которая пришла из Византии и Болгарии. Но уже при Ярославе Мудром появляются переводы, сделанные непосредственно на Руси древнерусскими переводчиками. Это говорит о том, что уже в то время в древнерусском обществе были образованные люди, которые хорошо владели греческим языком. К ним можно отнести Кирилла Туровского, переводчика «Пчелы» (автор перевода остался неизвестным) и многочисленных секретарей православных иерархов – греков, которые, как правило, не знали, или плохо знали древнеславянский язык и которым для общения с местным православным населением требовались переводы религиозной литературы и документов с греческого языка. Из этих источников древнерусские мыслители знакомятся через фрагменты из работ, цитаты, комментирования, рассказы и даже анекдоты с такими философами как Демокрит, Пифагор, Ксенофан, Диоген, Платон, Аристотель и многими другими.

Одним из самых ранних источников формирования древнерусской философии является Изборник Святослава 1073г. Это полностью переводное, пришедшее на Русь из Болгарии, произведение. Оно предназначалось для князя Святослава, который в 1073 году занял великокняжеский престол. В этой книге были приведены фрагменты из работ Аристотеля и его последователей, гностические, неоплатонические и близкие к пифагорейцам интерпретации христианства, которые были распространены в то время в Византийской империи. Л.П. Жуковская в статье «Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073» года пишет: «Изборник Святослава 1073 года был на Руси одним из первых сборников энциклопедического характера, поэтому изучение его содержания является важнейшей задачей истории русской, украинской и белорусской литературы, истории философии и истории культуры в разных её проявлениях» [3, с. 31] и приводит следующие цифры: в работе над Изборником принимали участие около 40 авторов, которым принадлежат 383 статьи. Там максимально представлены Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, Августин, Иоанн Дамаскин, Ориген и другие. Реже – Псевдо-Дионисий Ареопаг, Диодор, Иустин Философ, Иоанн Синайский и др. (См.: 3, с. 31-40). Из этих статей древнерусские книжники познакомились практически со всеми проблемами, которые впоследствии стали объектом их философского

размышления. То, что среди авторов сборника большинство представляли Отцы церкви и православные иерархи легко объясняется. Как отмечал С.В.Бондарь, главной целью Изборника было «дать исчерпывающее знание основных богословских, вероисповедных, мировоззренческих проблем и вопросов и тем самым сформировать у читателя унифицированный подход и единообразное понимание основ христианского мировидения» [1, с. 17]. Изборник Святослава 1073 года стал одним из источников Изборника 1076 года, составленным, как считается, дьяконом Иоанном в Киеве. В последний, кроме авторов, которые были представлены в Изборнике Святослава 1073 года, вошли и древнерусские тексты. Он был максимально адаптирован к восточнославянской культуре, речевой практике и к внутренним проблемам древнерусского государства.

Из античной философии для древнерусских мыслителей особый интерес представляла философия Платона и его последователей. Платонизм, как тип философствования, сыграл значительную роль в формировании древнерусской философской культуры. Следует отметить, что оригинальные работы Платона появились на Руси только во второй половине XVII в., поэтому знакомство с его взглядами происходило именно через переводные тексты.

Большой интерес в этом отношении представляет переводная работа Иоанна Экзарха Болгарского «Шестиднев» – уникального памятника общеславянской культуры энциклопедического содержания. В ней среди ряда древнегреческих философов (Фалеса, Демокрита, Аристотеля и др.) Платону отводится особая роль. Он называется главным, поскольку его идеи, как считал Экзарх, ближе всех подошли к христианству. Речь идет об особом прочтении и понимании идей Платона о бессмертии души и монотеизме. Кроме этого, из «Шестиднева» древнерусские мыслители получали общие сведения о таких философских понятиях как движение, пространство и время, знакомились с данными астрономии, географии, анатомии и т.д.

Вторым важным источником знакомства с учением Платона на Руси была «Хроника» Георгия Амартола, которая в значительной мере оказала влияние на формирование философских воззрений древнерусских мыслителей. Эта работа была переведена уже древнерусскими переводчиками. В ней на 400 страницах упоминаются около 2000 имен, среди которых особое место занимают античные философы. В этой работе не только даются сведения о великих древнегреческих философах, но и критически анализируются их философские взгляды. Платону

Георгий уделяет больше внимания, чем другим философам. Он называет его «премудрым», «славным среди эллинов», даже порицает Аристотеля, который посмел противоречить своему учителю. Автор приводит мысли, взятые из таких работ Платона, как «Горгий», «Законы» и «Федон». Из них древнерусские мыслители знакомятся с моралью софистов и Сократа, с сущностью риторики, с понятием справедливости, с теорией идей и сущностью законов, с философским пониманием мира и месте человека в нем.

Важную роль в знакомстве древнерусских мыслителей с философией Платона сыграла работа антиохийского историка Малалы «Всемирная хроника». Многие исследователи древнерусской мудрости считают его наиболее информативным источником из всех переводных сочинений в древней Руси. Платона автор называет «премудрым». Следует отметить, что, пересказывая основные положения его философии, Малала дает довольно вольное их толкование. В его понимании Платон является едва ли не апологетом триипостасности Бога: платоновский демиург – это милующий Бог, мировой дух – это одна из ипостасей Бога, и, наконец, ум – творец всего. Понятно, что эта попытка приспособить учение Платона к христианству носит чисто внешний, формальный характер и очень далека от ортодоксальности. «Хроника» Малалы характеризуется простотой и доходчивостью изложения, наличием большого фактического материала, что делало ее привлекательной и интересной для древнерусского читателя, который в то время только приобщался к христианству и еще обладал синкретическим сознанием.

Список таких работ можно продолжить. Знакомство с ними иногда приводило древнерусских философов к весьма оригинальным выводам. Так, изучив некоторые факты из биографии Платона, был сделан фантастический вывод о том, что Платон был пророком, который предсказал появление Иисуса Христа. Это не могло не повысить интерес к его учению на Руси. Из этих работ древнерусские книжники познакомились с этическим учением Платона. Некоторые положения этого учения, например, мысль, высказанная в работе «Республика» о том, что принимающему великую власть нужно иметь и великий ум, не только вошла в философию некоторых древнерусских мыслителей, но и стала частью государственной политики. Вызывали интерес и учение Платона о Боге (демиурге), об идеях, о бессмертии души и непонятное учение о переселении душ, его антропология и т.д. Поскольку у разных византийских мыслителей, переводы работ которых появлялись в древней Руси, в разные периоды, в разном историческом контексте отношение к

Платону было разное, постольку и у древнерусских мыслителей оно было неоднозначным.

Влияние античной философии и, в первую очередь философии Платона, на древнерусских мыслителей проявлялось в и том, что многие из них в своих работах обращались к античным философам. «Хронику» Малалы уже цитирует Нестор в «Летописи временных лет». Значительную роль в освоении византийской и древнегреческой культуры сыграл Кирилл Туровский. Известно, что он сделал собственный перевод «Хроники» Амартола. В понимании многих вопросов философского содержания, как, например, о соотношении тела и души, веры и разума его взгляды своими корнями уходят к Иоанну Экзарху Болгарскому, Иоанну Дамаскину и от них к Платону. Платон оказал также заметное влияние и на формирование философских воззрений Климента Смолятича, который основательно знал византийскую литературу и владел греческим языком. В XII веке его даже обвинили в том, что он во многом «пишет с Платона». Особенностью древнерусской философии является её ориентация на источники ранней патристики. Наиболее значимыми представителями патристики для древнерусских мыслителей были так называемые каппадокийцы. К ним относились Отцы церкви Василий Великий, его брат Григорий Нисский и Григорий Богослов (все трое были уроженцами страны под названием Каппадокия). Кроме них авторитетом пользовались и Ефрем Сирин, Афанасий Александрийский, Иоанн Дамаскин и др. Их работы переводились, распространялись и почитались на Руси, вызывали подражания. С одной стороны, они критиковали античных философов за их взгляды на мир, его возникновение и существование, называли философию «ложной мыслью», с другой стороны, многие из них, например, Василий Великий, вовсе не отвергали светских знаний. Объясняя библейские сюжеты и термины, Василий Великий использовал метод комментирования, широко используя при этом данные натурфилософии.

Кроме того, несмотря на критическое отношение к философии, представители патристики всё-таки активно осваивали античную философию. Особое внимание они обращали на учение Платона и его последователей. Идею Платона о мировом разуме как демиурге Отцы церкви считали своей. Григорий Нисский сделал вывод о том, что вечное и неизменное по существу слово Божье может выражаться в проповедях в разных формах, тем самым он констатировал, что нужно учитывать специфику духовной жизни разных народов. Все эти идеи привлекали древнерусских мыслителей. Такой интерес к творениям представителей ранней

патристики был связан с тем, что, во-первых, Русь пыталась выйти из-под влияния Византии и заявить о себе как о самостоятельной и независимой стране, и, во-вторых, она считала себя прямой наследницей раннего христианства, на которое ещё не наложили свою печать время и политические интересы. Вместе с трудами христианских богословов и Отцов церкви на Русь проникает и множество апокрифов, что также не способствовало единству мнений у древнерусских философов.

Однако нельзя говорить о том, что древнерусские мыслители просто заимствовали элементы древнегреческой философской традиции и ранней патристики и механически повторяли их в своих работах. Это был естественный процесс взаимообогащения культур разных народов. Этот процесс у разных народов и в разные исторические эпохи проходил по-разному. Любая национальная культура, в том числе и философская, имеет свою специфику, но она не может возникнуть и развиваться, если не усвоит и не осмыслит духовное богатство культур других народов. Причём, как отмечал Горский В.С. « культура всегда берёт лишь то, в чём она нуждается, причём продукт такого заимствования неизбежно трансформируется сообразно особенностям, воспринимающей культуры» [2, с. 36]. Любая национальная философская культура, основываясь на культурно-историческом опыте своего народа, имеет свои формы восприятия и постижения истины. При этом она всегда будет обращена к проблемам, которые являются общефилософскими. Это относится и к древнерусской философии: она размышляла над теми же вопросами, что и европейская философская мысль.

Итак, античная философия и средневековая христианская литература были важным источником возникновения философии Древней Руси. В этом смысле древнерусская философия не была оригинальной. Как отмечал Д.Чижевский, «Мы почти не знаем в культурной истории Европы случаев, когда бы философичный интерес и философическое творчество проявилось у какого-нибудь народа спонтанно, независимо от чужих влияний. Даже греки, как кажется, не делают исключения, ибо философичная спекуляция в них выросла не только на основе собственно-греческой религиозности, но и под заметным воздействием Востока» [5, с. 19].

Важным источником формирования древнерусской философии была собственная духовная культура. Все философские идеи, пришедшие из древней Греции и Болгарии, ложились на духовную культуру Руси и прошли через осознание

ее носителей. Следует отметить, что в период становления философии духовная культура Руси переживала глубокий кризис. В этот период, как отмечал Б. О. Рыбаков, на Руси «... устанавливается «двоеверие», то есть известное компромиссное равновесие языческих и православных элементов» [4, с. 6]. Язычество не могло исчезнуть абсолютно и в полном объёме. Оно продолжало существовать в мировоззрении древнерусского общества ещё длительное время и, более того, оказывать заметное влияние на многие стороны жизнедеятельности древнерусского общества. Благодаря этому обеспечивалась преемственность в смене духовных форм. Конечно, на философское мышление того времени огромное влияние оказало христианство, но списывать со счетов языческое мировоззрение нельзя, хотя и абсолютизировать его не следует. С этим во многом связана самобытность древнерусской философии, её особый язык и стиль изложения. Зачастую философские идеи находили своё выражение не в понятийно-логических конструкциях, а через художественные образы и символы. Многие древнерусские мыслители того времени использовали языческие элементы в своих работах. Так, например, свое «Поучение» Владимир Мономах начинает с языческого элемента: он подводит итоги своей жизни «сидя на саях», т.е. в конце своей жизни. Согласно языческим представлениям отправлять человека в последний путь нужно было на саях. Известно, что князя Владимира Святославовича везли для отпевания именно на саях. Очень показательным в этом отношении является «Моление» Даниила Заточника. В этой работе Даниил, «одержим нищетою», жалуется князю Владимиру Суздальскому на своё бедственное положение и просит у него помощи. Он показывает хорошее знание византийской литературы, приводит много примеров из Святоотеческих произведений. Но прежде всего обращает на себя внимание особый способ и форма выражения мыслей. В них ярко выражены элементы язычества: много шутовства, скоморошества, прибауток. Перечень таких работ можно продолжить. Главное здесь состоит в том, что языческие образы в этих произведениях не являются чисто внешней, но обязательной данью язычеству. Они естественным образом отражают способ мышления, существующий в условиях «двоеверия». Поэтому без обращения к язычеству невозможно понять своеобразие и специфику древнерусской философии.

Итак, процесс возникновения и становления древнерусской философии носил самобытный и оригинальный характер, в ходе которого на основе синтеза

византийской философской мысли, ранней патристики и собственной духовной культуры было выработано свое видение мира.

### Библиография

1. Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников 1073 \*1076 годов. Киев, «Наукова думка», 1990. – 149 с.
2. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала X III вв. – Киев, 1988. – 36- 286 с.)
3. Жуковская Л.П. Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073 года // Изборник Святослава 1073 года: Сб.ст. - Научный аппарат факсимильного издания. – М., 1983. – 534 с.
4. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М.: «Наука», 1988. – 784с.
5. Чижевський Д. Філософські твори. У 4-х томах. Т.2./Д. Чижевський. – Київ.: Смолоскип, 2005. – 400 с.



УДК: 141.72

**Феминизм:**

**женский ответ на кризис западноевропейской цивилизации**

А. С. Армен

Донецкий национальный технический университет (ДНУ, г. Донецк)

Появление и стремительное распространение феминизма связано с кризисным состоянием цивилизации. Появление идеологии и практики женского равноправия обусловлено насущными злободневными фактами социальной действительности XX века. Объективные социально-политические и экономические условия для возникновения феминизма как специфического общественного феномена складывались параллельно с развитием капитализма, когда женщина все в большей и большей степени наряду с мужчиной стала непосредственно включаться в систему социально-экономических отношений. Итак, феминизм является закономерным явлением, по сути, результатом накопленных социальных ожиданий и запросов. Необходимость пересмотра традиционных взглядов на женскую природу, роль и место женщины в культурном, политическом и историческом процессе, признание существования специфического женского опыта была очевидна. С другой стороны, его последователи подвергли жесткой критике всю систему ценностей и институтов западного образца.

Закреплению позиций феминизма во многом способствовала институционализация женских исследований, их утверждение в академическом поле. Ставя перед собой цели трансформации или даже ликвидации патриархальной системы, предрассудков и стереотипов крайне важно было модернизировать университетское образование, как минимум, в сфере гуманитаристики, а также изменить ценности социализации, пробудить женское самосознание. Возникла необходимость продемонстрировать специфический женский опыт, ведь не секрет, что все женское тысячелетиями вытеснялось за пределы изучения. Традиционная наука была основана на исключительно мужском опыте, в следствии чего была существенно обеднена.

Первые курсы женских исследований в высшей школе США были организованы непосредственно под влиянием второй волны феминизма. Теоретическое осмысление в то время считалось важнейшим условием общественных трансформаций, а исследование угнетения женщин ассоциировалось с поиском политических и социальных возможностей преодоления неравенства в патриархальных и

капиталистических обществах. Тесная связь теории и практики была главным принципом развития данной академической дисциплины в США. Заявляя о том, что «личное есть политическое», феминистки радикального толка приоткрыли завесу над темами, ранее табуированными такими как, например, сексуальность, изнасилование, сексуальное насилие в форме инцеста и домашнее насилие. Академические, социальные и политические цели феминистского освободительного движения развивались параллельно с освободительными движениями других маргинализованных групп, таких как, расовые, этнические и сексуальные меньшинства, группы людей с ограниченными возможностями. Перечисленные общности стремились к тому, чтобы доказать, что их культурные практики, жизненный опыт и представления о социальном мире очень важны для осознания, развития и трансформации современного социума. Эти движения, получившие название политик идентичности, способствовали институционализации программ женских и гендерных исследований, а также программ изучения расы и сексуальности в американских университетах. Кроме того, деятельность этих движений привела к увеличению числа женщин и представителей меньшинств в различных академических сферах.

Первые феминистские требования, предъявляемые к высшей школе, были связаны с «внесением» женщин в учебный процесс, то есть, учебные планы, учебники, издательские каталоги. Тезис «добавить женщину» в традиционные социальные и гуманитарные дисциплины стал логичным и очевидным, исходя из осознания факта, что на протяжении всей истории человечества господствовала установка на нейтрализацию и исключение женского как из научной традиции, так и из системы организации общественно-политической жизни. Женское начало ассоциировалось исключительно с домашней сферой, семьей и «женским предназначением». Таким образом, женщина, представляющая, как известно, половину человечества, всегда оказывалась на обочине научной рефлексии, философские размышления о месте и назначении человека в мире, социуме, культуре, его влиянии на ход истории, разворачивались без учета женского опыта.

Следует отметить, что еще в 50-х годах XX века американские образовательные учреждения цементировали существующее в обществе неравенство, самой своей деятельностью, существованием так называемого «скрытого учебного плана» конструируя неравный статус женщин и мужчин. Они ограничивали, а не усиливали позицию женщин, подталкивая их выбирать свою карьеру в традиционно «женских» сферах. Предпринимались попытки наряду с курсами психологии, антропологии,

социологии вводить в колледжах и университетах курсы семейной жизни, кулинарии и диетологии, умения одеваться, ухода за больными и детьми, по планированию домашнего хозяйства и дизайну, садоводству и ботанике, по воспитанию детей.

В культовом труде «Мистика женственности» (1963) теоретик либерального феминизма Б. Фридан акцентирует внимание на том, что вся система образования США середины XX века была ориентирована на пол, где акцент делался на адаптации к семейной жизни и ролевому набору женщины, который сводился исключительно к роли матери, жены, домохозяйки. Прежняя цель образования – развитие интеллектуальных способностей при помощи научных дисциплин – утратила актуальность. «Вместо того, чтобы открывать перед способными студентками новые горизонты и миры, их начали учить адаптироваться в тесном мирке семейной жизни. Вместо того, чтобы искать истину, развеивая предрассудки прошлого, и учить девушек критически мыслить, чтобы сопротивляться укоренению новых ложных идей, ориентированные на половую принадлежность преподаватели угощали их похлебкой из предписаний, сковывающих разум и затемняющих здравый смысл куда эффективнее, чем те блюда, которые предлагались им в давно прошедшие времена» [1].

Таким образом, одной из приоритетных задач развития программ женских исследований в университетах США было женское образование. Изучение женщин изначально появилось в рамках традиционных академических социальных и гуманитарных дисциплин – в основном, в литературе, истории, философии, социологии и психологии.

Вторым шагом в завоевании авторитета феминистками стала институционализация женских исследований в начале 80-х годов XX века. В этот период была коренным образом преобразована вся система американского высшего образования: открывались исследовательские институты и центры, учреждались специализированные журналы в области женских исследований. В университетских аудиториях широкое обсуждение получили такие проблемы как социальный и профессиональный статус женщин, различные явления дискриминации в публичной и частной сферах, гендерные стереотипы и предрассудки, существующие в социуме, литературе и образовании, кинематографе и рекламе. Также были опубликованы первые антологии и хрестоматии по женским исследованиям [3, с. 20].

Женские исследования, представленные феминизмом, прежде всего, базируются на женском опыте и опираются на те положения, которые способны сформировать женскую философию, создать конструкцию женского мира. Поэтому правомерно

утверждать, что женские исследования – это отнюдь, не дополнение к традиционной науке. Это новая самостоятельная дисциплина, требующая от иных дисциплин пересмотра самих их оснований, логических детерминант, инструментария и подхода к проблеме. Женские исследования – это одновременно исследования, произведенные женщинами и исследования в фокусе которых (философском, культурологическом, политическом, социологическом, психологическом) находится женщина, женственность и отношение к феминности становится мерилем уровня культуры и демократичности общества, особенно, современного. Таким образом, женские исследования представляют собой попытку внести фундаментальные изменения в академическую традицию посредством научного поиска, а также теоретическое основание для практики перепрограммирования матрицы традиционной (патриархальной) культуры. В качестве новой актуальной дисциплины, женские исследования не только выступают с критикой основных методов гипотез и концепций официально признанных наук, но и привносят свежий взгляд на мир и культуру, опираясь на междисциплинарную методологию, которая стремится к поиску объединяющего начала всех наук, критикуя их излишнее дробление.

Переходя к анализу третьего этапа становления феминизма, необходимо отметить, что гендерные исследования конца 80-х годов были вписаны в интеллектуальную логику постмодернизма, для которого, как известно, характерны отказ от классики, утрата канона, тотальный плюрализм и т.д. Особенно заостряется философская проблематика субъекта, получившая воплощение в таких категориях как «смерть субъекта», «смерть автора», «смерть Бога». В философии и культуре постмодернизма «смерть субъекта» становится чуть ли не догмой, описывая гносеологический сдвиг фокуса с ключевой фигуры (автора, субъекта, Бога) на отсутствие всякой фигуры, которую заменяют разрозненные тексты или цитаты.

Так, постмодернизм описывают в качестве философии радикального плюрализма, что означает его ориентацию не на единение, а различие, не тождество, а множественность. В подобную логику весьма удачно вплетается и принцип мультикультурализма, на который ориентировались женские исследования в Америке и Европе в конце 80-х годов. За чрезмерную сосредоточенность на опыте белых женщин среднего класса подвергся критике излишний, с точки зрения цветных, гомосексуальных и прочих «нетрадиционных» авторов, эссенциализм в определении женственности и женского опыта. Таким образом, в концептуализацию категории «женщина» и «женское» стали массово включаться расовые, этнические и классовые

различия. В результате, научные поиски третьей волны, в духе логики постструктурализма концептуализируют множественные идентичности женщин, подразумевающие, но не сводимые к категориям расы, этничности, экономического и профессионального статуса, работы, возраста, сексуальной ориентации, религии, национального происхождения и культуры. Безусловно, академическая сфера стала более терпимой и внимательной в отношении многообразия и особенностей людей. Идеи и проблемы различных групп женщин расширяют границы феминизма, способствуя развитию теории мультикультурализма и практики освобождения всех людей.

По сути, идеология женского равноправия раздробилась на бесконечные репрезентации специфического опыта и переживания различных групп женщин: «черный» феминизм (Black feminism), «лесбийский феминизм» (lesbian feminism), экофеминизм (Ecofeminism), постколониальный феминизм (Postcolonial feminism), квир-феминизма (Queer-feminism) и т.д. Так, дифференциация и индивидуализация интересов практически обесценили саму идею борьбы за равенство возможностей.

Таким образом, становится очевидно как трансформировались феминистская мысль и само движение. Под соусом толерантности и чувствительности к различиям преподносится сдвиг от масштабных общественных проблем, характерных для всего человечества, к абстрактным интеллектуальным изысканиям. Так, вследствие «бесконечного деления» идеология феминизма замыкается лишь на уровне теоретизирования, утрачивается общественно-политический статус проблемы женского угнетения и связь с реальными потребностями и проблемами женщин.

И хотя, на сегодняшний день процессы глобализации придали сфере женских исследований резонансное звучание во всем мире, каждое из перечисленных ответвлений сегодня существует относительно автономно, объединяя своих сторонников лишь на уровне академических проектов и международных программ. Растет важность так называемой «Международных сетей гендерных исследований», включающих в себя адреса электронной рассылки, позволяющих осуществлять диалог исследователей всего мира, в том случае, если они изучают схожие темы или вдохновлены одним проектом. Одни из самых известных сетей организованы при Лондонской школе экономики и в Центрально-Европейском университете Будапешта [2, с. 156].

Тематику наиболее масштабных проектов составляют: идентичность и репрезентации сексуальности, теории инаковости (queer-теории), конструкции маскулинности и феминности в международном масштабе; нарушение прав и насилие.

В числе своих задач они перечисляют следующие: поддерживать проекты гендерных исследований; развивать теории этики, справедливости, демократии с учетом гендерного фактора; расширять перспективы социальной политики, включая в круг ее внимания тех, кто был несправедливо обойден защитой (в том числе не только женщин, но и сексуальные меньшинства). Основной принцип деятельности – триединство этики, теории и практики.

И, несмотря на то, что единой идеологической позиции, которая бы объединяла большинство исследователей, нет (как нет и единого идейного основания у мирового феминизма), считается, что все его направления одновременно равнозначны и различны. На практике они реализуются в русле политики, которая получила широкое освещение как *гендерный мейнстриминг* (Gender Mainstreaming (GM)). Гендерный мейнстриминг – это комплексный гендерный подход, призванный обеспечить устранение всех различий между полами и обеспечить равноправие полов в личной, общественной и профессиональной жизни. Он означает необходимость включения критериев гендерного равенства во всю систему организации современного общества. Так, концепция GM предусматривает устранение не только структурных предпосылок, ущемляющих интересы женщин, но и кардинальную деконструкцию общественных барьеров для представителей обоих полов.

Для достижения поставленной цели стратегия GM применяется автоматически во всех странах-членах ЕС, начиная с 1999 года при принятии политических решений на всех уровнях власти. Так, например, в Германии с 2001 г. GM закреплён в качестве основного принципа организации работы с детьми и подростками. Не означает ли ориентация на подобное «бесполое» воспитание коренную трансформацию системы образования, ведущую к самым деструктивным последствиям для общества? Ведь подобная политика уже получила не только законодательное закрепление, но и широкое распространение во многих государствах Западной Европы и США. Так, идея равенства, звучавшая в 60-е годы, вышла за рамки здравого смысла, установив нормы на «бесполое» обращения в детских садах и школах, унисекс-туалеты в общественных местах, нивелировав различия во внешнем облике.

Следует заметить, что в отношении равенства полов в традиционном социуме действовала система двойных стандартов. Это, в частности, было ярко проявлено в

сфере половой морали. К двойным стандартам, но теперь в пользу женщин и иных меньшинств, в силу объективных причин, лишённых в течение длительного периода времени права голоса, стремится современный феминизм, воплощенный в политике гендерного мейнстриминга.

Феминизм как, по сути, новый, освобождённый женский взгляд на человеческую природу, предназначение полов, специфику культурной активности социальную справедливость закономерно возникает и закрепляется в научно-теоретическом пространстве и в практике повседневной жизни. Вместе с тем, он является линзой, преломляющей кризисные явления современной западной цивилизации как в области кризиса традиционного типа культуры, так и в пространстве вновь обретенных проблем связанных с унификацией полов, трансгендерностью и социальной атомизацией. Возможно, когда-нибудь от своей плюралистичности феминизм придёт к системе, предлагающей выход из кризиса.

### Библиография

1. Фридан Б. Загадка женственности // Электронная библиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://royallib.com/read/fridan\\_betti/zagadka\\_genstvennostithe\\_feminine\\_mystique.html#0](https://royallib.com/read/fridan_betti/zagadka_genstvennostithe_feminine_mystique.html#0)
2. Шакирова С. Гендерные исследования как часть большого политического проекта: взгляд из Казахстана // Перекрестки. – 2017. – №1-2. – С. 153-163.
3. Ярская-Смирнова Е. Возникновение и развитие гендерных исследований в США и Западной Европе // Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие / Под ред. И.А. Жеребкиной. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 17-49.

УДК : 316.42

## **Виртуальные сети как форма постсоциальной коммуникации**

С. В. Мусатова

Донецкий национальный технический университет (ДНУ, г. Донецк)

Интернет прочно вошел в нашу повседневную жизнь, порой, мы не можем без него обойтись и дня. Мы активно пользуемся им дома, на работе, а с развитием новых технологий Интернет перекочевал в наши мобильные телефоны и смартфоны. Это дало нам возможность практически все время находиться в состоянии on-line доступности. Появление Интернета радикально изменило формы, содержание, механизмы, функции социальных коммуникаций. С развитием Интернета появилась возможность использовать все его достижения в различных его проявлениях. Одним из таких проявлений стали социальные сети, которые получили сегодня статус неотъемлемого атрибута нашей жизни.

Сейчас представить современного человека без профиля в той или иной социальной сети очень трудно. Сети позволяют шире общаться, быстро искать необходимую информацию и новых друзей, обмениваться новостями, слушать музыку, смотреть видео и фотографии. История возникновения и развития, перспективы функционирования этой новой формы коммуникации постепенно превращаются в одно из актуальных направлений научных исследований.

Цель статьи – в рассмотрении проблемы становления социальной сети как современной формы коммуникации. Для этого вначале проанализируем эволюцию термина «сеть». Проблема, затрагивающая трактовку дефиниции «сеть», становится всё более актуальной. Мы говорим о сети дорог и проспектов, переулков и автомагистралей, магазинов, о телекоммуникационной сети и, в конце концов, о развитии социальных сетей.

Первые рационализации метафоры «сеть» на пути её превращения в концепт в неявном и явном виде появляются в рамках более широкой системной методологии и теории «постиндустриального (информационного) общества»: в трудах Д. Белла, Э. Тоффлера, М. Кастельса и других западных, а затем и отечественных авторов - Р. Абдеева, С. Афанасьева, В. Бианки, А. Ракитова, А. Чугунова, А. Уткина, М. Игнатова и многих других.

В научный оборот сам термин «социальная сеть» был введен в 1954 г. английским социологом, представителем манчестерской школы, Дж. Барнсом в работе, по-



видимости, довольно узкой тематической направленности, «Классы и собрания в норвежском островном приходе». Большинство ученых, занимающихся изучением этого вопроса, были схожи в том, что общество необходимо рассматривать как сложное сплетение социальных отношений. «Под социальной сетью, - понимают виртуальное сообщество, веб-сервис, социальную структуру, состоящую из множества агентов (индивидуальных или коллективных), которые вступают во взаимодействие по интересам» [4, с. 255].

О. Тоффлер, рассматривал «сеть» в довольно широком смысле, как принцип организации самых различных сообществ прошлого, настоящего и будущего, утверждая при этом, что «методология сети» не может быть «панацеей». «Информационные сети множества типов, - писал он, ссылаясь на Энтони Джаджа, одного из пионеров net-методологии, - появляются фактически во всех сложных обществах. К ним необходимо добавить формальные сети, например, масонов, мормонов или членов католического ордена *Opus Dei*» [6, с. 276].

Роль и структура таких сетей, тем не менее, долгое время не попадала в поле зрения научного сообщества в лице экономистов и аналитиков в сфере бизнеса. Сегодня же они активно исследуются как модели корпоративной структуры. Эти сети, независимо от степени их формальности, обладают общими характеристиками. Они имеют горизонтальную организацию, вследствие чего ослабевает влияние более привычной иерархической составляющей. Отмечается, что сетевой тип связи может быть в ряде случаев необычайно полезным, гибким и, в принципе, антибюрократическим. При этом, конечно, нельзя полагать, как об этом в свое время предупреждал Тоффлер, что сетевой принцип организации окажется единственной основной формой будущей социальной связи людей. Сеть имеет свои естественные ограничения, и функциональные, и целевые, и организационные. У Тоффлера, например, «сетевой принцип» включается в междисциплинарную системную методологию, что и соответствует действительности

Начало современной теории социальных сетей положили в 1951 году Рэй Соломонофф и Анатолий Рапопорт. В 1959-1968 гг. венгерские математики Пол Эрдос и Альфред Ренье написали восемь статей, описывающих сами принципы формирования социальных сетей [1].

Теория социальных сетей предполагает, что социальное поведение и коммуникация испытывают влияние моделей взаимоотношения людей. Чем крепче социальные связи между людьми, тем активнее они общаются друг с другом, используя

все доступные медиа. Как и другие нововведения коммуникационной технологии, Интернет продолжает процесс соединения людей в социальные сети, а также людей и организаций, разбросанных географически, но связанных общими интересами. Теория социальных сетей утверждает, что социальная коммуникация по Интернету дополняет и расширяет традиционное социальное поведение, поэтому, чем активнее люди ведут себя в сообществе, тем больше они общаются в межличностной форме, и чем теснее их контакты, тем чаще они пользуются электронной почтой и другими медиа для общения [3].

За последние полвека «произошло слияние воедино трех независимых процессов – предвестников появления новой общественной структуры, основывающейся, главным образом, на использовании сетей: развития экономики, обеспечивающей гибкость управления и глобализацию капитала, производства и торговли; стремления к построению общества, в котором будут господствовать ценности свободы личности и открытой коммуникации, и поразительного прогресса компьютеров и телекоммуникаций, оказавшегося возможным благодаря революции в микроэлектронике» [6, с. 277].

У каждого человека есть явные и скрытые потребности, которые он стремится удовлетворить, это может быть потребность в общении, самореализации, а социальная сеть дает ощущение удовлетворения этих потребностей. Однако здесь происходит неизбежный отход от «собственно материальной реальности, реальное общение меняется на виртуальное, дающее ложное ощущение удовлетворения потребностей. Чем больше человек получает общения через социальные сети, тем больше ему хочется, а потребность все также остается неудовлетворенной, получается, что ему сложнее жить реальной жизнью» [2, с. 87].

Острая тяга к пользованию социальными сетями является своего рода болезнью, которая может возникать из-за каких-то личностных или психологических проблем, через нереализованные желания, скрытые комплексы и трудности в реальном общении - ведь в виртуальном мире гораздо легче выразить себя, создать идеальный образ. Особое значение при этом имеет осознание собственной защищенности и анонимности, чего нет при живом общении.

И сегодня, в связи с вышесказанным, можно с уверенностью говорить о таком понятии, как виртуальная компьютерная социализация или киберсоциализация. Киберсоциализация человека - это социализация личности в киберпространстве, что означает процесс изменений структуры самосознания личности, происходящий под

влиянием и в результате использования им современных информационных и компьютерных технологий в контексте его жизнедеятельности. Киберсоциализация особенно ярко происходит в киберпространстве виртуальной социализирующей интернет-среды, то есть в результате использования её ресурсов и в процессе коммуникации с виртуальными агентами социализации, встречающимися человеку во всемирной глобальной сети Интернет (в первую очередь, в социальных сетях, в процессе переписки по e-mail, на форумах, в чатах, блогах и on-line-играх) [5, с. 48]. В процессе киберсоциализации у человека возникает целый ряд новых, ожиданий и интересов, мотивов и целей, потребностей и установок, а также форм психологической и социальной активности, непосредственно связанных с киберпространством - фактически новым виртуальным жизненным пространством человека [5, с. 48]. Вместе с тем, следует понимать, что эти «новые ожидания, потребности, цели и установки» находятся уже не столько в русле обычного развития социальных взаимодействий, сколько являются симптомом возникновения постсоциальных, более симулятивных, нежели реальных коммуникаций. Общение при этом приобретает выраженный игровой и необязательный характер, определяя формирующееся виртуальное жизненное пространство как семантически фантомное образование.

*Выводы.* Можно констатировать, что в современном мире общение между людьми упростилось до максимального уровня. В наше время огромное расстояние между людьми теперь не помеха для общения. Развитие Интернета дало возможность организации коммуникаций людям из разных частей планеты в режиме реального времени. Рост социальных сетей является глобальным культурным феноменом. Независимо от того, насколько хорошо развиты в отдельно взятой стране государственное правление, инфраструктура и возможности Интернет-соединения, уровень популярности социальных сетей повсеместно растет. Сформировалось поколение, обладающее новыми идентификационными параметрами и воспринимающее виртуальную реальность как реальную среду обитания. Появление новой. информационной среды обитания человека уже приводит к изменениям сложившихся в социуме архетипов и форм социальных взаимодействий. Этот фактор, в свою очередь, требует корректировки всех практических действий по организации и управлению информационными ресурсами. Последнее же возможно только при организации и проведении целого комплекса дальнейших исследований этой новой формы социальной коммуникации.

### Библиография

1. Алмаева В. В. Виртуальные социальные сети как составляющая современного образовательного пространства [Электронный ресурс] / В. В. Алмаева. – Режим доступа: <http://ito.edu.ru/2010/Tomsk/III/III-0-1.html>.
2. Белинская Е. Современные исследования виртуальной коммуникации: проблемы, гипотезы, результаты / Е. Белинская, А. Жичкина. – М.: ЮНИТИ, 2009.– 165 с.
3. Бакулев Г. П. Массовая коммуникация: Западные теории и концепции [Электронный ресурс] / Г. П. Бакулев. – Режим доступа: <http://pulib.if.ua/part/9691>.
4. М.С. Мельникова, И. П. Яковлев Понятие «Социальная сеть» в социологических теориях и интернет-практиках // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2014. Вып. 1. - 255с.
5. Плешаков В. А. Виртуальная социализация как современный аспект квазисоциализации личности / В. А. Плешаков // Проблемы педагогического образования. Сборник научных статей / [под ред. В. А. Слостёнина, Е. А. Левановой]. – М.: МПГУ — МОСПИ, 2005.– Вып. 21. – С. 48-49.
6. Римский В. П. Генеалогия сетевой парадигмы. Аналогия и феноменология // НАУКА. ИСКУССТВО. КУЛЬТУРА. Сборник научных статей. – Белгород. – Выпуск 2(6). – 2015. – С. 267-280.

УДК : 316.347:159.923

**Этническая и религиозная идентичность:  
структура и содержание понятий**

Е. И. Петрова

Донецкий национальный университет экономики и торговли  
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)

В условиях современности, для эффективного государственного управления и развития государства, проблема общественного и индивидуального выбора, потребность теоретического выяснения новейших тенденций в ориентациях человеческого сознания и поведения, понимание и учет этнокультурных традиций народа является достаточно важной. Это способствует объединению усилий ученых в исследовании различных аспектов феномена идентичности.

Актуализация данной проблемы обусловлена интенсивным развитием межкультурных контактов, что вызвано рядом причин:

- культурные формы жизнедеятельности индивида предполагают принадлежность его к этнической общности;
- через осознание этнической принадлежности человек стремится выйти из состояния социальной беспомощности, почувствовать себя частью социума, который может обеспечить индивиду ценностную ориентацию и защитить от бед и невзгод;
- внутри этносов, путем связи между поколениями происходит преемственность в передаче и сохранении ценностей культуры, так как человечеству необходимо самовоспроизводство и саморегулирование.

Принцип этнической принадлежности является наиболее четким выражением чувства групповой идентичности, тогда как национальная принадлежность приобретает в современных условиях политический смысл, порой провоцируя резкое увеличение случаев противоречий и споров между этническими группами. Таким образом, этнические группы получают большой общественный потенциал.

Коллективная принадлежность к группам или объединениям, имеющим определенные символы и знаки отличия, является наиболее важной, чем когда-либо раньше. Чтобы принадлежать к нации или этнической группе, от человека ничего не требуется. Человек объективно в ней находится от рождения и остается в ней. Из этого сообщества нельзя выгнать, исключить. Это делает привлекательной такую общность в сознании человека, в его отождествлении себя с группой. По мнению американского

ученого С. Хантингтона «идентичностью обладают как индивиды, так и группы. При этом индивиды приобретают идентичность и могут изменять ее только в группах. ...Люди ищут группы, к которым они могли бы принадлежать устойчиво и долго, в мире, где все движется и перемещается и ничто не является надежным» [14, с. 51].

Исследование этнической, национальной и религиозной самоидентификации, является чрезвычайно актуальной задачей современной науки. Этому посвящены работы видных этносоциологов и философов: Анри Бергсона, Ю. М. Бородай, А. В. Буганова, И. В. Кондакова, В. А. Мчедлова, О. Сергеевой, К. Б. Соколова, М. П. Тишкова, С. Хантингтона, Н. А. Хренова и др.

Целью работы является характеристика понятия, структуры и содержания этнической и религиозной идентичности.

Для реализации данной цели необходимо решение ряда задач:

- проанализировать понятия «этническая идентичность» и «религиозная идентичность»;
- охарактеризовать структуру этнической и религиозной идентичности;
- определить основные элементы содержания исследуемых типов идентичности.

Понятия «этнос», «нация», «народ» синонимичны и могут быть взаимозаменяемыми в том случае, когда речь идет о поиске истоков происхождения этноса.

Само понятие этноса трактуется современной философией как межпоколенная группа людей, объединенная длительным совместным проживанием на определенной территории, общим языком, культурой и самосознанием [4, с. 856], то есть характеризуется определенными этническими свойствами (культура, язык, самосознание), которые формируются в территориальных, социально-культурных и политико-правовых условиях.

Ю.М. Бородай, давая определение этноса и нации, пишет: «Этнос и нация – вещи, конечно, родственные и вместе с тем принципиально разные...» [2, с. 315]. Далее ученый подчеркивает: «этнос сам по себе не нуждается в государственности, поскольку этническое единство исходно основывается не на искусственно сконструированных рациональных юридических нормах, но на самобытных стихийно сложившихся обычаях и присущих данной общине бессознательных представлениях – архетипах» [2, с. 317]. Однако формирование наций не сводит этническое к нулю, не делает его менее актуальным, поскольку нации состоят из людей, а люди обладают определенными этническими чертами.

Весь период исторического развития этносов – от племени до нации – этнос выполняет определенную функцию «информационной защиты» путем воспроизводства в новых поколениях тех ценностей, символов, правил поведения, которые он выработал в процессе адаптации к природной и социальной среде [16].

Особое место в понимании этноса занимает идентичность. Согласно семиотическому анализу, термин «идентичность» означает отождествление себя с неким образцом, что для индивида является глубинной потребностью.

Энциклопедия «Культурология: XX век» определяет это понятие как «психологическое представление человека о своем Я, характеризующееся субъективным чувством своей индивидуальной самотождественности и целостности; отождествление человеком самого себя (частично осознаваемое, частично неосознаваемое) с теми или иными типологическими категориями» [10, с. 65].

Толковый словарь обществоведческих терминов, в свою очередь, определяет ее как «тождественность, совпадение чего-нибудь с чем-нибудь; как субъективное переживание человеком своей индивидуальности» [17, с.144].

Формирование идентичности происходит, как известно, в определенной культурной среде. В этом процессе всегда присутствует множество идентификационных образцов: человек подражает родителям, учителям, национальным, литературным героям. То есть идентичность можно назвать проектом, который открыт для новых интеракций, так как «между прототипом и его образом нет окончательного сходства» [5, с. 66].

Таким образом, можно отметить, что идентичность не является свойством (то есть чем-то, принадлежащим индивиду изначально), идентичность – это, прежде всего, отношение, которое формируется (трансформируется) только в ходе социального взаимодействия.

В широком смысле понятие «идентичность» обозначает осознание человеком собственной принадлежности к определенной группе, которое дает ему возможность определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире. Согласно исследованиям С. Хантингтона, идентичность отражает известный в научной литературе подход о наличии в сознании людей стереотипа «мы - они», как одной из самых универсальных форм самосознания людей, формирующегося с помощью осознанного противопоставления себя другим.

Ученый выделяет в современном мире культурные (этнические, национальные, религиозные) идентичности, которые занимают центральное место, тогда как союзы,

государственная политика, складываются с учетом культурной близости и культурных различий [15].

Этническая идентичность - это и принятие определенных групповых представлений, и разделяемые этнические чувства, и сходный образ мыслей. Она означает еще и построение отношений в различных межэтнических контактах. Благодаря ей индивид может определить свое место в поликультурном обществе и усвоить правила поведения внутри и вне своей группы.

По внутренней структуре этническая идентичность включает в себя индивидуальную и коллективную идентичности разного масштаба и содержания. При этом содержательными составляющими ее являются: самоидентификации (соотнесение себя с этнической группой, государственной общностью), представления о своей группе (образ «мы»), интересы, которые объединяют эмоциональные отношения с поведением людей, групп. В данный «образ» включаются стереотипы, формирующиеся при соотнесении с представлениями о «других», а также представления о языке, культуре, историческом прошлом. По мнению О. Сергеевой, базисом существования любой цивилизационной системы является ее самоидентификация, поскольку сам идентификационный принцип имеет свойство диахронного (от поколения к поколению) социокультурного воспроизводства, т.е. воспроизведение исторически сложившихся базовых ценностей людей [12, с. 104]. Все это в совокупности присутствует обычно на групповом уровне.

Этническая идентичность – понятие, которое имеет различные виды и способы национальной самоидентификации человека. По мнению А. В. Буганова, в будущем «оценка людьми своей принадлежности к определенной нации станет чрезвычайно существенной, поскольку признаки этнической принадлежности людей заключаются не в отмирающей показной символике, такой, как национальные костюмы или блюда, а в полных глубокого значения, традициях их народов» [3, с. 48].

Известный этносоциолог В. А. Тишков отмечает: «Только сознание национальной идентичности, которое формируется на основе общей истории, общих языка и культуры, только сознание принадлежности к одной нации заставляет далеких друг от друга людей, рассеянных по бескрайним пространствам, чувствовать взаимную политическую ответственность» [13, с. 103]. Отметим, что национальная идентичность предполагает осознание человеком собственной принадлежности к определенной нации и государству.



В настоящее время культурные формы жизнедеятельности предполагают принадлежность человека не только к какой-либо социокультурной группе, но и к религиозной общности, причем данная принадлежность получает, в том числе и семиотическое выражение [8, с. 21-39]. Важными структурными элементами функционирования социальных систем в древних и традиционных обществах являются обряды, религиозные ритуалы, религиозные практики. Что делает актуальным не только исследования этнической идентичности, но и вопросы, касающиеся религиозной идентичности, которая, согласно наиболее распространенному мнению, считается исторически одной из первых форм идентичности.

Понятие религиозной идентичности трактуется учеными довольно широко. Обычно под религиозной идентичностью принято понимать осознание собственной принадлежности к вероисповеданию, связанное с соотнесением, с одной стороны, с религиозными представлениями (системой ценностей, норм, запретов, предписаний, моделей поведения, с традициями, обычаями, представлениями о семье, обществе, власти), с другой – осознание принадлежности к религиозному сообществу, реализующаяся как готовность принять ценности данного сообщества и как желание ощущать себя его частью, то есть быть сопричастным к его культуре, истории и авторитету. Первоначально этот процесс проходит на уровне усвоения бытовых традиций, обычаев, моделей поведения, норм, ценностных ориентаций в семье и осуществляется в ходе участия в проведении различных религиозных праздников, совершения обрядов, связанных с важными событиями семейной жизни, которые получили религиозное освящение в традициях (рождение, брак, смерть близких, формы освящения труда, жизненных занятий). Немаловажными в процессе усвоения религиозных представлений, норм и принципов является система воспитания и обучения. В религии всегда присутствуют образцы положительных характеристик, которые определяют идеалы, нормы поведения, ценности.

Таким образом, религиозная идентичность «представляет собой фиксирование тождественности субъекта в смысле приобретения посредством религии собственного экзистенциального опыта при субъективном осознании своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу» [9, с. 223-224].

Современное религиоведение дает следующее определение: «Религиозная идентичность — категория религиозного сознания, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято

называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» [6].

Содержание религиозной идентичности составляют разного рода представления, разделяемые в той или иной степени членами данной религии [7]. В рамках одной (например, православной) идентичности мы обнаруживаем среди идентификационных факторов различные идеи, характеристики, правила, влияние авторитета разных учителей, предпочтения в выборе нравственного и духовного идеала. Это говорит о том, что в религиозной идентичности нет абсолютной монолитности.

Процесс осознания – идентификация, включает формирование моральных и культурных норм религии, их усвоение и присвоение.

Российский исследователь М. П. Мчедлов выстроил собственную структурную модель идентичности: «...в системе идентичностей ситуативные (социальные, политические, международные) отличаются как от примордиальных (гендерных, расовых), так и от традиционных, долговременных (этнических, религиозных) идентичностей не только своей длительностью, но и механизмом формирования. В первом случае превалируют сознательные, рациональные факторы, во втором — естественные (неизменные: пол, раса), в третьем — немалую роль играет сила исторической инерции» [11, с. 6]. Ученый относил религиозные ценности к основным, базовым в общей структуре личной идентичности. Эти ценности как традиционные основы передаются от поколения к поколению и имеют долговременный и массовый характер.

Согласно М. П. Мчедлову, идентификационные принципы признаются большинством народа, утверждаются «в его сознании, быте, во всей культуре в качестве "своей"», затем уже чуть ли не автоматически, «с молоком матери» передается все новым и новым поколениям «соплеменников». Такие, имеющие исторический, массовый и долговременный характер, этнокультурные устои и позволяют относить тот или иной народ к определенной религиозной культуре. В результате среди представителей каждой общности распространяются общие, подчас бессознательные стереотипы восприятия окружающей среды — социальной, этнической, природной, международной [11, с. 6].

Ряд авторов относят религиозную идентичность к разновидности культурных идентичностей наряду с национальной, языковой, цивилизационной, что соответствует мнению И. В. Кондакова, К. Б. Соколова, Н. А. Хренова [8]. Ими в отдельные типы выделяются политические, аскриптивные (пол, раса), социальные, территориальные

идентичности. Данная типология выглядит довольно условной, так как предложенные типы пересекаются (культурные и политические), или вбирают в себя друг друга (социальные и культурные), а «ближайшее окружение» авторами отнесено к признакам территориальной идентичности вместе с климатическими условиями проживания.

Определяя содержание идентичности, мы говорим об осознании сопричастности к истории и культурным ценностям данного сообщества, к принятым в нем нормам, стереотипам поведения, социальных ролей как типичных образцов, которые мотивируют собственное поведение сообщества.

В религиозной идентичности предметом осознания считается принадлежность к религиозному сообществу. Индивид осознает себя частью сообщества, представители которого исповедуют привычную или осознанно принимаемую им систему представлений, ценностей, традиций. Каждый народ имеет определенное (присущее данному народу) понятие о добре и зле. Их происхождение глубоко укоренилось изначально в религии, так как они присутствуют в каждой культуре, а уже после наполняются этническими значениями и смыслом. Индивид в процессе социализации всегда соотносит свое поведение с принципами и правилами нормативной системы, основополагающими элементами которой являются обряды и религиозные ритуалы. Принимая положения нормативной системы, индивид следует им во всех сферах своей жизни.

Рассматривая внутреннюю структуру религиозной идентичности, можно выделить типы индивидуальной и групповой идентичности. Результатом процесса социализации личности (процесс формирования индивидуальной религиозной идентичности), включения индивида в систему конкретных конфессиональных отношений, восприятия и усвоения человеком религиозных ценностей, идей и норм с учетом личностных особенностей, является религиозный опыт личности. Данный опыт конкретизируется в религиозной идентичности, которая может радикально преобразовываться под влиянием нового опыта.

Коллективный тип религиозной идентичности определяет субъектом группу и затрагивает такие вопросы как социокультурный, политический статус религиозного сообщества, его влияния на общество в целом. Этот вид идентичности формируется в процессе сравнения с иными конфессиональными группами, что создает характерную для данного сообщества определенную религиозную картину мира. Сложившиеся представления позволяют соотнести себя с уже имеющимися в культуре парадигмами и объединить их в определенную религиозную традицию.

Специфика религиозного отношения к действительности обусловлена религиозным мировоззрением. Мировоззрение, являясь феноменом духовной жизни, содержит систему убеждений, идеалов, норм нравственности свойственную определенному историческому этапу развития социума.

Анализ соотношения уровней этнической и религиозной идентичности с позиции мировоззренческих функций общества говорит о том, что во многом они будут равнозначными. Взаимодействие систем с похожими базовыми ценностными понятиями приводит к возможности их бесконфликтного сосуществования, совершенствованию системы миропонимания и мироощущения народа.

Универсальность культуры определяется универсальной культурой человека. Именно в религиозном мировоззрении первоначально проявляется историческая форма, в которой индивид актуализирует свои опыт, знания, свое истинное содержание. Французский философ Анри Бергсон писал: «Мы находим в прошлом и могли бы найти даже и сегодня человеческие общества, у которых нет ни науки, ни искусства, ни философии. Но никогда не существовало общества без религии» [1].

Современный процесс глобализации значительно меняет ситуацию с определением религиозной идентичности. Ее становление происходит с одной стороны, в условиях реальной глобализации в различных сферах: политике, культуре, экономики, что значительно осложняет поиск национальной и религиозной идентичности в новых условиях. С другой стороны, происходит усиление тенденции роста этнорелигиозного сознания в различных формах. Примером может служить РПЦ, которая уделяет большое внимание формированию и сохранению религиозной идентичности православного населения.

Выводы:

1. Этническая идентичность – это не только принятие определенных групповых представлений, готовность к схожести мыслей и общие этнические чувства, но и построение системы отношений и действий в рамках межэтнических контактов. С помощью данной системы человек может определить свое место в полиэтническом пространстве, и определяет правила поведения внутри и вне своей группы, может солидаризироваться с идеалами своего этноса и разделять иные народы на похожих и непохожих на свое сообщество.

2. Этническая идентичность очень важна для межкультурной коммуникации, так как нет личности внеисторической, вненациональной, каждый индивид принадлежит к тому, или иному этносу.

3. По внутренней структуре этническая идентичность включает в себя индивидуальную и коллективную идентичность разного масштаба и содержания. При этом содержательными составляющими ее являются: самоидентификации (соотнесение себя с этнической группой, государственной общностью), представления о своей группе, интересы, которые объединяют эмоциональные отношения к таким образам с поведением людей, групп.

4. Религиозная идентичность по внутренней структуре делится на индивидуальную и групповую идентичности, что схоже с этнической идентичностью. Предметом осознания религиозной идентичности считается принадлежность к религиозному сообществу. Индивид осознает себя частью сообщества, представители которого исповедуют привычную или осознанно принимаемую им систему представлений, ценностей, традиций.

5. Проведенный анализ соотношения уровней этнической и религиозной идентичности говорит о том, что во многом они будут равнозначными. Взаимодействие систем с похожими базовыми ценностными понятиями приводит к возможности их бесконфликтного сосуществования, совершенствованию системы миропонимания и мироощущения народа.

### Библиография

1. Бергсон А. Два источника морали и религии / Пер. с фр., послесловие и примечания А. Б. Гофмана. — М.: «Канон», 1994. — 384 с.
2. Бородай Ю. М. Эротика - смерть - табу: трагедия человеческого сознания. — феноменологическое общества / Ю. М. Бородай, 1996. — 413 с.
3. Буганов А. В. О русскости в народном сознании и исторической памяти // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы доклада (Оренбург, 1-5 июля 2009 г.). Оренбург, 2009. — 599 с.
4. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. — Мн.: Изд. В. М. Скаун, 1998. — 896 с.
5. Гуревич П. С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории. — 2010. — Т. 4. — С. 63-87
6. Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический проект, 2006. — 1256 с.
7. Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе / Н. А. Зоркая // Вестник общественного мнения. — 2009. — №2 (100). — С. 65-84.

8. Кондаков И. В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / И. В. Кондаков, К. Б. Соколов. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
9. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. — СПб. : Макет, 1995. – 316 с.
10. Левит С. Я. Культурология. XX век. Энциклопедия. Том 1. СПб.: Университетская книга; ООО Алетейя, 1998. – 447 с.
11. Мчедлов М. П. Общие вопросы религиозной идентичности. К постановке проблемы, условия ее объективного анализа // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Ин-т социологии РАН, 2008. – С.13-33
12. Сергеева О. А. Роль этнокультурной и социокультурной маргинальности в трансформации цивилизационных систем / О. А. Сергеева // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 104-114
13. Тишков В. А. Российский народ: Книга для учителя. // Москва: Просвещение, 2010. — 191 с.
14. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с.
15. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и изменение мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra – М., 1997 – Т. 2. – № 2 – С. 142-143.
16. Чебоксаров Н. Н. Народы, расы, культуры / Н. Н.Чебоксаров, И. А.Чебоксарова. – М.: Наука, 1985. – 272 с.
17. Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. Серия «Учебники для вузов. Специальная литература». – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 528 с.

УДК-323 : [172:[327.316.723(477.62)]]

**Философский анализ поликультурного образования  
в трансформирующемся обществе**

Е. А. Нафанец

Донецкий национальный университет экономики и торговли  
имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР)

*Актуальность.* Современное общество характеризуется многообразием представителей разных народов с уникальной национальной культурой, разнообразными национальными обычаями, психологическим укладом и менталитетом, присущим полиэтническим характером, что объясняет значимость проблем, связанных с преодолением некоторых особенностей и сложностей, возникающих во взаимоотношениях и взаимодействии представителей разных национальных культур. Данные проблемы обусловлены влиянием поведенческих стереотипов, присущих современному трансформирующемуся обществу. Более того, на формирование культуры нравственных отношений накладывает отпечаток национальная особенность каждого этносоциума, своеобразие традиций, обычаев, стереотипов поведения, черты национального характера, складывавшиеся на протяжении всей истории той или иной нации. В сложившихся условиях задача образования состоит в формировании нравственных отношений, основанных на национальных и общечеловеческих ценностях, что в образовательных организациях с многонациональным составом учащихся приобретает особую актуальность.

Анализ исследований и публикаций. Проблемы поликультурности стали изучаться философами сравнительно недавно - со второй половины XX в. Это связано с тем, что в этот период наблюдается рост процессов глобализации, взаимопроникновения, что обусловило столкновение культур и ценностей и необходимость диалога и конструктивного взаимодействия различных культур. Философский аспект этой проблемы раскрыли российские философы М. Бахтин и В. Библер, которые разработали концепцию диалога культур. Единство национального и общечеловеческого в культуре исследовали В. Барановский, Г. Батищев; вопрос социокультурной и этнической толерантности - С. Крымский и Н. Петрук. Свой вклад в исследование поликультурного образования внесли такие философы, как: Т. П. Волкова, С. В. Дрожжина, У. Кимлика, Н. С. Кирабаев, С. И. Некрасов, Б. Нарех,

В. Н.Осташкин, М. А. Русаковский Ч. Тэйлор, Е. В. Хлыщева, М. Уолцер, Ю. Хабермас и др.

Целью исследования является уточнение и обобщение сущности образования в контексте его поликультурности с точки зрения социальной философии.

Изложение материалов основного исследования. Современные философы, исследуя проблемы взаимодействия между людьми, определяют, что отношения должны базироваться прежде всего на признании уникальности каждой культуры, на равноправном диалоге, который ведет к взаимообогащению и развитию культурных сообществ. Философия рассматривает культуру как мир, в котором человек находит себя, а человечество представляет собой равноценные культурные сообщества, строящие отношения в виде диалога культур.

Философский анализ поликультурного образования в трансформирующемся обществе актуален для понимания социальных процессов и определения проблем, как отдельного индивида, так и социума в целом. Интерес к нему был обусловлен распространением международного сотрудничества, усилением борьбы этнических и расовых меньшинств за свои права в сообществах с полиэтническим составом.

Понятия «мультикультурализм» и «поликультурализм», а также близкие к ним в содержательном отношении «транскультурность» или «интеркультурализм» появились в культурном дискурсе стран запада в начале 70-х гг. XX века [7, 8]. Как показало исследование, эти понятия не имеют общих определенных четких дефиниций, их использование определяется некоторым особым видением, условностями существования в том или ином обществе. Мультикультурализм далеко не первая социально-философская концепция, которая пыталась связать воедино различия в социокультурном опыте и противоречия в реализации стремлений этносов и социальных групп, рассматриваемую как теоретический подход в обществоведении и принцип государственной политики, которую следует отличать от фактической поликультурности, то есть многокультурности общества (табл 1.).

Таблица 1: Социально-философские концепции и их сущность

Концепция	Сущность
Интернационализм	Международная солидарность разных наций, трудящихся и рас, проявляющаяся в психологии, идеологии и политике. Выражая общность положения и интересов рабочего класса различных стран, концепция гарантирует правильное решение его национальных и интернациональных задач, обеспечивает



	единство классового содержания и национальной формы общественного развития, является главной предпосылкой реализации национальных интересов.
Национализм	Идеология и направление политики, базовым принципом которых является тезис о ценности нации как высшей формы общественного единства и её первичности в государственном процессе.
Космополитизм	Идеология «мирового гражданства», проповедует безразличное отношение к родине, к своему народу, его национальной культуре ради создания «мировой державы», установление «мирового гражданства» [3].
Либерализм	На первый план выдвигается отдельный человек, а ценность общественных групп или учреждений измеряется исключительно тем, насколько ими защищаются права и интересы индивида и способствуют они осуществлению целей отдельных субъектов. Либерализм считает своей целью благополучие и даже счастье человека, но достигается все усилиями самого человека, который ставит перед собой собственные цели и пользуется максимально возможной свободой [4].

Поиск идеологии, способной на практике решить целую гамму проблем и вопросов, с которыми не справлялись уже существующие доктрины и философские системы, и привел к возникновению концепции поликультурности, которая построена на принципах функционирования и сосуществования в определенном социуме различных этнокультурных сообществ, с присущим им осознанием собственной идентичности, что обеспечивает их равноправие, толерантность и органичность связи с сообществом, взаимообогащение культур, а также наличие и определение общегосударственной системы норм и ценностей.

Все развитые страны мира относятся к поликультурным и полиэтническим обществам. Культуры стран мира переживают активную модернизацию, что не проходит бесследно для образования. Наблюдаются кризисные явления в образовании:

проявление глобального кризиса образования и следствие кризисных явлений в период построения новой системы общественных отношений. Социальные формы общественного развития, такие как кризисная экономика, гражданские и этнические конфликты, пандемия и другие катаклизмы не могут не влиять на культуру в целом, в том числе на образование. Все это делает очевидным тот факт, что в преодолении острейших глобальных проблем человечества огромная роль принадлежит образованию.

Относительно поликультурного образования, необходимо привести определение Н.Б. Крыловой: «Поликультурность – это способность образования выразить разнообразие и многообразие культуры, отразить культуру как сложный процесс взаимодействия всех типов локальных культур; способность создать условия для формирования культурной толерантности» [5].

Поликультурное образование призвано научить и поддержать мирное сосуществование различных наций больших и малых народов в условиях глобализации. Диалог и взаимодействие различных культур является ведущей идеей поликультурного образования, ведь именно через понимание и осмысление своеобразия своей культуры можно понять всю глубину и разнообразие других культур. Поликультурность основывается на том, что образование в полиэтничном обществе, с учетом национальных (этнических) разногласий, должно содержать множественность типов, моделей и ценностных педагогических ориентаций, которые будут адекватными мировосприятию и требованиям различных этнокультурных групп населения.

Исследователи ВВ. Макаев, ЗА. Малькова и ЛЛ. Супрунова определяют цель поликультурности современного образования в формировании толерантной личности, способной активно взаимодействовать с представителями иных этнических культур [7].

В основе поликультурности современного образования лежат общегуманистические и педагогические идеи человечности, равноправия, толерантности, что способствует воспитанию молодежи в духе уважительного и положительного отношения к ценностям разных этносов.

В современных условиях развития общества поликультурное образование можно рассматривать как новую образовательную стратегию, которая определяет структурно-содержательную организацию учебно-воспитательного процесса, характер преподавания дисциплин и методику воспитательной работы на основе принципов гуманизма, демократизма, культурного диалога, учета культурно-психических факторов развития личности [1].

Сущность поликультурного образования базируется на: - социокультурной идентификации личности; - освоении системы понятий и представлений о поликультурной среде; - воспитании положительного отношения к многогранному культурному окружению; - развитии навыков социального общения.

Среди принципов поликультурного образования необходимо выделить следующие: - воспитание человеческого достоинства и высоких моральных качеств; - обучение навыкам сосуществования с социальными группами различных рас, религий, этносов; - толерантность, готовность к взаимному сотрудничеству; - устранение противоречий между системами и нормами воспитания и обучения доминирующих наций и этнических меньшинств; - формирование представлений о многообразии культур и их взаимосвязи; - осознание важности культурного многообразия для самореализации личности; - формирование положительного отношения к культурным различиям; - развитие умений и навыков взаимодействия носителей разных культур на основе толерантности и взаимопонимания [6].

Поликультурное образование формирует человека, способного к активной и эффективной жизнедеятельности в многонациональной и поликультурной среде, обладающего чувством понимания и уважения к другим культурам, умениями жить в мире и согласии с людьми разных национальностей, рас, верований.

Культура, в том числе национальная, рассматривается как одна из основ, на которой строится содержание образования, так как приобщение к духовным ценностям, накопленным веками, играет важную роль в формировании личности.

Сторонники поликультурности указывают на то, что поликультурное образование имеет значение для принятия решений, которые коснутся действий на всех уровнях образования, включая обучение, администрацию, управление, консультирование, разработку программ, оценку выполнения работы и внутренний климат образовательного учреждения. Таким образом, каждый, кто задействован в этом процессе, должен играть активную роль в осуществлении поликультурного образования. Действия на уровне образовательных учреждений с целью принятия поликультурного образования должны учитывать расу, язык, этничность, привычки и традиции этнических групп во всем глобальном обществе.

Важную роль в поликультурном образовании должно играть и поликультурное воспитание. А.Н. Джуринский выделяет общие цели поликультурного и интернационального воспитания. Данные цели заключаются в понимании других

культур, народов, цивилизаций и уважения к ним; в осознании необходимости взаимопонимания и сотрудничества между народами [2].

Чтобы обеспечить поликультурное воспитание в полном объеме, необходимо сделать фундаментальные изменения в концепции и организации образовательного процесса. Эти изменения требуют модификации образовательной системы, которая была в основном монокультурного ориентирования.

Выводы. Поликультурность является сравнительно новой концепцией, которая способна трансформироваться, для того чтобы соответствовать потребностям общества, и помогающая наладить взаимоотношения между представителями различных культур.

В современных условиях поликультурное образование оказывает серьезное влияние на развитие общества. Его сущность и содержание должно формировать знания о собственной культуре и о культурных ценностях других народов, воспитывать у подрастающего поколения уважительное отношение к другим культурным системам с позиций поликультурного подхода.

В современном трансформирующемся обществе система образования должна помочь сформировать творческую и прогрессивную личность, способную органично воспринимать изменения в обществе. Необходимо готовить молодежь к жизни в глобальном пространстве, поскольку она подвергается постоянному воздействию огромного количества коммуникаций и неконтролируемой информации, а, следовательно, важно уделить внимание личностному развитию, формированию самодостаточного человека, который будет к тому же свободно владеть несколькими языками. В условиях поликультурной среды следует направить усилия на разработку поликультурного образования детей на всех уровнях их обучения и воспитания, в том числе и дошкольном. Поликультурное образование требует одновременных изменений на всех уровнях обучения. Эти изменения должны быть неспешными, долговременными и, что наиболее важно, всесторонними. Существует необходимость интенсификации научных исследований по поликультурному образованию и воспитанию, разработке соответствующей образовательной стратегии и подготовке педагогических кадров с учетом концепции поликультурности. Наиболее перспективным направлением дальнейших исследований целесообразно считать разработку методологии внедрения принципа поликультурности в практический учебно-воспитательный процесс.

### Библиография

1. Агадуллин Р. Поликультурное образование: методолого-теоретический аспект // Р.Агадуллин // Педагогика и психология. – 2004. – № 3. – С.25-27
2. Джурицкий А.Н. Поликультурное воспитание: сущность и перспективы развития / А.Н. Джурицкий // Педагогика. - 2002. - № 10. - С.93-96
3. Космополитизм [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://histua.com/slovník/k/kosmopolitizm>.
4. Либерализм [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://scicenter.online/teoriya-poznaniya-ontologiya-scicenter/liberalizm-16746.html>
5. Крылова, Н.Б. Культурология образования / Н.Б. Крылова. – Москва: Народное образование, 2000. – 272 с.
6. Основні тенденції розвитку полікультурного виховання в сучасному світі [Текст] /Н.М.Чернуха, І.С.Бахов // Молодий вчений. - 2014. - №1.
7. Супрунова, Л.Л. Национально-региональный компонент содержания общего образования в структуре поликультурного образования: Ч. II. / Л. Супрунова, А. Белогуров // Развитие личности в образовательных системах Южно-Российского региона. – Ростов-на-Дону: РГПУ, 2000. – 246 с.
8. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. - М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – 603 с.
9. Cummins J., Sayers D. Multicultural education and technology: promise and pitfalls // Multicultural Education. – 1996. – № 2. – P. 4-11.

УДК 101.1::316

**Феномен морального отчуждения  
как аксиологическая проблема глобализации**

Д. И. Измайлова

Донецкий национальный университет экономики и торговли  
имени Михаила Туган-Барановского (ДНР, г. Донецк)

Само слово «отчуждение» использовалось уже в античности, например, у древних римлян это слово имело вовсе не философский, а юридический смысл и означало лишение или распродажу имущества.

В философии Нового времени проблема отчуждения отходит на второй план, потому что для философии того времени образ человека является преимущественно рациональным и способным самостоятельно управлять своей жизнью. Непосредственно же философия все более приближается к математике и естествознанию.

В свою очередь философия экзистенциализма рассматривает отчуждение в качестве первоначального состояния человека, неизменного атрибута его взаимоотношений с окружающей действительностью [4].

Как отмечается в словаре Брокгауза и Эфрона, впервые термин «отчуждение» был сформулирован в трансцендентальной философии И. Фихте. В свою очередь, И. Кант рассматривает феномен отчуждения в гносеологическом аспекте, Л. Фейербах переносит проблему отчуждения к религиозной сфере, а Гегель рассматривал феномен отчуждения в диалектическом дискурсе, в качестве переходной ступени на пути Духа к самому себе [1].

Очевидно, что осмысление проблемы отчуждения и формирование определенного отношения к этому феномену зависит, прежде всего, от особенностей каждой отдельной эпохи, именно в связи с этим усиление интереса к этой проблематике в истории философии прослеживается в кризисные и переломные времена.

Сегодня термин «отчуждение» имеет огромное количество коннотаций, что мешает пробиться к верному пониманию и толкованию этого феномена. На сегодняшний день принято говорить об отчуждении религиозном, нравственном, эстетическом, политическом и правовом. В свете подобных контекстов смутно улавливается и феномен самого отчуждения как такового вообще. Оно проявляется в

качестве чувства экзистенциальной покинутости, заброшенности, чуждости миру, другим людям, бессмысленности собственного существования.

Вообще под отчуждением принято понимать трансформацию деятельности человека в самостоятельную социальную силу, которая одновременно имеет власть над человеком и является враждебной по отношению к нему (Юдин). Но единой точки зрения на характер и источники отчуждения сегодня не существует. Феномен отчуждения может быть рассмотрен в качестве процесса неустранимого и имманентно присущего любой человеческой деятельности и, одновременно, как процесс присущий исключительно определенному историческому времени.

По мнению автора, классическая концепция рассмотрения феномена отчуждения человека, как расхождения его деятельности с её результатом сегодня уже не вполне адекватна и релевантна. Важной задачей для автора является постановка вопроса о переосмыслении и признании проблематичности определения концепта «отчуждение» классической философией в связи с глобализационными тенденциями современности. Также автор выражает мнение, что любая попытка подвести под феномен отчуждения какое-либо сциентистское толкование обречена на провал. Поэтому автор считает, что проблема отчуждения требует принципиально нового описания, поскольку ранее она рассматривалась исключительно в пределах традиционных определений классической философии, которые сейчас не способны определить феноменальность отчуждения с учетом опыта существования человечества в глобализационные времена.

Вообще феномен отчуждения в условиях тотальной глобализации для многих является непостижимым парадоксом. Пожалуй, анализ этого феномена нужно начинать с анализа так называемых «великих неврозов» нашего времени, среди которых и был выделен феномен морального отчуждения.

Напомним, что впервые «великие неврозы» были выделены К. Хорни. К ним относятся наиболее распространенные и значимые формы современных неврозов, а именно:

- невроз навязчивости (поиск любви и одобрения);
- невроз власти (погоня за властью, престижем и обладанием);
- невроз покорности (автоматический конформизм);
- невроз изоляции (бегство от общества) [2].

По К. Хорни отчуждение – это определенное психическое состояние человека, приобретающее характер некоторой психической аномалии, а отчужденная личность, в свою очередь, является психически больным человеком. К. Хорни описывает

отчуждение как обособленность невротика от своих собственных чувств, желаний, веры. Оно означает потерю чувств, существования, деятельности, которые определены силой собственной жизни. То есть, по К. Хорни, отчуждение – это потеря способности чувствовать себя в качестве единого органического целого [1].

Таким образом, очевидно, что первые ростки явления нравственного отчуждения мы можем наблюдать уже в начале XX века, то есть во времена не только большой антропогенной нагрузки, но и во времена антропологического кризиса, во времена дегуманизации человека, причиной которой является дестабилизация социально-экономической жизни, приводящая к социальным и личным драмам.

В таких условиях типология выявления отчуждения человека имеет различные аспекты, например, А. Курелла выделяет «нейтральную» и «вражескую» формы отчуждения; Д. Приходько выделяет три сферы для осуществления анализа типологии отчуждения в современном мире: типология отчуждения замкнутого общества, типология отчуждения в обществах расширенного благоустройства, глобальная типология отчуждения [1].

Наиболее фундаментальная типология отчуждений была предложена Эрихом Фроммом, который выделил семь видов отчуждения:

- отчуждение от творческой деятельности;
- отчуждение от другого человека;
- отчуждение от самого себя;
- отчуждение от власти;
- отчуждение сознания от творческого мышления;
- отчуждение от продуктов собственного труда;
- отчуждение от природы [8].

Как видим, исследователями и философами разных времен было выделено и предложено достаточно большое количество форм и типологий отчуждения, поэтому имеет смысл обратиться, также, к типологии отчуждения, которая была предложена социологом П. Сорокиным, как к одной из наиболее фундаментальных и обобщенных. По П. Сорокину все существующие формы отчуждения следует группировать следующим образом:

- генетическое (биологическое) отчуждение;
- социальное (приобретенное или вторичное) отчуждение.

Они также могут быть преодолимыми или непреодолимыми [7].



В рамках данного исследования автор считает целесообразным уделить пристальное внимание отчуждению в духовной сфере жизни.

Актуальность исследования феномена духовного отчуждения в наши дни определяется достаточно широким спектром объективных обстоятельств: структурными изменениями социальной реализации человечества через глобализационные процессы; масштабами проникновения в жизнь человека информационной цивилизации, влияние которой ставит под вопрос возможность духовности и духовной культуры как таковой; антропологическим кризисом и тому подобное.

По мнению автора, кроме перечисленных причин углубления духовного отчуждения, стоит выделить еще как минимум две: это незавершенность духовного самоопределения населения многих стран из-за их поликультурной сущности, а также социальное расслоение общества, сказывающееся и на духовной сфере.

Российская исследовательница А. Хохлова предлагает выделить типологию духовного отчуждения по двум направлениям: по уровням жизнедеятельности общества и по структурной организации духовной сферы. Так, по уровням жизнедеятельности общества, по мнению А. Хохловой, можно выделить личностное, групповое и общественное духовное отчуждение. По структуре организации общества можно выделить следующие виды духовного отчуждения: религиозное, нравственное, отчуждение в образовании и воспитании, культурное отчуждение и отчуждения в науке [10].

Германский философ А. Швейцер также обращает внимание на антигуманный образ жизни человека, ведущий к отчуждению. По мнению А. Швейцера, нормальное отчуждение одного человека от другого стало сложным. Человек теряет чувство родства со своими ближними и становится, таким образом, на путь антигуманности. А. Швейцер утверждает, что пагубное взаимодействие сложилась не только между человеком и обществом, но между экономикой и духовной жизнью. Чрезмерная занятость современного человека во всех сферах деятельности общества приводит к умиранию духовного начала в нём. Ведя беседу в межличностном общении, люди следят за тем, чтобы придерживаться протоколов и общих слов и не превращать беседу в действительный обмен мыслями. Постоянная спешка, интенсификация общественного труда приводят к тому, что мы постоянно, держимся отчужденно в отношении друг друга. Внешние обстоятельства нашего бытия не позволяют нам относиться друг к другу как человеку к человеку [11].

Еще один взгляд на сущность феномена духовного отчуждения находим у Г. Маркузе, который предлагает понимать его (отчуждение) в качестве механизма уничтожения трансценденции, возможности проявления человеческой экзистенции и потери времени в ходе истории [5]. Напомним, что в рамках франкфуртской философской школы Г. Маркузе исследовал отчуждение в контексте формирования массовой культуры и одномерного человека.

В свою очередь, духовное отчуждение М. Хайдеггер рассматривает сквозь категорию «das Man», то есть отчужденное от человека общественное мнение, которое насаждается человеку в качестве институциональных норм, подчиняющих себе его жизнь [3]. Примером тотального господства над человеком отчужденного от него «общественного мнения» может выступать общество, описанное Дж. Оруэллом в его антиутопии «1984».

В исследовании проблем отчуждения не остался в стороне и русская философская школа. Например, интересна позиция Ф. М. Достоевского, который рассматривал духовное отчуждение в религиозном аспекте в качестве отчуждения человека от Бога. Оригинальной является точка зрения В. Флоровского, который связал отчуждение с отрывом человека от духовного бытия и погружением ее в стихию собственного душевно-психического мира. В философских взглядах М. А. Булгакова отчуждение презентуется в качестве познания зла. А. В. Хохлова предлагает определять духовное отчуждение как потерю человеком своих высоких способностей и интегральных качеств выявлять и реализовывать внебиологические программы своего личного и социального развития на основании свободного выбора источников смыслополагания и смысложизненных ценностей с целью своего свободного развития [10]. Прежде чем определить термин «духовное отчуждение» в рамках этого исследования, автор предлагает определить термин «духовность».

Понятие «духовность» фигурирует как в рядовой повседневной жизни, так и в философском дискурсе. Заметим, что в современной философии понятие духовности является весьма неоднозначным. Принято выделять духовность религиозную и духовность светскую. В рамках этого исследования автор считает целесообразным проанализировать обе трактовки.

Итак, духовность в общем смысле – это совокупность проявлений духа в мире вообще и в человеке в частности. В социологии, культурологии и, подчас, в публицистике духовностью называют сочетание принципов общества, выраженных в виде моральных ценностей и традиций, которые сконцентрированы в религиозных

учениях и практиках, а также в художественных образах искусства. Стоит заметить, что в рамках такого подхода, проекцией духовности в индивидуальном сознании личности будет совесть.

Наиболее частым является толкование духовности, которое раскрывается в качестве противопоставления физической сущности человека.

В античной философии и философии средних веков, которые по сути представляют собой различные формы синтеза библейских представлений и аристотелевской и неоплатонической концепций, термины «дух» и «душа» получили более детальную разработку и осмысление. Трактовка духовного в философии того времени совпадает с ее трактовкой в теологии, но при этом принимает более рациональные формы. В философии Нового времени преобладает, главным образом, рационалистическая трактовка души и духа человека как проявлений его мышления, разума и сознания. Дальнейшее осмысление термина «духовность» нашло отражение в трудах И. Канта, по мнению которого главным субъектом и носителем духовности является сам человек, который ориентируется исключительно на моральный императив.

В контексте материалистической традиции и науки, «дух» - это функция высокоразвитой материи (мозга), опыт идеального освоения человеком мира на основе психических процессов. То есть духовность человека формируется на основании духовно-практического постижения окружающего его мира [9].

Некоторые авторы предлагают понимать духовность в качестве показателя существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов, в ней отражено высокий уровень духовного освоения мира человеком [6].

По мнению автора, духовность рассматривается в качестве показателя существования определенной иерархии ценностей и целей, которые хотя и имеют отношение к самому высокому уровню постижения мира человеком, но впоследствии должны получить социальное воплощение. Автор этого исследования предлагает понимать духовность в качестве такого человеческого свойства, когда моральные, этические и интеллектуальные ценности четко различают сакральное и низменное, преобладают над материальными в жизненном пространстве человека.

На основе предлагаемых толкований духовности и определений духовного отчуждения, предоставляем авторское определение термина духовное отчуждение:

Духовное отчуждение - потеря индивидом способности к определению и выявлению основных смысложизненных ценностей, и, кроме того, возможности

осмысленного преобразования окружающей действительности путем реализации собственных морально-этических, культурных и религиозных ценностей и адекватной реакции на события в жизни других членов общества.

Духовное отчуждение характеризуется потерей личностью самосознания, своей внутренней свободы, способности к самопознанию и саморазвитию. Заметим, что духовное отчуждение может выступать как в качестве процесса, так и в качестве состояния в отношении к человеку. Также отметим, что отчуждение в духовной сфере охватывает все формы отчуждения человека от культуры. Оно связано с исчезновением моральных принципов из основных составляющих духовной культуры: религии, науки, образования, искусства и т.д., то есть современная духовная культура пропитана отчужденными отношениями на всех своих уровнях.

Но при этом автор настаивает на том, что поскольку любому человеку свойственно метафизическое одиночество, то процесс отчуждения становится неустранимым и присущим человечеству в любую эпоху, форму правления и уровень развития общества. По мнению автора, в таком случае, отчуждение является крайним проявлением конформизма: человек нуждается как в общении, так и в одиночестве. Следовательно, при избыточном общении человек теряет свою индивидуальность, а с другой стороны, при самоизоляции от других в случае необходимости в одиночестве может возникнуть ощущение отчуждения, из-за негативного отношения к тем, кто может нарушить твой покой. Становится понятным, что отчуждение как психологическое явление – это внутренний конфликт, неприятие чего-то, что находится «вне человека», но каким-то образом связано с ним.

Проанализируем, в чём проявляется духовное отчуждение в современном российском, да и не только в российском, обществе. Во-первых, причиной духовного отчуждения в современных глобализационных условиях можно назвать все более растущее социальное неравенство, которое приводит к потере смысла жизни. Для представителей класса бизнес-элит все жизненные цели уже кажутся достигнутыми и стремиться более не к чему. В то же время, представители некоторых социальных слоёв осознают, что материальные и духовные блага им никогда не станут доступными. Очевидно, что в таких условиях все слои населения оказываются в состоянии духовного кризиса, поэтому вопрос о смысле и цели дальнейшего существования и развития становится неуместным. Здесь необходимо выяснить, что же происходит в таких условиях с так называемым «средним классом»? По мнению А. Хохловой, в условиях духовного отчуждения средний класс переходит в маргинальное состояние,

что в конце концов, может привести к его уничтожению [10]. И потом, поляризация в условиях сегодняшней реальности настолько резкая и очевидная, что «средний класс» практически незаметен как социальное явление.

Ярким примером стремительного развития процессов духовного отчуждения и его катастрофических последствий может стать ситуация в Украине 2014-2019 года. Причиной духовного отчуждения среди современных украинцев можно назвать то, что Украина сегодня, по сути, является поликультурным обществом с ярко выраженной географической сегментацией «Восток-Запад». Поэтому исторические традиции, культурные и духовные основы жителей одной части страны являются неприемлимыми, а потому, часто чуждыми жителям остальной части. Здесь отчуждение находит свое отражение в шовинистических образах «чудовищ», когда та или иная этническая группа, национальное меньшинство или жители части страны представляются в качестве неполноценных, «недочеловеков» или вообще нелюдей. Понятно, что духовное отчуждение дестабилизирует общую обстановку в государстве и обществе, не позволяет наращивать усилия людей в направлении формирования динамического ценностного фундамента для стабилизации межкультурных отношений, усилия общественности, которые были бы направлены на признание необходимости взаимопонимания как нормы межнациональных, межгосударственных, межэтнических и межличностных отношений.

Здесь автор опять же желает вернуться к существующим концепциям золотого правила моральности, гражданской религии и синтетического «личного категорического императива», как к таким, которые вполне способны если не преодолеть, то значительно уменьшить проявления духовного отчуждения в современном поликультурном обществе из-за того, что в своей основе имеют идеалистические стремления к общественному согласию и взаимоуважению.

Таким образом, проанализировав некоторые существующие формы социального отчуждения приходим к следующим выводам.

Для разработки механизмов уменьшения и путей преодоления социального отчуждения, нужно уменьшить (в идеале искоренить) экономическую эксплуатацию, максимально демократизировать всю общественную жизнь, и, главное, гуманизировать человеческие отношения. На взгляд автора, только в таком аспекте возможно рассмотрение вопроса о снятии механизмов духовного отчуждения.

Библиография

1. Вторушин Н. А. Категория отчуждения: гносеологический анализ / Н. А. Вторушин // Известия Томского политехнического университета. – 2008. – Т. 13, №6 – С. 105-108
2. Грицанов А. А. Великие неврозы // Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Изд-во В. М. Сакун, 1998 – 896 с.
3. Кальной И. И. Отчуждение: истоки и современность / И. И. Кальной. – Симферополь: изд-во Таврия, 1990 – 192 с.
4. Клюенков О. И. Феномен отчуждения человека как опыт его существования: дис. к.филос.наук: 09.00.11/Олег Иванович Клюенков; ГОУ ВПО «Поморский государственный университет им. Ломоносова». – Архангельск, 2007 – 190 с.
5. Маркузе Г. Эрос и Цивилизация. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: изд. дом АСТ, 2003 – 115 с.
6. Платонов Г.В. Проблема духовности личности (состав, типы, назначение)/Г.В. Платонов, А. Д. Косичев // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1998. – Вып.2 – С.117-137
7. Сорокин П. Человек. Цивилизация.Общество. /П. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992 – 393 с.
8. Фромм Э. Отделение от себя. Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса»/ Э. Фромм. – М.: Алгоритм, 2009 – 150 с.
9. Харсеева А. В. Интепретации понятия «духовность» в философии./А.В. Харсеева // Теория и практика общественного развития. – 2006. – Т.1, №2 – С.28-29
10. Хохлова А. В. Духовное отчуждение и его типология в современной России. [Электронный ресурс]/А.В. Хохлова//Электронный научный журнал ГосРег. – 2012. – Т.1, №2 – Режим доступа: <http://gosreg.amchs.ru/>, свободный. – Заглавие с экрана
11. Швейцер А. Проблема этики в ходе развития человеческой мысли/А. Швейцер; пер. с немецкого под редакцией В.А. Карпушина. – М.: Прогресс, 1973 – 108 с.
12. Юдин А. А. Региональные аспекты преодоления морального отчуждения / А. А. Юдин // Регионология. – 2010 – №2 – С. 115-121

**Общество и культура  
как предмет философской рефлексии**

УДК : 338.27

**Current aspects access to cultural content in conditions of social  
isolation (by the pandemic case-COVID-19)**

M. T. Modeva

University Library Studies and Information Technologies, (Sofia, Bulgaria)

The cyclical nature of financial and economic crises has been studied for centuries. Epidemic are not a new phenomenon in human history that has preserved the memory of plague, influenza and other infections that killed millions of people [2]. However, the pandemic we are witnessing today has no analogue. In the modern world, society has not found itself in a situation where a virus, in this case COVID - 19, imposes the need for mass social isolation and physical distance in which we continue to live, unknown until when. In addition, the imposed measures are in reported, supranational and in the complete absence of any other useful approach at the moment, with the help of which it is possible to limit and subsequently stop the spread of the infection. The blocking of key areas of the economy, the restriction of social contacts, access to a number of important institutions and the confinement of the population at home is a precedent that some European leaders have compared to living in a "sanitary war". Particularly affected sector is culture. The artists, their organizations and cultural institutions are at risk of collapse and a prerequisite for a serious crisis, and even the disappearance of certain sectors. In this context, the main goal of the study is to outline possibilities for access to cultural content in this new environment, unknown to today's generations of artists and audiences.

In the research are used traditional methods of scientific knowledge as analysis and synthesis of literature and Internet resources, carried a selection of "good practices". The conclusions and outlined trends are made for future decisions in this area, in the conditions of emergency situation. Given that we are contemporaries and experience this reality imposed some restrictions such as the ability to work with current the statistical data and mainly Internet sources that remotely weather is expected to be objectified in a greater degree. The fact that there are already publications on the subject, meaning that it is promising, suggesting continuation of studies and promotes very enchanting researches in the field of humanity,

because of its relevance. These are some of the reasons for the author to choose it as an object of study.

At the end of 2019 and the beginning of 2020, humanity was faced with an unknown adversary for whom no "weapons" and adequate mechanisms to deter it were found. The only recommendation that is made to all people is to observe social and physical distance. But by its original nature, man is a social being who can live only when he is in relation to other people, man exists only as part of society [1]. In modern consumer society, the emphasis is hungry on material prosperity, often leaving the spiritual side of life in the background. In situations of emergency we however need access to culture and the demand for cultural content appear not only spiritual need, but often the only chance to survive the crisis [3]. Access to culture and cultural content, largely associated with social status and financial opportunities as objectively show a number of statistics, before the period of coronavirus. There is a unbalanced distribution of resources in different places of Bulgaria and thus adversely on trends regard access to cultural content. This is also shown by the data of the National Statistical Institute for 2016, relating to the population aged 25-64, ranked by sex, age, education, employment and place of residence, and samples of which are presented below [4, Web-1]: 58.8% of the population have not attended any performance, of which 79.4% are unemployed and 69.9% are economically inactive; 81.2% live in the villages and 51% in the cities, they are evenly distributed by age; 62.1% have never been to the cinema; 63.6% have not visited any cultural landmark; 46.9% have not read a single book, of which 89.8% have primary and lower education; 52.2% have read less than 5 books, among which the group with the lowest education prevails again - 69.8%; the percentage of daily newspaper readers is relatively high - 45.6%; 92.7% of those who did not participate in activities of amateur groups, hobby associations, interest clubs. The mentioned above data is collected before the period of crisis with coronavirus. The situation has changed radically since 13th March, 2020. At the suggestion of the Council of Ministers, the National Assembly decided to declare a state of emergency for the first time since World War II. This decision corresponds to the unprecedented situation with the COVID- 19 infection worldwide [4, Web-2]. The cultural sector is directly affected. Pursuant to the order of the Minister of Health RD-01-117 of 08.03.2020 in connection with the recommendations of the National Operational Headquarters for Combating Coronavirus and the extraordinary meeting of the Council of Ministers on the suspension of the cultural events in all districts in country as a preventive measure against dissemination of coronavirus. Ministry of culture made instructions to cultural institutions which were practically closed [4, Web -4]. In this situation, it is particularly



interesting to trace the change in access to cultural content. After the initial stress, many cultural institutions from around the world opened its resources to users through on line access. Millions are now following the call of psychologists and media to “Travel virtual world of art”. Many theaters, Sofia Philharmonic Orchestra, museums and galleries, exported media viewing figures of their performances, concerts, virtual exhibitions has increased in times compared to their usual audience that are watched by several hundred people, and on line, this number increased to several thousand. This is a good indicator and an opportunity to develop new models for presenting cultural products, which in the future can provide more financial income for artists. The possibilities are huge. UNESCO launched: «Share Our Heritage to promote access to culture and education; online exhibition of artistic works with the technical support of Google Arts & Culture». Shareculture and Share Our Heritage campaigns are aimed at supporting World Heritage and promoting the sustainable development of cultural tourism. At the political level, the organizations shall take action in defense of professionals in the field of culture and artists. On 15th April 2020, World Day of art , UNESCO, in partnership with the International Confederation of authors and composers and Goodwill Ambassador Jean Michel Jarre, launched online media campaign Resili Arton impact of COVID-19 on employment in the cultural sector. At the same time, a virtual meeting is being prepared with the Ministers of Culture of the Member States of the European Union (EU) on 22 April 2020 to exchange information on the state of the cultural sector and job losses [4, Web-5]. Portal of cultural heritage European a was launched on 23th March 2020 a newsite Europeana Co. lectures . Access is open and free. Especially suitable for teachers and young people are: Europeana coloring books : # Color Our Collections and Europeana Classroom for teachers that offers multiple theme sand videos. The International Council on Monuments and Sites (ICOMOS) responded to the crisis on 19 March 2020 by addressing its members: “The COVID-19 pandemic is affecting an increasing number of countries and has a profound impact on our lives. Unpredictable period of time. Our main concern is the safety and well-being of our members, friends and colleagues. ICOMOS expresses its solidarity with all who fight on the frontline and those who have already been directly affected by COVID-19 or have lost loved ones “. The ICOMOS Documentation Center is currently closed, but its on-line resources, in particular the Open Archive and Photo bank, are available . There are also social media ICOMOS: twitter, facebook, Instagram, linkedin". At this point we have to learn from this experience and it helps to be prepared for tomorrow“[4, Web- 6]. Several important international organizations in the sphere of culture as IFLA, the International Council of

Museums (ICOM), International Council on Archives (ICA), the International Center for Restoration and Conservation (ICCROM) and the Coordinating Council of Audiovisual Archive Associations united empowered under UNESCO in a joint statement to "transform the threat COVID-19 into an opportunity for greater support for documentary heritage" [4, Web-7]. The statement gave specific examples of the importance of documentary heritage in conditions of pandemic and recommended to focus efforts to preparation of society itself to similar situations in the future. A number of international organizations and networks in the cultural sector cancelled events in its annual calendar, but at the same time launch initiatives in Internet by promoting the use of new technologies to expand access to cultural content. «Share Culture», «Share Education», «Share Knowledge», «Share Information», "For a culture of solidarity" of European Foundation for Culture, European committee created for users of "Creative Europe". Creative Europe At Home. The Nayong Philipino Foundation has launched a study on the impact of the coronavirus pandemic on the crop sector. In most countries were launched measures by the restructuring of national budgets and EU funds to support artists and cultural institutions during the emergency. Bulgaria is no exception. It was distributed a special statement of the Minister of Culture and supported by the Council of Ministers. Many cultural institutions provide virtual access to their funds and report a growing interest in the works they offer: Italy is one of the worst affected countries in the pandemic, but it houses some of the "most impressive achievements of the fine arts. Some of them are in the world-famous Uffizi Gallery in Florence; The Louvre in Paris is one of the most popular museums in the world. It offers a virtual tour of some of its most famous exhibitions, including the collection of Egyptian antiques. Over 1600 paintings can be seen in the collection of the Museum "Thyssen-Bornemisza" in Madrid, which also offers online access " . Google is a partner with more than 500 museums and galleries, which virtually open their collections, as well as provide an opportunity to see their halls and corridors. In "Google Arts&Culture" can visit the Museum of Modern Art in New York, the Museum of Van Gogh in Amsterdam, palace "Belvedere" in Vienna, where it is exposed famous painting "The Kiss" by Gustav Klimt. The Hermitage in St. Petersburg and many others also offer a virtual tour of its halls.

Musicians are among the most affected by restrictive measures to limit the spread of the corona virus. Dozens of countries have decided to cancel all concerts. That's why some music institutions, including the Metropolitan Opera in New York, the Berlin Philharmonic and the Sofia Philharmonic, broadcast a selection of their most memorable performances online. At

the same time, the fans of the seventh art can find an alternative in online platforms. The leader is Netflix [4, Web-8]. Examples from Russia

Following the leading "good practices", it is important to note interesting cultural initiatives in the Russian Federation, which enable consumers from all over the world to meet the remarkable Russian culture and spirituality. The following examples stand out [4, Web-12]: Russian movies are offered online – they are available on YouTube, Netflix and other digital platforms; books by classical and contemporary Russian authors can be found in the virtual space; every one can make himself a virtual tour of world famous Russian museums such as the amazing Museum Hermitage in St. Peterburg and Russia's largest repository of arts- the Tretyakov Gallery in Moscow – free and at any time. Moreover all major Russian museums provide their collections online. Mariinsky Theater and the Bolshoi Theater, broadcast free their ballet and operas, but without the presence of spectators. The Pushkin Museum of Fine Arts has open edit online project, also for free. There are three levels: for beginners, advanced and for children – all material and lecture are for world art and culture. At the same time, Arzamas Academy opened its lectures and podcasts online.

Other options for free courses in Russian are: "Post Science", which relates to various scientific topics; "Open Education", which has courses from leading Russian universities; and Vector by Strelka for those who want to change the urban space.

Bulgarian cultural institutions also actively offer cultural content. The initiative of the Bulgarian Academy of Sciences stands out, which provides free access to rare and expensive publications related to the analysis of important cultural processes, phenomena and personalities from Bulgaria and the world. The initiative is of the team of the Institute for Art Research within the campaign "Together we can do more" [4, Web-10]. In the campaigns for providing free virtual access to their funds in the conditions of the pandemic, active national cultural institutions such as the National Library "St. St. Cyril and Methodius", the National History Museum, the Military History Museum, the National Archaeological Institute with a Museum at the Bulgarian Academy of Sciences, The Sofia Library, regional libraries, etc.

The examples, although not cover all initiatives, show that digitization, which is developing intensively over the last 20 years, participation in numerous national, European and international programs and projects, helped for the preparation of the cultural sector to expand access to cultural content. Nevertheless of the achievements, still there is a digital

divide and inequalities based on social and economic factors. That prevent certain part of population to have access to culture and cultural content worldwide.

In conclusion, we can state that we are all participants in a strange phenomenon: the ability to overcome the crisis associated with enormous nits scope pandemic, with undefined development and unknown final. In that sense, Israeli-born journalist Yuval Harari said: "The decisions that people and governments around the world will take over then extfew weeks will reshape the world for the next few decades", he wrote in an article for the Financial Times on 20<sup>th</sup> March 2020[4, Web-11]. It became increasingly clear that the world after pandaemia COVID-19 will be different. The crisis has accelerated the search for opportunities to expand access to cultural content, but has not eliminated the problems of poverty, social exclusion, digital divide and the uneven development of the network of cultural institutions, as well as facilitating access to culture, where verwe live. The new information technologies, digitization in the cultural sphere and expand Internet cover agree peatedly increase the chances more users to have access to cultural content. In this sense, It is important tore think the models for the functioning of the cultural sector, the educational programs that prepare future professionals in this field and to determine the priorities for funding new programs and projects, including European funds. Thus the crisis will be rationalized and open new opportunities to broaden access to cultural content, to create a new type of audience and new models for financing of culture's industries.

### Resources

[1] Briggs, C. L. 2005 Communicability, racialdiscourse, anddisease. AnnualReviewofAnthropology 34:269–91. doi:10.1146/annurev.anthro.34.081804.120618.

[2] Schoepf, B. G. 2001 International AIDS researchinanthropology: Taking a criticalperspectiveonthecrisis. AnnualReviewofAnthropology 30:335–61. doi:10.1146/annurev.anthro.30.1.335.

[3]Stellmach, D., I. Beshar, J. Bedford, P. DuCros, and B. Stringer 2018 Anthropologyinpublichealthemergencies: Whatisanthropologygoodfor? BMJ Global Health 3(2).doi:10.1136/bmjgh-2017-000534.

[4] Websites:

Web-1: <http://www.nsi.bg/bg/content/3552/культура>, consulted 16 March 2020.

Web-2:

[https://www.dnevnik.bg/analizi/2020/04/08/4051990\\_dostup\\_do\\_informaciaa\\_vuv\\_vreme\\_na\\_izvunredno\\_polojenie/](https://www.dnevnik.bg/analizi/2020/04/08/4051990_dostup_do_informaciaa_vuv_vreme_na_izvunredno_polojenie/), consulted 21 March 2020.

Web-3:

<https://parliament.bg/bg/parliamentarycommittees/members/2577/reports/ID/11218>

Web-4: <http://mc.government.bg/newsn.php?n=7129&i=1>, consulted 22 March 2020.

Web-5: <https://en.unesco.org/news/unesco-supports-culture-and-heritage-during-covid-19-shutdown>, consulted 6 April 2020.

Web-6: <https://www.icomos.org/en/77-articles-en-francais/74577-covid-19-stay-connected-with-icomos-and-cultural-heritage-colleagues>, consulted 7 April 2020.

Web-7: <http://www.ccaaa.org/>, consulted 9 April 2020.

Web-8: <https://www.dw.com/bg>, consulted 10 April 2020.

Web-9: <https://move.bg/art-online>

Web-10: <https://bnr.bg/post/101258340/butikovi-izdania-za-kultura-i-izkustvo-dostapni-onlain-za-chetene-i-izteglane>, consulted 12 April 2020.

Web-11: [http://nationallibrary.bg/wp/?page\\_id=67351](http://nationallibrary.bg/wp/?page_id=67351), consulted 14 April 2020.

Web-12: <https://bg.rbth.com/culture/333045-ruski-neshta-samoizolatsiya-karantina>, consulted 7 May 2020.

УДК : 1(091)

**Исторический опыт и рождение постклассической философии истории<sup>1</sup>**

Б. Л. Губман

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Рождение постклассической философии истории и её соотношение с классической моделью историософского теоретизирования составляет фундаментальную и многоаспектную проблему. Она заставляет, конечно, задуматься о более общем сюжете – выяснении кардинальных отличий, лежащих в основании демаркации новоевропейского классического и постклассического способов философской мысли. Трансформация корпуса понимания критико-эпистемологических задач, возникающих в связи с этим возможных метафизических допущений, видения реалий антрополого-этического, социального и культурно-исторического плана серьезно разделяет классическую и постклассическую западную философию, хотя это отнюдь не снимает задачи установления между ними значимых черт преемственности. Изменение стандартов философской рефлексии, в свою очередь, как можно заметить, прямо связано с меняющимися способами существования человека в культурно-исторической среде. Ведь появление постклассической философии в самых различных её вариантах относится в целом ко второй половине 19-го столетия, когда наблюдается не только диверсификация естественнонаучных дисциплин и снятие доминанты механистических представлений, но и формирование обширного корпуса социального и гуманитарного знания, становление модернизма в искусстве. Значительную роль в подрыве влияния классического способа европейского историософского теоретизирования имело радикально новое осмысление исторического опыта с точки зрения не только его эпистемологической структуры, аксиологической составляющей, но и глубинной антропологической обусловленности, сопряженной с иными, отличными от эмпиризма и критико-рационалистической трансценденталистской позиции метафизических допущений.

Носителем опыта выступает субъект, способный его суммировать, обобщать и выстраивать на этой основе определенную стратегию своего познавательного и практического отношения к миру. При этом возникает вопрос, может ли опыт, которым

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ "Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого". № -20-011-00406 - А.

обладает субъект, быть востребованным не только в плоскости рассудочного познания и опирающегося на таковое практического действия, но и в философском осмыслении глобальной панорамы истории. Вполне естественно, что для представителей эмпиристской традиции от Ф. Бэкона до Д. Юма имеющийся у субъекта опыт должен рассматриваться как резервуар обобщенного знания, которое может суммировать происходящее в его общих чертах и способствовать воздействию на природный и социальный мир. Однако полезная критико-эпистемологическая и логически-обобщающая индуктивная работа с содержанием опыта отнюдь не ведется в границах эмпиристской традиции с целью построения глобальной умозрительно конструируемой панорамы всемирной истории. Интересная попытка сочетания опыта сопричастности потоку истории и умозрительного обобщения её хода содержится в построениях Д. Вико, который предвосхитил некоторые мыслительные шаги неклассического подхода к изучению единства настоящего и минувшего [11, р. 184].

Начиная со "Спора о древних и новых", складываются начала спекулятивно-умозрительного классического новоевропейского видения истории, нашедшие свое продолжение в произведениях таких крупных теоретиков Просвещения, как И.Г. Гердер, А.Р.Ж. Тюрго, Ж.А. Кондорсе, а затем и теоретиков немецкой классической философии. Видение всемирной истории предстает как подчиненное реализации начал разума, гуманизма и прогресса как линейного поступательного и универсального развития человеческого сообщества. При этом, подразумевалось, что субъекты, действующие на арене истории, безусловно, обретают новый опыт, но взгляд на смысловое содержание всемирно-исторического процесса отнюдь не предполагал постоянной трансформации вместе с изменением позиции субъекта-наблюдателя и его ситуации во времени и пространстве. Говоря иными словами, конструируемые субстанциальные схемы исторического развития, наделявшиеся необходимым характером и телеологически программируемые идеалом движения к совершенствованию разумных начал и раскрепощению человека, отнюдь не были ориентированы на постоянную смысловую корректировку в свете изменения горизонта опыта субъекта, взятого в совокупности интерсубъективных связей.

Отсутствие видения панорамы всемирной истории сквозь призму постоянно трансформирующегося исторического опыта отчетливо просматривается в трудах представителей немецкой классической философии. Так, И. Кант говорит о важности исторического опыта, например, рассуждая о значимости движения человечества к стадии Просвещения, знаменующей его своеобразное взросление и способность

самостоятельно судить о явлениях действительности [8, с. 34]. Однако такого рода высказывание отнюдь не ведет к проработке этой проблемы, ибо для него опыт трактуется, по справедливому замечанию В. Дильтея, как лишенный исторического измерения. Опыт упорядочивает мир явлений в рамках пространства и времени как априорных форм чувственности, а затем категориально препарируется на базе рассудка с его категориальной структурой, чтобы затем служить познанию и практическим решениям субъекта. При этом, представления Канта о пространстве и времени целиком и полностью укладываются в рамки ньютоновской трактовки таковых, хотя и имеют статус априорных форм чувственности, а не абсолютных условий существования объективной материальной реальности. В их границах рождается предметно-объектная картина чувственно фиксируемого мира, подлежащая научно-механической категоризации. Идея истории – продукт разума. Она охватывает поле необозримых в их деталях деяний людей в диахронной плоскости и притязает на осмысление имманентной телеологии социального развития по пути совершенствования теоретического и практического разума [7, с. 9-10].

Размышления Гегеля относительно роли опыта в постижении истории выдержаны в духе его панлогистской доктрины. Субъектом опыта является, на взгляд Гегеля, в финальной инстанции Абсолют, рефлексивно постигающий себя. При таком понимании опыт, порождаемый восприятием индивидуальных явлений в их изолированности, не просто обобщается на уровне рассудочных абстракций, но и предполагает дальнейшее разумное смыслообразующее рефлексивное движение Абсолюта в свои глубины на пути восхождения к конкретике их объединения, целостному синтетическому видению мыслимой предметности [4, с. 229-231]. Гегель, как известно, критиковал Канта за преобладание рассудочности в его построениях, забвение первичности синтезирующей активности разума, и это обстоятельство целиком повлияло и на его видение неразрывности и взаимодополнительности этих двух компонентов в трактовке опыта. Движение Духа-времени на ниве истории по пути актуализации имманентно присущей ему свободы прямо сопряжено с рефлексивным обогащением присущего ему опыта, запечатлеваемого прежде всего в стадиях развития народного духа. Видение Гегелем саморазвития Абсолюта на ниве всемирной истории отмечено внутренней противоречивостью. Логическая запрограммированность хода истории диссонирует с свободой как главной характеристикой Абсолюта, постулируемая глобальная телеология исторического развития приходит в противоречие с открытостью таковой. Гегель отлично понимал противостояние



философски осмысленной истории и спекулятивной философии истории. Однако ему так и не удалось написать философски осмысленную всеобщую историю, возможность создания которой он декларировал [3, с. 9]. Тезис об истории как неотрывной от трансформации опыта её постижения и устройства также не стал основанием для осмысления возможности поливариантного видения минувшего в его связи с настоящим. Опыт истории остался для Гегеля достоянием Абсолюта, запрограммированным монологикой его саморазвертывания.

Переосмысление значения исторического опыта для постижения минувшего состоялось в рамках платформы критики исторического разума и связано в своих истоках с программами неокантианства и философии жизни. Именно со стратегией критики исторического разума сопряжено рождение постклассической философии истории. Обращение к историческому опыту как исходной точке, позволяющей судить о минувшем, означало изменение структуры историософского теоретизирования: отныне центральным вопросом такового становилось выяснение специфики процедуры познания минувшего с позиций настоящего, постижения смыслового содержания такового. Конечно же, подобное изменение философской оптики подхода к истории повлекло за собой многочисленные вопросы не только эпистемологического характера, но и заставило практически сразу же задуматься ведущих представителей критики исторического разума об аксиологических, логико-семантических и антрополого-культурных сюжетах. Внимание к неповторимости культурно-исторических феноменов, инициированное бурным ростом исторического знания в первой половине 19-го века, не снимало с повестки дня проблемы возможности построения всеобщей истории и выдвижения философских умозрительных концепций её универсального развития, совместимых с критико-эпистемологическими построениями.

Приступая к построению эпистемологии истории, основоположник Баденской школы неокантианства В. Виндельбанд счел необходимым охарактеризовать расхождения собственной стратегии с иными версиями критики исторического разума. Не возражая против самого названия сформировавшейся платформы постклассического видения задач философии истории, говорившего о его очевидных корнях в кантовском наследии, он все же полагал необходимым подчеркнуть свои кардинальные расхождения с релятивистским историзмом философии жизни [2, с. 223]. Эпистемологические построения Баденской школы, сообразно с его планом нового прочтения наследия Канта, предполагали понимание философии как рефлексивной деятельности по прояснению нормативных оснований устройства широкого регистра

форм культуры. При этом, проблема опыта субъекта культуры выходит на авансцену построений баденцев, так как Виндельбанд исходил из важности оформления любых продуктов человеческой деятельности в поле кооперации волевого решения и познания, обращенного к эмпирическому многообразию мира явлений. Способность судить о мире вырисовывается в этом плане кардинальным началом культурного творчества, а философская аналитика познания обретает аксиологическое измерение. Такой подход имел огромное значение при определении специфики и задач постижения истории.

Уже в программной работе "История и естествознание", Виндельбанд, как известно, заявил, что главным в демаркации истории и естествознания является методологическая стратегия их подхода к изучаемым явлениям: история интересуется неповторимо-индивидуальным, тогда как естествознание общим и повторяющимся [12, S. 12]. Это разграничение идеографической по своему характеру истории и иных наук о культуре и номотетических дисциплин, равняющихся на метод естествознания, было подробно проработано в предметном и методологическом ракурсах Г. Риккертом. Он развивал в деталях линию аксиологической эпистемологии своего учителя Виндельбанда, показывая предметность истории и иных наук о культуре, развивая теорию отнесения ценности и акта оценки, в котором исторический опыт представлен в его конкретике. В полемике с его теорией образования понятий в истории и утверждением о надьсторичности царства ценностей, формирующего социокультурную предметность формируются впоследствии идеи М. Вебера.

Характерно, что, подробно представив свое истолкование эпистемологии исторического познания, Риккерт достаточно противоречиво рассуждал о возможности создания всеобщей истории и её взаимосвязи с философией истории. Изначально не принимая как порочные номологически центрированные теории исторического развития (например, марксизм), он, в отличие от Ф. Ницше и В. Дильтея, отнюдь не был столь враждебно настроен по отношению к умозрительным философско-историческим конструкциям Канта, Фихте и Гегеля. Всеобщая история, рассуждая о статусе которой, Риккерт обращается к построениям почитаемого им Л. фон Ранке, была уже реальной сложившейся академической дисциплиной. Поэтому, видимо, Риккерт хорошо понимал, что нет никакой возможности обличать иллюзорность её притязаний на охват всемирной истории. Но видение истории во всемирном измерении, на его взгляд, неминуемо влекло за собой обращение к умозрительным принципам её конструирования, возвращение метафизики. В качестве продуктивного примера такого

рода принятия философского допущения он усматривал рассмотрение истории в перспективе кантовской её трактовки под знаком поступательной реализации свободы личности [10, с.194-196]. Его собственная программа разработки теории бытийной иерархии ценностей также рисовалась ему возможной основой постижения смысла всемирной истории. Поэтому, начав с критико-рефлексивных рассуждений о возможностях исторического разума, Риккёрт приходит к достаточно спорной интерпретации всеобщей истории как философии истории, частично реабилитируя спекулятивно-умозрительное историческое теоретизирование.

Трактовка исторического опыта как исходного основания критики классической спекулятивной философии истории и поиска пути критического постижения минувшего более последовательно утверждается в границах неакадемической и академической версий философии жизни.

Рассуждая о возможности постижения истории, Ф. Ницше опирается на разработанную им перспективистскую платформу, фундированную учением о вечном возвращении и воле к власти [9, с. 161]. История, с его точки зрения, всегда мыслима субъектом в горизонте его жизненных устремлений и опыта переживания времени, а лучшим подспорьем её постижения выступает генеалогический анализ [5, с. 277-283]. Предлагая критическую установку понимания минувшего в качестве наиболее предпочтительной для использования истории на службе жизни, Ницше отказывается от любых субстанциалистских историософских конструкций гегелевского типа.

Не менее последователен в этом плане и В. Дильтей, для которого разработка критического варианта философии истории означает решительное расставание с метафизикой в любых её формах и проявлениях. Заявляя о том, что только опыт переживания времени и жизни в его индивидуальном и интерсубъективном измерениях может рассматриваться в качестве отправной точки постижения истории, он бросает обвинение Канту в забвении этого обстоятельства [1, с.284-298]. Исторический опыт позволяет соединить настоящее и минувшее в единую ткань осмысленных, обладающих значением событий [6, с. 286-290]. Хотя Дильтей остро критиковал гегелевскую философию истории, он принимает истолкование общества и форм культуры как структурированных образований объективного духа, принадлежащих неповторимым культурно-историческим мирам и опредмечивающих живой исторический опыт. Постигание индивидуально-неповторимого, принадлежащее минувшему, возможно, на его взгляд, – и здесь он решительно расходится с Баденской школой, – только на фоне структур объективного духа в их конкретике. История живет

в постоянном рефлексивном осмыслении опыта жизни, воплощающемся в герменевтической процедуре, характеризующейся фазисами переживания, выражения и понимания. Герменевтика, по Дильтею, дает шанс появления различных по охвату и типу повествования произведений о прошлом от описания деяний отдельных личностей до свершений государств и народов, характеристик эпох, и, наконец ракурса всеобщей истории. В конечном счете ситуация субъекта в настоящем, его положение в контексте интерсубъективных связей как носителя опыта задает, в истолкования Дильтея, возможность постижения значения и смысла изучаемых исторических явлений.

Таким образом, именно обращение к феномену исторического опыта как исходному пункту теоретизирования инициирует движение от классической к постклассической модели западноевропейской философии истории. Становление неклассического историософского мышления отчетливо прослеживается уже на материале наследия неокантианства, а также неакадемической и академической философии жизни, которые составляют своеобразную прелюдию к дальнейшему обсуждению того, как возможно философски мыслить историю в свете осмысления её опыта во всем многообразии его граней.

### Библиография

1. Ануфриева К.В. И. Кант и В. Дильтей: опыт и его временное измерение // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. № 1, 2020. С. 284-298.
2. Виндельбанд В. Прелюдии // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. С. 20-293.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 8. – М.-Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 470.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. 472 с.
5. Губман Б.Л. Ф. Ницше: перспективизм и опыт постижения истории // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. № 1, 2020. С. 269-283.
6. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собрание соч. Т. 3. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 43-405.
7. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6.– М.: Мысль, 1966.

8. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6.– М.: Мысль, 1966.

9. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения в 2-х т. Т. 1.– М.: Мысль, 1990. С. 158-230.

10. Риккерт Г. Философия истории // Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. С. 130-205.

11. Pompa L. Human Nature and Historical Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 234 p.

11. Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft.– Straßburg: J.H.Ed. Heitz (Heitz und Mündel), 1904. – 36 S.

УДК : 103.2

**Мысль, язык и мир в «Логико-философском трактате» Людвиг  
Витгенштейна**

А. В. Арапов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Людвиг Витгенштейн (1889-1951) родился в Вене, в очень состоятельной семье: она считалась второй самой богатой семьей в Австро-Венгрии. В двадцать два года он поступил в Кембридж, где стал учеником Бертрانا Рассела, который вспоминал о нем как об «упрямом, своенравном, но весьма неглупом юноше». Витгенштейн служил в австрийской армии во время Первой мировой войны, но большую ее часть провел в плену. В это же время он закончил свой знаменитый «Логико-философский трактат», представив его в качестве диссертации Расселу и Дж. Э. Муру [1]. Некоторое время спустя Витгенштейн пожертвовал все свое семейное состояние на благотворительность. После Первой Мировой войны он работал садовником и школьным учителем, а затем, в 1928 году, вернулся в Кембридж. Философ был известен своими причудами. Чего стоит только легендарная «кочерга Витгенштейна», которой он однажды угрожал своему вечному оппоненту, Карлу Попперу.

Витгенштейн ненавидел предисловие к Трактату, написанное Расселом, считая, что оно не имеет никакого отношения к содержанию его работы. Книга вышла трудной и неоднозначной. Трактат можно толковать по-разному, но главное его достоинство в том, что его идеи открываются по-новому с каждым прочтением. Трактат посвящен связям между мыслью, языком и миром. С точки зрения традиционной философии, восходящей к Аристотелю, мир состоит из вещей, объектов или, в общепринятой терминологии, субстанций. Такие субстанции обладают определенными свойствами. Они существуют в отношениях и взаимосвязях. У них есть свое место в пространстве и времени. Они что-то делают, и с ними что-то делают. Мысли и высказывания истинны, когда они соответствуют миру. Витгенштейн уходит от ключевых положений такого подхода. Трактат имеет жесткую логическую структуру. Он состоит из семи пропозиций, и каждая, кроме последней, сопровождается подробными комментариями. Пропозиция первая: «Мир есть всё то, что имеет место». Для Витгенштейна мир состоит из фактов, а не из вещей. «Мир есть совокупность фактов, а не вещей. Мир определен фактами». Согласно второй пропозиции, факт это определенное положение дел. Положение дел, в свою очередь, есть сочетание предметов. Конфигурация

предметов порождает положение дел. Предметы, утверждает он, очень просты. Утверждения о сложном можно перевести в утверждения о простом. При определенном положении дел предметы, простые вещи, как звенья цепи, вплетаются друг в друга. Философ во всем делает упор на форму. «Форма есть возможность структуры», – пишет он. Мы должны посмотреть на форму языка, форму мысли и форму вещей в мире, чтобы увидеть, насколько эти формы совпадают. Возьмем простой пример. Этот чайник стоит на столе, поэтому я могу сказать: «Чайник стоит на столе», и это предложение имеет определенную структуру. Есть факт, что чайник стоит на столе, и у него есть своего рода структура. Этот факт есть совокупность предметов. Один предмет – это чайник. Другой предмет – это стол. Между ними существуют некоторые отношения. Они определенным образом соотносятся друг с другом. Не следует думать о чайнике как о предмете, о субстанции. Не следует думать о столе как о предмете, субстанции. Думайте о факте: чайник стоит на столе. Именно это, в конечном счете, и делает предложения истинными. Из таких положений дел и состоит мир. Я говорю сейчас о чайнике как о простом предмете, но, разумеется, это может быть как правильным, так и нет. По Витгенштейну, предметы должны быть простыми. А чайник – простой? С одной стороны, может быть и так, если говорить о нем как целостном предмете, служащем определенной цели. Конечно, у чайника есть физические части. Может быть, он не так просто, если мы будем думать в терминах физической структуры. Что именно Витгенштейн подразумевает под предметом, когда говорит, что предмет прост? Это не до конца понятно, существуют разные интерпретации. Может быть, он рассуждает о простоте в терминах логической структуры. Но логическая структура может зависеть от того, как мы думаем о вещах и как мы говорим о них. По его словам, мир это — совокупность существующих положений дел. И, подразумевается, что положения дел должны быть независимы друг от друга. Но положение дел «чайник на столе» в реальности не является независимым от других положений дел. Например, если я поставлю чайник на электрическую плиту, он больше не будет стоять на столе. И поэтому одно положение дел «я ставлю чайник на плиту», приведет к изменению другого положения дел. Таким образом, эти положения дел не являются независимыми друг от друга. Итак, то, что мы ищем, – это простые положения дел, которые действительно независимы и состоят из простых предметов, независимых друг от друга. Витгенштейн оставляет открытым вопрос о том, какого рода положениями дел и какими предметами они могут быть. Одной из ключевых идей Трактата является изобразительная теория языка. «Мы создаем для себя образы

фактов... Образ есть модель действительности». Когда я что-то думаю или говорю, я даю вам нечто вроде картины маленькую модель реальности. «Объектам соответствуют в образе элементы этого образа» Если я сфотографирую чайник, стоящий на столе то на фотографии будет что-то, что соответствует чайнику, и что-то, что соответствует столу. В случае с фотографией, было бы легко сказать, что вот это – изображение чайника, а это – изображение стола. Но, конечно, в языке это несколько более абстрактно. Если я просто говорю: «Чайник стоит на столе», то слово «стол», определенным образом, изображает стол. Слово является изображением для стола, а предложение «Чайник стоит на столе» может рассматриваться как изображение положения дел «чайник на столе». Это справедливо, если мы можем сопоставить структуру предложения с миром. Восприятие языка как картины представляется жизненно важным для размышления о высказываниях, которые мы определяем как истинные или ложные, для нашей способности говорить о мире, равно как и для нашей способности осознавать нашу способность делать это. Как картина соотносится с реальностью? По мнению Витгенштейна, образ соприкасается с реальностью. Изображение чайника считается как чайник. Как и само слово «чайник». У картины есть определенная форма. Форма позволяет образу иметь то или иное содержание и изображать то, что он изображает. Под формой Витгенштейн понимает некоторую структуру, конфигурацию. Это логическая форма или это изобразительная форма, но в любом случае это та же форма, что и у предмета, который изображается.. Форма предложения «Чайник стоит на столе» точно такая же, как и форма реально существующего положения дел. В третьей пропозиции Витгенштейн утверждает: «Логический образ фактов есть мысль». Мы выражаем мысли в пропозициях, а пропозиции имеют один и только один полный анализ, т.е. разложение на простые знаки (имена), обозначающие объекты. Скажем, имя «Иван» не может быть подвергнуто дальнейшему анализу путем определения. Это примитивный знак. Здесь он не согласен с идеей эссе Рассела «Об обозначении», где тот утверждает, что между реальностью и мной всегда есть что-то концептуальное: я могу сослаться на что-то в реальности, опираясь на то, что у меня есть какое-то описание этого. Между мной и тем, что я пытаюсь обозначить, стоит некое концептуальное содержание. Витгенштейн же утверждает: нет, имя может напрямую относиться к чему-то в реальности. Четвертая пропозиция гласит: «Мысль есть осмысленное предложение» или (в другом переводе) «Мысль – это Пропозиция, обладающая Смыслом». Здесь возникает неожиданный поворот. Язык, по утверждению автора, маскирует мысль. До сих пор в нашем обсуждении мы не делали различия



между формой языка и формой мысли. Но, согласно Витгенштейну, форма языка не соответствует форме мысли. Он выражает, в некоторых случаях, мысли, но тем не менее формы не совпадают точно. Почему? Язык предназначен для других целей. Язык создан не только для того, чтобы мыслить посредством языка, но и для того, чтобы транслировать эти мысли другим людям. Таким образом, язык – социальное явление. Оно является социальным в том смысле, в каком мысль им не является, и это то, что отличает их друг от друга. Мысль и язык имеют разные формы. Язык имеет социальное, внешнее измерение, которого нет у мысли. Между ними существует важная связь, и мы можем обратиться к языку, чтобы понять некоторые аспекты структуры мышления, но мы должны быть осторожны. Они не имеют идентичной структуры или формы. Это, по мнению Витгенштейна, имеет важное значение для природы философии и для всей интеллектуальной деятельности. Он говорит, что большинство пропозиций и вопросов, которые встречаются в философских трудах, даже не ложны, а бессмысленны. Следовательно, мы не можем дать никакого ответа на подобные вопросы. Мы можем только указать на то, что они бессмысленны. Философы задавали много вопросов: например, что есть мир? Что есть знание? Как я могу знать? Что такое правильно? Что такое неправильно? Каким человеком я должен быть? Что я должен делать? Витгенштейн считает, что все эти вопросы, строго говоря, не могут быть даже поставлены. И уж точно на них нельзя ответить. Любая попытка ответить на них закончилась бы полной бессмыслицей. Почему? Потому что пропозиция – это образ реальности. Она может быть истинной или ложной только в силу того, что является образом реальности, но мы не находим в реальности ни одного из этих философских положений дел. Нет никаких фактов, которым могли бы соответствовать ответы на эти вопросы. Мы не находим в самой реальности ничего соответствующему возможным ответам на вопрос «Что первично?». Мы не находим в самой реальности ничего, что отвечало бы на вопросы этики: «Каким человеком я должен быть? Что я должен делать?». Все пропозиции могут лишь представлять существование и несуществование положения дел. Итак, говорит Витгенштейн, философия может сделать только одно – прояснить логическую форму мысли. Философию нельзя назвать бесполезной, но все, на что она способна, — это стремиться к логическому прояснению мыслей. Он утверждает, что это не свод доктрин, но вид деятельности. Если бы мы попытались выразить это в виде совокупности доктрин, то, в конечном счете, просто написали бы кучу предложений, которые, по сути, бессмыслица. Есть еще кое-что, что может сделать философия, и Витгенштейн относит себя к тем, кто делает это.

Философия может установить границы того, что может быть мыслимо, и того, что не может быть мыслимо. Она должна установить границы тому, что может и не может быть мыслимо, с точки зрения соответствия внешнему миру. Я могу представить себе ситуацию, когда чайник стоит на столе, и это то, о чем можно подумать. Это то, что может быть выражено в языке. Но с точки зрения соответствия внешнему миру, я могу сформулировать мысли и с более сложной структурой: «Чайник стоит на столе, и в нем нет воды. Чайник стоит либо на плите, либо на столе. Если стоит на столе, то на полу его нет» и т.д. Но затем я обнаруживаю, что достигаю пределов, и эти пределы отделяют то, что нельзя сказать, о чем нельзя думать, если говорить ясно и ясно думать. Теперь, Витгенштейн подходит к тому, что он считает ключевой идеей книги. «Все то, что вообще может быть мыслимо, должно быть ясно мыслимо. Все то, что может быть сказано, должно быть ясно сказано». Это подводит нас к пятому положению: «Предложение (пропозиция) есть функция истинности элементарных предложений». Мир имеет нечто вроде логической структуры. Пропозиции имеют логическую структуру. У них есть составляющие, соединение которых можно описать в логических терминах. То же самое должно быть верно и для внешнего мира. Границы моего языка означают границы моего мира. Логика наполняет мир; границы мира являются также ее границами». Итак, мой язык имеет определенные ограничения. Таковы и границы моего мира. Это также пределы моей логики, пределы моего разума, пределы самой рациональности.

В шестой пропозиции он говорит об общей форме функции истинности, и большая часть его исследования является разработкой логической структуры пропозиций. На первый взгляд, может показаться, что это не имеет никакого особого философского подтекста, но сам автор полагает, что есть – и очень важный. Философский вывод из этого раздела состоит в том, что смысл мира должен лежать вне мира. В мире все происходит так, как оно есть. Чайник находится на столе, или чайник не находится на столе. Вещи просто существуют. Все происходит так, как оно происходит. Во всем этом нет никаких ценностей. В самом мире нет никаких ценностей. Я смотрю и вижу чайник на столе. Хорошо или плохо, что он – на столе? «Хорошо» или «плохо» – не часть нашего мира. Мы не можем найти в нем ничего, что соответствовало бы этим понятиям. Мы можем обнаружить в мире то, что есть, а не то, что должно быть или чего не должно быть. Внутри мира не существует никаких ценностей. «Не может быть никаких предложений этики», но, тем не менее, этика существует и ценности существуют. Почему мы не можем выразить этику словами?

Она не может описать что-то, что есть в мире, но она оценивает мир. Она пытается сделать что-то, что за пределы изображения неких положений дел. Витгенштейн не утверждает, что вопросы «Что вообще есть жизнь? Зачем она? Почему я здесь? И вообще, кто я такой?» - это пустые вопросы. Напротив, это насущные вопросы, которые со всей остротой неизбежно встают перед человеком. Но он говорит, что ответы на эти вопросы невозможно выразить словами. Но тогда и сами вопросы не могут быть выражены словами. «Загадки, - пишет он, - не существуют». Если вопрос можно сформулировать, то на него можно и ответить. «Мы чувствуем, что, если бы и существовал ответ на все возможные научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты. Тогда, конечно, больше не остается никаких вопросов; это как раз и есть ответ». Витгенштейн признает, что, по его же собственной теории, пропозиции Трактата — бессмысленны. Он говорит, что следует использовать их как ступени, чтобы подняться выше них. Как только вы достигнете вершины, вы выбросите лестницу. Норм не существует в мире, и это включает в себя логические нормы. Это включает в себя нормы языка и нормы, управляющие мышлением. Таким образом, все, о чем он рассуждает в этой книге, находится в одной лодке с этикой и всеми теми вещами, которые, по его же словам, невозможно выразить. Но он считает, что это нормально. Они могут привести вас к пониманию того, что все это невыразимо, и тогда вы сможете выбросить лестницу. Итак, он резюмирует: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Сам Витгенштейн резюмировал эту книгу так: «То, что можно сказать, можно сказать ясно, а то, что нельзя сказать, о том следует молчать». В «Говорить и показывать» Витгенштейн опирается на различие между высказыванием и демонстрацией. Некоторые вещи можно сказать: например, что чайник находится на столе. Другие вещи можно только показать. Таким образом, бессмысленные пропозиции могут, тем не менее, выполнять некоторую функцию. Они могут показать то, что не может быть сказано. Эту точку зрения легко высмеять. Артур Прайор (1914-1969) иронизировал: «То, о чем нельзя сказать, – на то и намекнуть не сможешь». На это можно ответить, что поэзия, например, часто преуспевает в том, чтобы показать то, что не может быть сказано. Музыка и искусство могут сделать то же самое.

Как нам следует интерпретировать эту книгу? Витгенштейн говорит: «Границы моего языка означают границы моего мира». Борется ли он за материализм? Границы мира ограничивают мой язык? Есть факты, есть положение вещей. Есть и такие предметы, из которых они состоят. Некоторые вещи обнаруживаются в мире как факты, а некоторые – нет. Границы мира определяют границы моего языка? В этом его

идея? Что все это не зависит от того, как мы думаем, как говорим? Если это так, то он придерживается материалистической точки зрения. Или же, наоборот границы моего языка определяют границы моего мира? Это было бы выражением идеализма, мнением, что все зависит от разума. Но, конечно, реализм и идеализм – метафизические позиции, и они, согласно самому Трактату, бессмысленны. В письме к своему издателю Витгенштейн заметил, что самое важное в книге – то, чего он не говорил и не мог сказать. Это дает нам возможность по-другому взглянуть на его точку зрения. Он очерчивает границы языка, мышления и рациональности не для того, чтобы держать нас в этих рамках, но чтобы сказать: то, что действительно имеет значение, – вопросы, которые движут нами, смысл жизни, вещи, которые нас больше всего волнуют, – все это лежит за пределами этих границ. То, что рационально, ограничено. Это можно выразить ясно. Но то, что действительно важно для нас, лежит за пределами рациональности. То, о чем мы заботимся больше всего, лежит за пределами языка, за пределами разума и более того – за пределами мысли.

### Библиография

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М. : Наука, 2009. – 133 с.

УДК : 801.82

**Вопросы отношения Абдурауфа Фитрата  
к классическому литературному наследию**

М. А. Таджибаева

Андижанский государственный университет им. З. М. Бабура

(г. Андижан, Узбекистан)

Абдурауф Фитрат провёл огромную работу на пути раскрытия неизвестных страниц национальной классической литературы, считающейся плодом нашей многовековой истории, изучения на основе мировых стандартов, достижения наших литературных сокровищ ещё больших высот, признания их на мировом уровне. Это бросается в глаза в его крупных и фундаментальных работах в сфере литературоведения и истории литературы [1; с. 116; 7; с. 316].

Фитрат в своих научных исследованиях об истории классической литературы, статьях и рецензиях на литературные темы, в вопросах отношения к национальной литературе, в решении эстетических проблем выбрал путь анализа творчества классиков и их самых крупных произведений. С этой точки зрения, характерны такие его научные произведения и статьи как «Счастье знания», «Ахмад Яссави», «Исследования о поэтах школы Яссави», «Хибату-л-хакойик», «Чагатайская литература», «О персидской поэзии Навои и его персидском диване», «Общий взгляд на узбекскую литературу конца XVI века», «Узбекский поэт Турди», «Мухаммад Солих», «Машраб», «О поэме «Фархад и Ширин»», «Персидский поэт Омар Хайям»[4; с. 5-11].

Фитрат в деле изучения и верного понимания эстетической сути классической литературы, сборе и анализе фактов для раскрытия коренных основ проблем, сопоставления со схожими ситуациями выбрал путь поиска необходимых ответов на поставленную проблему из реальной действительности, из самого литературного произведения. Научная работа Фитрата «О персидской поэзии Навои и его персидском диване» имеет большое значение и для литературоведения своего времени, и для последующих лет [4; с. 38-41].

Критик одним из первых с научной точки зрения оценил масштабы персидской поэзии Навои, в результате всестороннего анализа стихотворений поэта на персидском языке признал Навои «сильным знатоком в персидской литературе». Для подтверждения своих мыслей он приводит воспоминания персидских мыслителей

Давлатшоха Самарканди, Абдурахмона Джамии, Сома Мирзо, Ризокулихона Хидоята. Вначале представляется на рассмотрение вопрос, под каким псевдонимом – «Фони» или «Фанои», Навои писал свои стихотворения на фарси и посредством научных фактов подводит итог решения этой проблемы [5; с. 17-19].

Эту мысль он аргументирует фактами, приведёнными из «Бабур-наме» Бабура, «Языка птиц», «Рассуждения о двух языках» Навои. Фитрат, целиком воспринимая красоту его поэзии, сумел угадать в произведениях Навои глубокий смысл и тонкое искусство. Проникнутое светом мудрости Навои, научное творческое совершенствование Фитрата постепенно перерасталов вековой процесс литературного прогресса. Отдавая дань изысканному вкусу Навои в качестве персидского поэта, Фитрат приходит к выводу, что количество персидского наследия поэта составляет (не рассмотрев ещё полную версию «Дивана Фони») «свыше шести тысяч строк». Признавая единый уровень Навои с великими поэтами своего времени, творившими на фарси, Фитрат выдвигает вперёд такие мысли: «Начиная с Мавлоно Джамии, самые крупные поэты того времени показывали свои стихи (Навои – М. Т.) и просили сделать поправки. Навои объективно критиковал и исправлял их стихотворения. Навои проводил литературные диспуты с поэтами, писавшими на фарси» [4; с. 5].

Опираясь на научные факты, Фитрат показал «сильное творчество Навои в персидской литературе» не только через его газели, написанные на фарси, но и примерами из его **пародий**, сделанных на произведения персидских поэтов. Так обосновывает статус Навои, который намного выше их: «У Эмира Хосрава Дехлави есть ода под названием «Бахр ул-аброр», начинающаяся такими словами:

*Барабан падишаха сам пуст, но от шума его трещит голова,  
Человек, терпеливо сносящий и жару, и дожди, он и есть царь  
воды и суши.*

У Джамии есть на неё пародия, называется «Лужжат ул-асрор», она слабее, чем у Хосрава. Навои написал на них пародию из 26 бейтов под названием «Гухфат ул - афкор» («Дар мыслей»):

*Огненный изумруд, украшающий корону падишахов,  
Есть горящий уголёк на голове, жарящий сырые мысли [4; с.174].*

По свидетельству таких критиков, как Джамии, Давлатшох, она ни в чём не уступает оде Хосрава.

Кроме того, в статье Фитрат даёт информацию об одах Навои «Райский ветерок», «Священный дух», «Родник жизни», «Путь спасения». «Сила сердец»,

написанных на фарси, и приводит из них отрывки. С особой проницательностью изучая эти произведения, Фитрат показывает несравненное мастерство Навои, который, помимо сохранения требований жанра, формы и содержания, дополнил новыми взглядами и развил смысл од, умело использовал на фарси такое сложное поэтическое средство, как тарси. В этой связи Фитрат говорит о поэте персидской классической литературы Салмоне Соважи, жившем в XV веке, который считался знатоком искусства тарси. Приводя начальный бейт из его оды, он доказывает свой изысканный вкус и глубокое мышление в вопросе отношения к уровню использования этого искусства в бейте: «...У Салмона Соважи, умершего в 769 году от хиджры, есть касыда, написанная искусством тарси:

*Чистота светлого лица пролила весенние воды,  
Воздух райского сада навевал сладкий аромат...* [4; с. 175].

Навои не нравился этот бейт Салмона Соважи. Говорит, что в ней тарси неокончательна. Если внимательно присмотреться, то можно увидеть, что каждое слово второго стиха имеет одинаковую форму с каждым словом первого стиха. Однако форма слова «аромат» второго стиха отличается от формы слова «вода» первого стиха. Значит, претензии Навои обоснованы. После этого Навои показывает нам начальный бейт касыды, написанной этой игрой «тарси»:

*В саду весенний ветерок повеял так,  
Что до друзей донёсся аромат встречи с возлюбленной*[4; с. 175].

А это, конечно же, красивее начального бейта Салмона».

Фитрат, наравне с тем, что показывает несравненное мастерство Навои в этом трудном искусстве, примерами обосновывает наличие прекрасных стихотворений на фарси, написанных в жанре рубаи. В этой связи выступает против Бабура, который говорит, что «стихотворения Навои на фарси слабее стихотворений, написанных на тюркском языке» и приходит к твёрдому убеждению: «...сведения Бабура в большей степени нам неприемлемы». Чутко улавливающий чудесные нотки из слов и строк Навои, Фитрат также своевременно заметил непристойные случаи, когда в целях повышения ценности некоторых книг, написанных в виде дивана, они преподносились как произведения, принадлежащие перу Навои. Посредством изучения метода, уровня, а также руководствуясь идеями, выраженными в них, доказал, что не все стихи, подписанные псевдонимом «Фони», созданы Навои. Опираясь на меры научной теории своими конкретными умозаключениями, Фитрат открыл полезную правду. Ведь если осталась в силе гипотеза, что диван, принадлежащий перу персидского поэта

Мухаммада Мухсина, написан Навои, то представления об уровне произведений великого поэта на фарси были бы явно не в пользу Навои. Фитрат, изучая правду по этому поводу, поставил перед собой такие цели: найти подлинник произведения; найдя, выявить автора и доказать; наконец, поясняя правду, уметь отличить её от фальши. Фитрат выразил простую, однако великую правду через пропорцию своих взглядов с настоящей действительностью и. даже можно сказать, одержал некоторую победу. Какую тему ни раскрывал бы учёный и мыслитель Абдурауф Фитрат, какого бы классического поэта ни изучал – будь то Яссави или Навои, Омар Хайям или Мухаммад Солих, он сумел уловить некий смысл из собранных фактов по их литературному наследию, анализируя их творчество, открыл для себя изобретённую поэтами тонкость, осознал и достойно оценил её, а то, что осознал, использовал на пути развития узбекской литературы.

Следовательно, в отношении к проблемам классической литературы учитель Фитрат, работая с первоисточниками, во-первых, показал, что произведения Навои на фарси стоят в одном ряду с произведениями Джами, Дехлави, Соважи, во-вторых, опроверг спорные экземпляры «Диваны Фони» и приобщил учёных на поиски подлинного текста.

Прославленный в Бухаре поэт Турди Фароги (1640-1699/1700) оставил значительный след в узбекской литературе своими юмористическими, лирическими стихотворениями. Изучение творчества и распространение работ поэта было начато после 20-годов XX столетия. Эту благородную работу в своё время начал редактор газет «Зеравшан» (1925-1926), «Свободная Бухара» (1927-1928), известный поэт и учёный, драматург и журналист Абдулхамид Мажиди (1902-1938). Впоследствии была напечатана статья «Узбекский поэт Турди» Абдурауфа Фитрата в журнале «Образование и учитель» (1928 год, № 12) [1. 175; 3.136-142].

Особо отмечая уже в самом начале статьи «энтузиазм Абдулхамида Мажиди в поисках материала, касающегося истории нашей литературы», Фитрат утверждает, что «честь предоставления самой первой информации об этом удивительном поэте узбеков, даже его открытия принадлежит одному из наших молодых исследователей товарищу А. Мажиди» [4.61].

В процессе исследования творчества Турди Фитрат, помимо этого, выражает серьёзное отношение и к его личности. Положительно отзываясь о статье Абдулхамида Мажиди, уделяя особое внимание мыслям, выдвинутым в ней, на основе фактов старается доказать, что допущено одностороннее изучение жизни и творчества Турди.



Научная ценность и значимость статьи Фитрата заключается в том, что, подводя итог мыслям А. Мажида, он разделил их на три «части», «третья из которых дана несколько поспешно».

В ответ на мнение Мажида, высказанное в третьем итоге статьи, о том, что Турди был против богатства, Фитрат пишет: «Пролившим кровь народа бекам он говорил: «не обольщайтесь, разве нет у вас силы на то, чтобы правильно вести дела народа? Вы лишь рабы богатства (собственности – Т.М.), только после уничтожения богатства ваше судейство исчезнет вместе с судимостью других». В качестве дополнения к этому Фитрат обратился к стихотворениям Турди, настаивая на том, что представить широкой публике поэта Турди именно таким, какой он есть, является жизненной и научно-художественной необходимостью. Так как своевременно не поднятый вопрос вводит в заблуждение и мешает дальнейшему развитию мыслей. В связи с этим, получив информацию, которые имеют непосредственное отношение к жизни и творчеству Турди, через некоторые подробности в его произведениях, Фитрат выделил «части, достойные биографии поэта».

Среди произведений Турди критик выделил несколько газелей («Собственность», «Не осталось во дворце хана образованных»), мухаммасов, которые восхваляют главу Ходжанда Окбутабия («Увидел я хорошие времена»), описывают уход из дворца Субханкули-хана («Много унижен человек в век этого шаха»), показывают недовольство политикой Субханкули-хана и восхваляют отца Окбутабия Рахимбия («Прошу всех благ тебе от Бога, эй, Рахим») и, опираясь на суждения, приведённые в них, постарался восстановить биографию поэта. Основные мысли, касающиеся его биографии, учёный разделил на шесть частей.

В сравнительно небольшом по объёму творчестве Турди есть достаточно мыслей о событиях эпохи, жизненных случаях, ежедневно происходящих, о личностях, принадлежащих высшему сословию – Нодире Мухаммадхане, Субханкулихане, Абдулазизхане, Рахимбие, Окбутабие. Если всё это, как отголосок эпохи, в своё время имело социальное значение, то и в эпоху Фитрата, и в настоящие дни высоко ценится с точки зрения исторической значимости. Только для этого необходимо верно осознать исторические события, описанные в произведениях Турди. Кропотливый учёный Фитрат, объективно рассматривая произведения Турди, в первую очередь, глубоко изучил историю того времени, в котором жил поэт, достойно оценил намёки на описанные в произведениях события, и только после этого принялся за анализ и исследование текста. С истинно творческим подходом и интуицией Фитрат ведёт

изучение работы в сфере интеллекта и мышления. Работу, проводимую Фитратом по сбору фактов, которые могли бы пригодиться для биографии Турди, собранные научные исследования относительно жизни и творчества поэта, можно сравнить с трудом художника, который, смешивая различные краски, создаёт удивительные портреты. Эту научную теорию он взрастил на почве чаяний и зоркости, заботливо ухаживал и довёл до уровня служения литературе, как науке. Можно следующим образом отметить совокупность подробностей, вытекающих из произведений Турди: эпоха, в которой жил Турди, а именно XVII век, была противоречивой и сложной; жизнедеятельность Турди совпала со временем правления Бухарских ханов, относящихся к аштарханидам – Нодирмухаммадхана и его сыновей Абдулазиз-хана и Субханкули-хана; Турди был одним из авторитетных беков в Бухаре во дворце Субханкули-хана, руководителем племени «юз»; в течение 37 лет бывший правителем Балха Субханкули-хан в 1092 (1687) году правил Бухарой, на протяжении 21 года был правителем Бухары и Балха. В этот период Турди отдалился от Субханкули-хана; Турди участвовал в «восстании фазилбиев», которые выступили против политики Субханкули-хана, даже настраивал против него правителя Ходжанда Рахимбия, которого он всячески поощрял, оказывал ему поддержку и придавал духовную силу такими словами: «Не расслабляйся – ты потомок того самого Эр Боки»; Также стихотворение «Самолюбивые беки, не зазнавайтесь, будьте добрее» являлось призывом для объединения руководителей племён, беков против Субханкули-хана.

Благодаря «проверкам» Фитрата доказано, что Турди был не против ханства вообще, а именно против ханства Субханкули-хана, не против богатства в целом, а против соперников во дворце Субханкули-хана, и на основе точных фактов высказывает своё «возражение» против «несколько поспешных мыслей критика А.Мажиди». Естественно, Фитрат ни в коей мере не имел цели свести на нет или как-то обесценить собранные Абдулхамидом Мажиди сведения о Турди. Напротив, высоко ценивший труд Мажиди Фитрат своей критикой его односторонних взглядов хотел показать, что знания никогда неисчерпаемы, что каждая победа порождает за собой новые вопросы, что по прошествии времени мысли приобретают всё более глубокий смысл, что каждая вновь появившаяся идея открывает широкий простор для новых идей. Говоря о Турди, Фитрат особый акцент делает на его «поэзии». Во-первых, отмечает заметное влияние событий и социально-экономической среды того времени на литературную жизнь. Из-за междоусобиц в краю и экономического кризиса узбекские дворцы были бессильны защитить литературу, в результате часть поэтов

была вынуждена «уехать в Индию поклоняться дворцу монгольского правительства», а другая часть, оставшись в своём краю, писала стихи с явно упрощённым языком и стилем, что сближало их с простым народом. Примером могут служить такие поэты, как Машраб, Хувайдо, Мажзуб, Суфи Оллохёр и Турди. Анализируя стихи Турди, Фитрат даёт понять, что высоко ценит и признаёт его творчество. Во время «проверки» Фитрата (этих поэтов – М. Т.) «бросается в глаза простота языка, отсутствие мелодичности, слабость искусства в той или иной мере у всех у них. Но необходимо признать, что Турди писал сравнительно лучше всех. Турди упростил не только слова, но и сравнения и эпитеты».

Рассматривая идейное содержание стихотворений Турди, Фитрат отмечает, что он мало писал стихи «о вине, любви, влюблённости», большинство стихотворений было посвящено социально-периодическим событиям. Эти стихи он классифицирует таким образом: *борьба; призыв к борьбе; отчаяние*. Классификация критика приводит к выводу, что дух времени, беспокойные события эпохи оказали влияние на судьбу поэта, его личность, позднее всё это отразилось на бумаге и появилось на свет в виде стихотворений.

По неизвестной причине Фитрат называет любовную тему, продолжающуюся в нашей литературе в качестве традиции, «изжёванной темой любви и влюблённости». Выясняет единственный стих на эту тему, начинающийся словами:

*Эта весёлая девушка по-тюркски нежно танцует,*

*Царство души она превратила в цветник*

В исключительно прекрасной газели, выражающей нежные переживания лирического героя, бросаются в глаза художественное мастерство и творческий интеллект поэта. Полностью приводя текст газели, оценивает её как «неплохую по форме». А одной из особенностей метода Фитрата является простое и краткое изложение правды. Исследуя творчество Турди, Фитрат верно и очень остро ощущает идейно-художественную структуру газели. Замечая недостатки, встречающиеся в стихотворениях поэта в плане размера, рифмы, «ошибок» построения фразы, раскрывает их посредством примеров. Учёный, оценивающий поэзию как искусство прекрасного, поясняет, что при употреблении слова нужно правильно пользоваться всеми имеющимися преимуществами и возможностями – ясностью, точностью, мелодичностью и привлекательностью. Иначе строки и фразы, построенные без них, подвергнутся «ошибкам», а «ошибок фразы нужно бояться».

В начале статьи Фитрат говорит, что надо «поощрить» Мажиди, начавшего сообщать о творчестве Турди. В конце статьи также отдельно упоминается имя «Абдулхамида Мажиди, который нашёл стихи Турди Фароги и представил его широкой публике». Наряду с этим выясняет количество стихов в найденном Мажиди экземпляре, то есть сообщает, что в данном экземпляре есть стихи, имеющие 403 строки на узбекском, 37 строк на фарси. Это свидетельствует о том, что, как и многие его современники, Турди Фароги был талантливым двуязычным поэтом.

Изучая творчество Турди, Фитрат выяснил, что наряду с освоением джадидской поэзией традиций классической литературы, некоторые поэтические жанры, в частности, внутренняя структура мухаммаса позволяет создать сюжетные произведения. Особенно в результате анализа мухаммаса Турди «Субханкулихан» он призывает джадидских поэтов эффективно использовать возможности этого жанра. В ответ на это поэты Исхакхан Ибрат, Абдулла Авлони, Сидки Хондайлики, Сиддики Ажзи, Суфизода, обновив жанры мухаммас и тахмис, принялись отображать и анализировать значимые события той эпохи. Восстановив главные события жизни Турди – поэта с неизвестной биографией через его произведения, тем самым повлиял на формирование в литературоведении биографического метода. Научно обосновано обращение джадидских поэтов к жанру мусаммат при создании произведений биографического типа, так как это свойство, в свою очередь, нашло своё отражение в процессе художественного творчества. Также Фитрат в этой статье дал понять, что поспешные выводы относительно «классовости» произведений поэта («Турди был против богатства», Мажиди) могут привести к одностороннему рассмотрению при анализе художественных произведений. Стихотворениями, «упрощающими язык и метод», Турди выразил наличие первичных признаков нового метода в своей поэзии. Не оставив без внимания этот факт, Фитрат утверждает, что для джадидской поэзии эти нововведения стали примером для подражания.

### Библиография

1. Болтабоев Х. Узбекское литературоведение начала XX века и научное наследие Фитрата. Диссертация доктора филологических наук./ Х. Болтабоев. – Ташкент : 1996. – 368 с.
2. Болтабоев Х. Персоязычный Навои в повествовании Фитрата / Х. Болтабоев // Факел Востока, 1993, №3. – С. 11-12.

3. Джуракулов У. Безграничный родник / У. Джуракулов. – Ташкент : Наука, 2006. – 116 с.
4. Фитрат А. Избранные произведения в III т. / А. Фитрат. – Ташкент : Духовность, 2000. – Том II: Научные произведения. – 208 с.
5. Turk Dunyasi Edebiyatçilari Ansiklopedisi: Turk Dunyasi Edebiyatçilari Ansiklopedisi. Cilt 4/ - AnkaraAYK, 2004/ S. 17-19.
6. Образцы узбекской литературы в 2 т. – Самарканд : Узиздат, 1928. – 1-й том. – 316 с.

УДК : 103.2

**Реконцептуализация веберовской проблематики рационализации  
в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса**

Д. Г. Кукарников\*

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

В своей главной, пожалуй, работе «Теория коммуникативного действия» (1981) Ю. Хабермас попытался создать всеобъемлющую, широкомасштабную теорию современного общества. Решение данной задачи осуществляется посредством синтеза системного подхода к обществу и наиболее значимых теорий социального действия, переосмысливаемых в их коммуникативном значении. В теории коммуникативного действия Хабермасу удалось найти линии соприкосновения трёх основных теоретических школ («понимающей социологии» М. Вебера, структурного функционализма Т. Парсонса и неомарксистской школы), выявив их возможности удовлетворить запросы всех трёх типов познавательных интересов: технического (прогнозирование и управление), практического (интерпретация и понимание) и эмансипаторного (критика и высвобождение). Как справедливо замечает в данной связи О. Е. Вербилович, «Хабермас находит пересечения аналитических схем понимающей социологии и структурного функционализма и, формируя ядро своей теории, «примиряет» социологические традиции в поисках единой логики» [1; с. 36].

Систематизация наук, предложенная Хабермасом ещё в его первой работе, посвящённой критической теории («Познание и интерес», 1968), связывает естественные науки с технологическим интересом, историко-герменевтические науки – с необходимостью взаимопонимания людей в обществе и обеспечения нормативной стороны социальной жизни и философско-критические науки – с обеспечением эмансипационного интереса человечества через развитие коммуникации в обществе. В последующих работах («Теория общества или социальные технологии?», 1973 и «К реконструкции исторического материализма», 1976) в ходе разработки критической теории, отвечающей потребностям времени, Хабермас вырабатывает следующую стратегию:

- 1) анализ основ философско-критического подхода в социальных науках;

---

\* Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого». № -20-011-00406 - А.

2) критика современных социологических теорий и их интеграция на основе анализа современности;

3) создание теории современного общества.

Полемизируя в своём центральном труде, пожалуй, со всеми крупными теоретиками в области социологии и философии (К. Маркс, Т. Парсонс, К. Леви-Брюль, Э. Кассирер, К. Поппер, И. Явви, Э. Гуссерль, А. Шюц, Н. Луман и др.) Хабермас, тем не менее, во всех частях своей работы обращается к фигуре одного и того же мыслителя, имеющего для построения его теории коммуникативного действия, безусловно, особую значимость. Это фигура Макса Вебера. Уже в томе 1 («Рациональность действия и рационализация общества»), состоящем из четырёх частей, тематика, связанная с Вебером, выступает как доминантная: центральный раздел тома целиком посвящён теории рациональности Макса Вебера («Теория рациональности Макса Вебера»); кроме того, данная тема встречается и в других трёх разделах тома (к примеру, параграф 1 раздела 4 «от Лукача к Адорно: рационализация как овеществление» носит название «Макс Вебер в традиции западного марксизма»). Сам Хабермас так определяет смысл заключительного раздела второго тома: «Я хотел бы снова осмыслить веберовские размышления о парадоксальности общественной рационализации – теперь в свете гипотезы, которую я сначала развил под заголовком “наполнение жизненного мира опосредованиями”, а после критического разбора теории общества Парсонса могу представить в более заостренной форме. Это второе освоение Вебера, исходя из духа западного марксизма...» [4; p. 448].

В чём же заключается «второе освоение Вебера»? Данное определение как нельзя более точно подчёркивает значимость М. Вебера для Ю. Хабермаса прежде всего в области методологии исследования общества. Начав с детального анализа теории рациональности Вебера, он в завершающей части «Теории коммуникативного действия» вновь возвращается к его идеям, реконструируя их для интерпретации современного общества: от системного подхода к обществу Т. Парсонса через М. Вебера к неомарксизму Франкфуртской школы («From Parsons through Weber to Marx»). Рассмотрим, каким образом классическая типология социального действия, предложенная Максом Вебером, была модифицирована Юргеном Хабермасом в его теории коммуникативного действия.

Вебер рассматривается Хабермасом как единственный среди классиков социологии, кто порвал как с предпосылками историко-философского мышления, так и с основными допущениями эволюционизма, поставив при этом задачу понять

модернизацию древнеевропейского общества как результат универсально-исторического процесса рационализации. Анализ социетальной рационализации, как она разворачивается в эпоху модерна, он ведёт, исходя из идеи целерациональности, которую Хабермас рассматривает как «не до конца прояснённую» или «ограниченную» [3; p. 143], обнаруживая её слабые места через сравнительный анализ позиций Маркса, с одной стороны, и Хоркхаймера и Адорно, с другой.

Для Маркса общественная рационализация заключена непосредственно в развитии производительных сил (расширении эмпирического знания, улучшении технологий производства и всё более эффективной мобилизации, квалификации и организации общественно полезной рабочей силы) и производственных отношений, которые революционируются лишь под давлением производительных сил. Макс Вебер рассматривает институциональные рамки капиталистического хозяйства и современного государства иначе – в качестве подсистем целерационального действия, в которых и происходит общественное развёртывание западного рационализма. При этом он опасается быстрого развития процессов бюрократизации, которые ведут к овеществлению социальных отношений. Исходя из этой веберовской перспективы, в «Диалектике просвещения» очень похожим образом интерпретируют Маркса Хоркхаймер и Адорно, а позже и Маркузе («Одномерный человек»): под знаком обособившегося инструментального разума рациональность овладения природой сплавляется с иррациональностью классового господства, освобожденные от оков производительные силы стабилизируют отчуждённые производственные отношения. Наука и техника, недвусмысленно выступающие для Маркса в качестве грандиозного потенциала эмансипации, сами становятся проводниками общественной репрессии [3; p. 144].

Для Ю. Хабермаса интервенция государства и последующие развитие инструментального разума достигли критической отметки, переход которой приведёт к созданию общества-«антиутопии». Прогрессирующий рационализм общественных решений достигает такого уровня, когда социальная организация и принятие решений могут быть полностью вытесненными с арены публичных дискуссий и переданы компьютерам. В подобной ситуации классическая марксистская социология и экономическая наука с их регулярной апелляцией к классовой борьбе перестала быть адекватной в интерпретации сложившейся ситуации. Самые значимые конфликты перемещаются из сферы общественного производства в другие сферы социальной действительности. Жизненно важным вопросом становится сохранение человеческого



контроля над социальной жизнью: это необходимо для понимания новых форм конфликта. Все это делает необходимым создание новой теории, способной объяснить изменившиеся условия общественной реальности [2; с. 203].

«Каким образом возникновение и развитие современных обществ может быть понято как процесс рационализации?» – вот центральный вопрос, стоящий перед Хабермасом. Он исходит из того, что сам Вебер не считал процессы рационализации специфическим феноменом Западной Европы («осторожная универсалистская позиция»), хотя «обнаружимая во всех мировых религиях рационализация сначала лишь в Европе привела к той форме рационализма, который проявляет одновременно особенные, а именно западные, и всеобщие, а именно маркирующие современность в целом черты» [3; р. 155]. Хабермас подробно останавливается на анализе феноменов, которые М. Вебер истолковывает в качестве признаков общественной рационализации, чтобы затем прояснить различные понятия рациональности, положенные им в основу своего исследования. Теория Вебера охватывает религиозную и общественную рационализацию, то есть, с одной стороны, универсально-историческое возникновение современных структур сознания, с другой стороны – воплощение этих структур рациональности в общественных институтах. Эти комплексные взаимосвязи Хабермас подвергает систематической реконструкции (последовательно рассмотрев роль протестантской этики и рационализацию права), чтобы, опираясь на веберовские работы по социологии религии, выявить логику рационализации картин мира и вывести из этого структурную модель общественной рационализации.

Переформулируя концепцию рациональности, Ю. Хабермас обращается к процессу социальной эволюции, рассматривая его как развитие познавательных способностей человека в его отношении к миру. Он выделяет пять стадий социальной эволюции: мифопоэтическая, космологическая, религиозная, метафизическая и современная. Каждая последующая стадия характеризуется большей способностью к дифференциации познаваемого материала, формируя соответствующие структуры для воспроизведения этого различия. Каждая новая стадия более рациональна, чем предыдущие: она даёт новые средства для решения социальных проблем, включая и возможность объяснения того, почему эти средства лучше, чем предыдущие. Ю. Хабермас полагает, что подобная модель эволюции не является просто абстрактной схемой, а предлагает «структурно референтные точки социальной критики, объясняющие, почему современные общества не способны разрешить своих экономических и административных проблем» [5; р. 140].

Эволюция «жизненного мира» приводит к тому, что изначально неразрывное единство опыта дифференцируется, в нём постепенно выделяются структуры, управляющие отнесением опыта к трём относительно независимым сферам: объективному, социальному и субъективному мирам. Люди относят себя одновременно ко всем трём мирам. Отсюда, каждое действие на самом деле обладает комплексным характером. Оно есть система референций, состоящая из объективных фактов, социальных норм и личностного опыта. Каждая ситуация действия является «срезом» всеобщей возможности «предпонимания», становясь релевантной непосредственным интересам участников. Действие управляется знанием; но это знание может быть различным. Научное знание не является ни единственно возможным, ни единственно правильным или рациональным. Опыт участников социального взаимодействия состоит из практического know-how, а не из научного знания. Последнее возникает на определённом этапе эволюции «жизненного мира» из практического знания, преобразуя опыт в последовательную информацию, пригодную для межличностной и межпоколенной трансляции [2; с. 193].

Модель эволюции «жизненного мира», устанавливающая связь между знанием и действием на метатеоретическом уровне, приводит Ю. Хабермаса к необходимости создания собственной теории социального действия, которая во многом есть результат переосмысления классической концепции социального действия Макса Вебера и её типов (традиционное, аффективное, ценностно-рациональное, целерациональное). В современных условиях, по его мнению, можно выделить четыре идеальных типа социального действия:

1. *Стратегическое действие* – это действие, управляемое эгоистическими целями, при достижении которых принимается во внимание влияние поведения хотя бы одного индивида. Оно рационально в той мере, в какой субъект действия выбирает наиболее эффективное средство получения желаемого. Исходя из этой модели рациональности, участники стратегического действия относятся к другим действующим лицам как к объективированным средствам или препятствиям на пути к цели. Центральной задачей является выбор оптимальной модели действия из имеющихся альтернативных возможностей с целью достижения максимального результата; этот выбор основан на той или иной интерпретации ситуации. Примером стратегического действия мы могли бы назвать конкуренцию в коммерции, главной целью которой является вытеснение оппонента из бизнеса. Как известно, в такой

борьбе все средства хороши, а в стратегическом плане обоих все противостоящие стороны интересуются лишь собственной победой.

2. *Нормативное действие* – это социальное действие, целью участников которого является достижение взаимовыгодных экспектаций, осуществляемое посредством подчинения своего поведения разделяемым ценностям и нормам. «Нормативно регулируемое действие как концепт онтологически предполагает наличие двух миров – объективного и социального» [3; р. 89-90]. Участники нормативного действия должны рассчитывать объективные последствия личностных действий в плане их соответствия нормативным установкам. Нормативное действие рационально настолько, насколько оно соответствует социально принятым стандартам поведения. Эталон данного типа социального действия – такая социальная ситуация, в которой наличные стандарты поведения развивают общие интересы у участвующих. Нормативное действие парадигмально связано с работами Дюркгейма и Парсонса.

3. *Драматургическое действие* – это действие, целью которого является самопрезентация, «представление самого себя» или создание публичного имиджа. Введение Хабермасом этого типа социального действия во многом обусловлено его интересом к разработкам Э. Гофмана в рамках «драматургического подхода». Однако у Хабермаса понятие драматургического действия обозначает не приспособление к социально установленным формам поведения, а есть свободное выражение индивидуальности деятеля. Данный тип социального действия имплицитно аналогичен стратегическому типу, от которого он отличается лишь целевой направленностью. Рациональность и того и другого типов одинакова по форме, но различна по критерию оценивания: эффективность стратегического действия оценивается количеством затрат; эффективность драматургического действия определяется его искренностью: роли, исполняемые акторами, должны соответствовать их действительным чертам характера; выражаемые им намерения должны быть аутентичными [3; р. 93-94].

В качестве примера нормативного и драматургического действий мы могли бы указать классическую дуэль. Само действие в обоих случаях будет выглядеть одинаково, но мотивы его действующих лиц в нормативном и драматургическом случаях разнятся. Так, нормативная дуэль представляет собой решение межличностной проблемы негласно одобряемым в обществе способом и поэтому предполагает соблюдение известным всем участникам правил. Бретёры, сколь сильно они бы не ненавидели друг в друга, всё-таки должны стреляться в соответствии с неписанным дуэльным кодексом, а не пытаться убить друг друга всеми доступными способами. В

случае же драматургического действия дуэлянт ставит во главу угла своё собственное отношение к происходящему и старается привлечь внимание к своей позиции даже больше, чем дожить до конца поединка.

Нормативное и драматургическое действия отличаются от стратегического тем, что предполагают наличие некоторого молчаливого соглашения (к примеру, посредством языка) для координации действий, не выражая намерений достичь согласия относительно проблемных вопросов. Именно поэтому в ряде случаев нормативное и драматургическое действия могут рассматриваться как подтипы коммуникативного действия [3; p. 95].

4. *Коммуникативное действие.* Целью данного типа социального действия является свободное соглашение участников для достижения совместных результатов в определённой ситуации. Отношения участников предыдущих типов действия могут включать в себя координацию их усилий, однако сама координация не является выраженной целью. Лица, действующие стратегически, могут заставлять других способствовать достижению их цели, используя силу, власть, деньги и другие манипуляции. Коммуникативное действие включает в себя эксплицитно выраженное усилие, направленное на достижение взаимопонимания относительно всех критериев рациональности, выдвигаемых мирами референции, и, следовательно, противопоставит остальным, более ограниченным и менее рефлексивным типам действия.

### Библиография

1. Вербилевич О. Е. Теория коммуникативного действия: ключевые категории и познавательный потенциал / О. Е. Вербилевич // Публичная сфера: теория, методология, кейс-стади : коллектив. моногр. / под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой и П. В. Романова. – М. : ООО «Вариант»: ЦСПГИ, 2013. – С. 35-52.
2. Кукарников Д. Г. Теория общества в XX веке: от Парсонса до Гидденса / Д. Г. Кукарников. – Воронеж: Изд-во Воронежского госуниверситета, 2006. – 240 с.
3. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Volume 2 / J. Habermas. – Boston: Beacon Press, 1984.
4. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Volume 1 / J. Habermas. – Boston: Beacon Press, 1984.
5. Habermas J. Communication and Evolution of Society / J. Habermas. – Boston: Beacon Press, 1979.

УДК : 103.2

**Псевдоморфоза и антисистема в историко-культурном процессе:**

**Галлия и Левант**

С. И. Сулимов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

В наши дни теорию поступательного прогресса в общественном развитии можно считать не оправдавшей себя. Её значение, по меньшей мере, сильно преувеличено. Русские и французский философы-просветители XVIII в. полагали, что каждый следующий этап общественного развития обязательно превосходит предыдущий по ряду основополагающих параметров: от экономических успехов (А. Р. Тюрго) до расцвета искусств (В. Н. Татищев). Теперь, рассматривая историю в ретроспективе, нам понятно, что это не так. Например, экономически, социально и духовно блистательная античность уступила место «мрачному» Средневековью, которое по многим техническим и даже духовным показателям было регрессивным. И, начав с этого более «низкого старта», Средневековье затем привело к становлению культуры, которая превзошла античность во всех сферах общественной жизни. История знает и ещё более странные прецеденты, когда доминирование развитого в экономическом и культурном плане общества над примитивным соседом не совершенствует, а калечит этого соседа. Или когда встречаются две развитые культуры, а результат их синтеза ослабляет обеих и не может самостоятельно развиваться. Процесс общественного развития противоречив, и для современности его противоречия имеют ключевое значение, ведь в глобальном мире никто не может уклониться от общей участи. В данной работе мы рассмотрим такие исторические явления как псевдоморфоза и антисистема.

Термин «псевдоморфоза» – геологический, а в обиход социальной философии и культурологии его ввёл немецкий мыслитель О. Шпенглер в начале XX в. Вот как он характеризовал историко-культурные псевдоморфозы в своей бессмертной работе «Закат Европы»: «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чужая старая культура настолько сильно довлеет над страной, что местной молодой культуре нечем дышать и она не в состоянии не только создать свои выразительные формы, но даже не приходит к полному разворачиванию собственного самосознания. Всё, что поднимается из глубин молодой души, отливается в пустоты чужой жизни. Молодые чувства застывают в устаревших произведениях, и вместо подъёма собственного формообразования (Gestaltungskraft) до невиданных размеров вырастает только

ненависть к чужой и далёкой силе» [10; с. 234]. Описанная ситуация нередко складывается, когда зрелое, технически развитое и социально глубоко дифференцированное общество доминирует над молодыми в культурном плане соседями. Для исследователя этот процесс выглядит как прививание цивилизации варварам. Как мы покажем ниже, на самом деле такое «окультуривание» далеко не всегда несёт подвластному обществу благо.

Термин «антисистема» был введён в научный оборот отечественным историком и этнологом Л. Н. Гумилёвым, а в культурологии его применил В. Л. Махнач. В наши дни это явление рассматривается отдельно от пассионарной теории Л. Н. Гумилёва, в отрыве от учения об этносах. Современные исследователи понимают под антисистемой социально-духовную общность людей с негативным мировоззрением, выражающемся в намеренно и бескомпромиссном отрицании реальности (в пользу эсхатологических и эскапистских проектов) [8; с. 20-27]. Антисистемы всегда имеют синкретическое содержание и формируются в зонах контакта развитых культур, если одна из культур-участниц испытывает кризис. Как бы ярко не звучала антисистемная доктрина, вдохновляющаяся ею общность не способна ни к позитивному творчеству, ни к гармоничному развитию, так как её идеалы заимствованы из различных культур и почти всегда исключают друг друга. Зато антисистемные организации всегда вступают в конфронтацию с породившими их обществами и в этом противостоянии наносят «родителям» немалый вред. Поэтому антисистемные организации строятся по эзотерическому принципу дозирования информации, стремясь держать своих младших членов в неведении относительно полноты учения и полного состава общины. Это позволяет таким социально-духовным общностям (сектам, экстремистским ячейкам, нигилистическим кружкам) долгое время существовать за счёт окружающего общества и безнаказанно вредить ему.

В качестве примера исторической псевдоморфозы обратимся к римскому господству над Трансальпийской Галлией (современной Францией), которое сопровождалось поступательной и необратимой романизацией этой провинции. Завоевавший эти земли Юлий Цезарь описал автохтонное кельтское общество в привычных ему античных политических терминах: он пишет о галльских «царях» и «городах» (например, Аварик), и у читателей может сложиться впечатление, что римляне столкнулись в Галлии с равновеликим им обществом. На самом же деле местные кельты не имели ни государства, ни письменности. Их «царства» представляли собой примитивные племенные союзы, а города, которые Цезарь штурмовал, были

лишь укреплениями, в которых галлы оборонялись в случае опасности, но в мирное время не жили. Точно так же обстояло дело и с письменностью, и даже с пантеоном. До прихода римлян кельты подвергались лишь поверхностному эллинскому влиянию, оживлённо торгуя с греческой колонией Массилия (ныне – Марсель), знали греческие буквы, но своих письменных произведений не создавали. Вот как характеризует состояние галльской литературы и искусства доримской эпохи французский историк Ж.-Л. Брюно: «Ни мифа, в котором проявилась бы фигура какого-нибудь божества, ни сакрального уложения, даже ни одной посвятельной надписи! К отсутствию письменных источников прибавляется отсутствие изображений. Галлы вплоть до достаточно позднего времени не изображали своих богов в человеческом облике. И желание увидеть их в каких-то фигурах животных на монетах или на барельефах галло-римской эпохи напрасно» [4; с. 228]. Разумеется, галлы имели религиозные культы и устное творчество, но для нас, как и для Цезаря, эти данные недостижимы: ведь кельтская культура была бесписьменной, а хранители устных преданий – друиды и барды – не разглашали свои знания чужеземцам. Римляне, сломив первоначальное сопротивление кельтов, установили относительно мягкий оккупационный режим: были основаны города-колонии (например, Лугдун – нынешний Лион), население и сельская округа которых состояли из отставных солдат и италийских крестьян-переселенцев. За пределами этих «оазисов цивилизации» галльские племена сохраняли свою традиционную организацию и вероисповедание, лишь платя налоги и время от времени выполняя повинности. Единственным, но очень важным новшеством первых десятилетий римского господства стало обязательное делопроизводство на латинском языке, которые теперь местные вожди вольно или невольно должны были знать. Гэльский язык не притеснялся, но и римские чиновники, и кельтские вожди, и племенные старейшины общались друг с другом по латыни [5; с.102]. Разумеется, не имевший родной письменности народ не мог в одночасье научиться читать и писать иноязычные книги и документы. Поэтому уже в начале н.э. римлянами была организована сеть училищ для детей галльской аристократии, причём, такие учебные заведения открывались не только в римских городах Лугдун и Августодун (ныне – Отен), но и в традиционных кельтских племенных поселениях. Немецкий историк Т. Моммзен так характеризует культурные климат и педагогические успехи данных училищ: «Эти галльские лицеи, несмотря на их отнюдь не национальный курс наук, всё же, вероятно, могли оказаться ферментом специфически галльского народного духа. Едва ли случайно самый значительный из них находился в то время не в римском

Лионе, но в главном городе эдуев, самого знатного из галльских племён. Однако хотя римско-эллинистическая культура, быть может, и была навязана галльской нации насильственно и столкнулась с оппозицией населения, но постепенно, по мере сглаживания противоположностей, она так глубоко проникла в кельтский быт, что со временем ученики начали изучать её более ревностно, нежели сами учителя. Джентльменское образование, несколько сходное с существующим ныне в Англии, было основано на изучении латыни и, во вторую очередь, греческого языка, а также на развитии школьного красноречия, отточенные обороты и пышные фразы которого живо напоминают нам литературу той же Галлии в более позднее время» [5; с. 115]. Римляне не только учредили в новообразованной провинции латинское образование, но и принимали живейшее участие в хозяйственной жизни страны: прокладывали дороги, строили акведуки и основывали города. В частности, именно ими были построены практически на пустом месте Лютеция (ныне – Париж), Бурдигала (ныне – Бордо) и Арелат (ныне – Арль). Важно отметить, что сегрегация, которой первоначально подвергалось местное население, быстро сошла на нет: уже при императоре Августе жители городов-колоний получили римское гражданство, а император Клавдий (10 г. до н.э. – 54 г. н.э.) не только позволил это галлам, но даже снял ограничение на занятие ими имперских должностей за пределами Галлии. Кельты охотно учились в римских школах, вербовались в легионы и вспомогательные войска и чуть с меньшим успехом делали чиновничью карьеру.

Всё вышесказанное не значит, что все галлы на протяжении одного столетия ассимилировались и беспрестанно рукоплескали императору в далёком Риме. В провинции случались и антиимперские восстания, и сепаратистские заговоры, но, что примечательно, ни одно из таких выступлений не было антиримским. Так, одним из самых масштабных восстаний в Галлии I в. н.э. стало Батавское (70 г.). Воспользовавшись гражданской войной, вспыхнувшей в империи после гибели императора Нерона, вождь германского племени батавов Юлий Цивилис возглавил объединенное выступление подвластных Риму германцев и галлов. Вот как характеризует главаря повстанцев римский историк П. К. Тацит: «...Цивилис был умнее, чем большинство варваров; он даже считал себя достойным равняться с Серторием и Ганнибалом, ибо лицо его было так же обезображено, как у них. Открыто выступив против римлян, Цивилис рисковал попасть под удар римских армий; он это понимал и решил принять участие в гражданской войне, прикинувшись сторонником Веспасиана. Ему тем удобнее было это сделать, что он получил ещё раньше



письменное распоряжение Прима Антония – вызвать волнения германских племён и тем задержать легионы, расположенные в этих провинциях» [9; с. 573-574]. На миг представим себе этого персонажа. Цивилис носил латинское имя и был достаточно эрудирован, чтобы знать о Ганнибале и Сертории, которые никогда не воевали в землях племени батавов (современная Голландия). Узнать об этих военачальниках и их легендарных победах житель северной Галлии мог только из римских книг, то есть получается, что Цивилис имел классическое римское образование. Если же он легально принимал участие в имперской гражданской войне и даже имел секретное поручение от одного из полководцев воюющих сторон, сопровождаемое письменным приказом, то, значит, занимал, по меньшей мере, офицерскую должность в римских вспомогательных войсках. То есть Цивилис был для римлян не иностранцем или инородцем, а имперским военным служащим германского происхождения. И поднятый им мятеж представлял собой сецессию, а не национально-освободительное движение. В частности, Цивилис вынашивал план создания Галльской империи по образцу Римской и даже вербовал в свои отряды расквартированных на Рейне римских легионеров. Восстание было быстро подавлено, но его суть успела проявиться: это был провинциальный сепаратизм. Ведь под знамёнами Цивилиса вместе выступили кельты и германцы, которые до присоединения Галлии к Риму постоянно враждовали между собой. Теперь же они хотели продолжать жить вместе, только без подчинения Риму. Можно сказать, что это были гало-римляне, а не прежние кельтские и германские племена. Уже цитировавшийся нами Т. Моммзен делает такой вывод о Батавском восстании: «Римские имена возглавлявших восстание представителей знати, латинские надписи на монетах, впущенных мятежниками, полное подражание римским порядкам – всё это ясно показывает, что освобождение кельтской нации от чужеземного ига в 70 г. н.э. было невозможно уже потому, что этой нации более не существовало, а римское господство хотя и ощущалось в известных случаях как тяжелый гнет, но уже перестало быть чужеземным игом» [5; с. 85]. В дальнейшем Галлия уже прочно была лишь одним из звеньев Римской империи, выполняя важные экономические и военные функции, но лишившись какого-либо политического или культурного колорита. Например, в 152-153 гг. по восточным провинциям империи прокатилась волна землетрясений, и Египет не смог поставить в Италию обычное количество зерна. Галлия в этой ситуации выступила в роли житницы империи, и голод в Риме был своевременно предотвращен [7; с. 61]. Закономерно, что римские легионы защищали такую выгодную провинцию от варварских набегов и даже прикрыли её северо-восточные границы цепью укреплений.

Возникает вопрос: что же пагубного в феномене псевдоморфозы? Ведь в начале статьи мы оговорились, что она далеко не всегда несёт «окультуриваемым» варварам благо. В чём были губительные последствия римской псевдоморфозы для Галлии и её кельтского населения? Ведь римляне принесли на прежде варварскую территорию технический прогресс и множество таких полезных общественных институтов как письменное законодательство и школьное образование. Проблема заключается в том, что кельтские племена в момент завоевания Галлии находились на своём историческом старте. Они вовсе не были бездарными, просто их время творить развитую материальную и высокую культуру ещё не пришло. Неизвестно, какими были бы их достижения, не случись римского завоевания, но в достоинствах и деловых качествах они точно не испытывали недостатка. В частности, даже в эпоху поздней империи галльские вспомогательные отряды участвовали в восточных походах императоров и отличились беззаветной храбростью и неколебимой лояльностью [1; с. 367]. Но бутон кельтской культуры оказался срезан до цветения: галлы потеряли свой оригинальный культурный облик прежде, чем смогли в полной мере обрести его. В результате они превратились в безликих имперских граждан – таких же, как египтяне или греки. У них больше не было исторического будущего. В частности, даже на рубеже IV-V вв. н.э., когда империя трещала по швам, и восточные провинции успели обрести независимость (под именем Восточной Римской империи), кельты не высказывали никаких оригинальных идей. Они не пытались создать своё государство, а на политических хаос и бюрократический прессинг центральной власти ответили лишь бессмысленным и беспощадным восстанием багаудов, идентичным другим антикрепостническим движениям эпохи домината. Новую жизнь в Галлию принесли только варвары-франки, которые никогда не подвергались романизации и смогли уклониться от втягивания в псевдоморфозу. Однако их страна называлась уже не Галлия, а Франция, и дальнейшая её история не была кельтской.

Иначе развивался процесс культурного синтеза в римском Леванте. Он может послужить замечательным примером формирования антисистемы. Когда в I в. до н.э. римляне окончательно победили эллинистические монархии Восточного Средиземноморья, то унаследовали от своих предшественников вовсе не населённые варварами дикие земли. Греко-македонские династии Селевкидов в Сирии и Лагидов (Птолемеев) в Египте управляли развитыми политически, процветающими экономически и состоявшимися духовно обществами. Поскольку цари-диадохи в этих краях были чужаками и не могли предложить местному восточному населению

никакого консолидирующего духовного учения, то они проводили в своих странах жесткую сегрегацию. Так, языком официального делопроизводства считался лишь греческий, туземное население, в отличие от греческих переселенцев, облагалось налогами, чиновничьи и офицерские должности были доступны только для греков и македонцев, и даже такие мегаполисы как Антиохия и Александрия предназначались исключительно для проживания эллинов. Среди придворной прислуги и городских торговцев, безусловно, встречалось немало местных жителей, но они считались людьми второго сорта. Даже декларируя интернациональный характер своей монархии египетские цари из династии Лагидов приглашали в свой александрийский Мусейон (аналог университета) до обидного мало египтян и сирийцев, хотя на словах и признавали их носителями древней культуры. Со своей стороны сирийцы и египтяне воспринимали греков как чужаков, которых приходится терпеть, но любить совершенно необязательно. Каждая из культур (эллинская и восточная) существовала как бы сама по себе, отвергая другую, но, в том же время, хотя бы в границах мегаполисов соседствуя с ней. Вот как описывает религиозный климат эллинистического Египта британский историк Э. Бивен: «В папирусах упоминается культ сирийской богини и культ финикийского Адониса. Одна из надписей была сделана по заказу жреца, который посвящает святилище фригийскому Агдистису. В Фаюме III века до н.э. находится храм Митры, безусловно, построенный персами. Кроме того, там отправлялся культ фракийского бога-всадника Герона, ставший наполовину египетским» [2; с. 141]. При такой пестрой духовной палитре не могло быть и речи о взаимопонимании, зато каждый видел фрагменты чужих верований и наивно считал, что проникся всей доктриной. Взаимное уважение тайных и явных культов нередко выражалось в совместном пьянстве и разврате, практикуемом греками и их туземными торговыми партнёрами. Т. Моммзен справедливо заметил: «Если мы обратимся к жителям Египта, то увидим, что обе живущие в стране нации – основная масса египтян и незначительное меньшинство александрийцев – представляли собой два совершенно различных круга, хотя взаимная заразительность пороков и свойственное всяким порокам единообразие создали между ними некую отрицательную общность во зле» [5; с. 615].

Овладевшие Левантом в I в. до н.э., римляне унаследовали греческую политику сегрегации, согласившись считать людьми «второго сорта» греко-македонское население мегаполисов, но приравняв к варварам туземцев. Романизация тоже коснулась только греков: им разрешалось в индивидуальном порядке получать римское

гражданство и занимать должности в государственном аппарате. Как и в Галлии, официальным языком делопроизводства была объявлена латынь. Эта мера оттолкнула от империи и греческих, и восточных жителей Леванта. Ведь они не были не знающими письменности кельтами, литература обеих культур была гораздо старше римской. Более того, во всём, что не касалось права и военного дела римляне охотно учились у греков, а автохтонные восточные культы имели в их среде таинственный и экзотический ореол. Получалось, что римляне формально принижали эллинистическую культуру, но по факту не могли предложить ничего взамен. А поскольку эллинизм был интернациональным культурным феноменом, то он стал уверенно распространяться в тех имперских провинциях, которые прежде не населялись греками.

Первый опыт взаимодействия с тайными культами, столь характерными для эллинистического Востока с его сегрегацией, римляне получили во II в. до н.э., когда в Риме сложилось тайное общество почитателей Диониса. Только в отличие от праздничных обрядов, связанных с именем этого божества в Греции, адепты этой секты предпочитали шантаж и подделку документов. В короткое время под маской экзотической восточной мистерии в Италии сложился влиятельный преступный синдикат, не чуждавшийся никакого криминального промысла и в качестве культа практиковавший ритуальный гомосексуализм, караемый в Риме уголовным законодательством [3; с. 65]. В результате объявленной Сенатом масштабной полицейской операции секта была разгромлена, а многие её арестованные адепты попали под суд. Но римляне не вынесли из этого происшествия никакого урока, продолжая восхищаться неведомыми сирийскими культами, заимствуя и культивируя восточные развлечения, но при этом не отменяя в восточных провинциях сегрегации по национальному признаку.

В результате такой культурной политики в Леванте сложилась нравственная и религиозная ситуация, напоминающая болото. Римляне в этих местах командовали, но никак на местных жителей не влияли. Греки сотрудничали с завоевателями, но преследовали при этом исключительно свои личные и партикулярные цели. Туземцы (сирийцы и египтяне) составляли большинство населения этих мест, посредством налогов честно содержали чужую империю и искренне ненавидели как римлян, так и греков. Именно в их среде складывались эсхатологические и эскапистские доктрины, которым греки предавали философское оформление. Эта форма философской системы вызывала горячий интерес у римлян, которые охотно учились у греческих риторов и философов. Получалось, что синкретические учения, созданные бесправными и люто

ненавидящими весь мир подданными «третьего сорта», усложнились и обрели популярность среди привилегированных слоёв населения (например, чиновников и торговцев). При этом Левант не был лоялен империи на протяжении всего её правления этим краев. Так, Т. Моммзен указывает, что жители Антиохии во время смут поддерживали любого законного и незаконного претендента на императорский престол на протяжении трёх веков. Складывается впечатление, что им доставлял удовольствие сам процесс гражданских войн, в которых греки и римляне убивают друг друга [5; с. 491]. Именно в такой обстановке в III в. н.э. зародилось манихейство – многолюдная и разветвленная секта, доктрина которой прямо отрицала мир, благословляла уничтожение всего живого, и её адепты по мере сил старались этому процессу способствовать [6; с. 129]. Антисистемное учение и представляющее его организации надолго пережили римское господство над Левантом, проявив себя в средневековых Персии, Болгарии и даже Китае.

Подводя итоги, следует отметить, что и псевдоморфоза, и антисистема не возникают сами по себе. Это не только результат долгого межкультурного диалога, но и масштабных политических, правовых и образовательных мероприятий. Например, предпосылки псевдоморфозы в Галлии создавались римлянами на протяжении столетия, прежде чем данная тенденция проявилась в явной форме. Не будет преувеличением сказать, что, хоть римляне и не знали слова «псевдоморфоза», именно этот феномен они хотели установить в подвластном им кельтском мире. Они хотели видеть галлов своими воинами, работниками, крестьянами, даже гражданами, но только не галлами. Мечта завоевателей сбылась: Галлия превратилась в житницу империи и практически неисчерпаемый источник материальных и людских ресурсов для любых имперских начинаний. Вот только история Галлии на этом завершилась и никогда уже не началась снова. Даже гибель империи не возродила прерванную политическую и духовную мысль галлов, а лишь заменила одних завоевателей на других. Думается, псевдоморфоза сложилась здесь так быстро и прочно потому, что кельтам было нечего противопоставить римлянам: они были слишком молодым народом и ещё не успели наработать культурный багаж для полноценного диалога. Иначе получилось в Леванте, где римляне, установив свою власть, стали как бы третьим слоем, лежащим поверх греков и пораженных в правах туземцев. Здесь им тоже удалось создать псевдоморфозу, но жители эллинистического Леванта в культурном отношении намного превосходили римлян. Лишившись возможности создавать собственные политические формы, униженные сегрегацией, греки, сирийцы и египтяне употребили

свой творческий импульс «во зло», не преобразуя, а разрушая несправедливый по отношению к ним мир. Левантийская псевдоморфо́за разродилась антисистемой, потому что в этом краю, в отличие от Галлии, существовали собственные культурные тенденции, которые, будучи лишены возможности расти и развиваться, начали деформироваться. Хотя Восток всё равно победил все невзгоды, подарив миру, кроме торговых мегаполисов и очарованного смертью манихейства, ещё и христианство. Но эта религия возникла не благодаря псевдоморфо́зе, а вопреки ей.

Возникает вопрос: какое отношение имеют к современности культурные процессы, имевшие место две тысячи лет назад? К сожалению, самое прямое. Ведь глобализация наших дней гораздо более навязчива и тотальна, чем была романизация начала н.э.

### Библиография

1. Аммиан Марцеллин. Римская история / Марцеллин Аммиан. – М. : АСТ, 2005. – 631 с.
2. Бивен Э. Династия Птолемеев. История Египта в эпоху эллинизма / Э. Бивен. – М. : Центрполиграф, 2011. – 447 с.
3. Бодянский П. Н. Римские вакханалии и преследование их в VI веке от основания Рима / П. Н. Бодянский. – М. : ЛИБРОКОМ, 2016. – 88 с.
4. Брюно Ж.-Д. Галлы / Ж.-Л. Брюно. – М. : Вече, 2011. – 400 с.
5. Моммзен Т. История Рима. В 5 т. / Т. Моммзен. – М. : АСТ, 2002. – Т. 5. Кн. 8. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. – 749 с.
6. Смагина Е. Б. Манихейство / Е. Б. Смагина. – М. : Восточная литература, 2011. – 519 с.
7. Соловьянов Н. И. Кельтиберы в римской армии на рейнско-германском лимесе / Н. И. Соловьянов, Батузов А. А. // Манускрипт: научно-теоретический и прикладной журнал. – Тамбов : Грамота, 2020. – №2(13). – С. 60-65.
8. Сулимов С. И. В поисках Бога. Теистические антисистемы в мировой истории / С. И. Сулимов, И. В Черниговских. – Huntsville: Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – 430 p.
9. Тацит П. К. Анналы. История / П. К. Тацит. – М. : АСТ, 2005. – 828 с.
10. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск : Поппури, 2009. – Т. 2. Всемирно–исторические перспективы. – 704 с.

УДК : 1(091)

**Герменевтика и исторический опыт в философии В. Дильтея<sup>1</sup>**

К. В. Ануфриева

Тверской государственный университет (г. Тверь, Россия)

В существующей исследовательской литературе обстоятельно обсуждается вопрос, насколько герменевтическая концепция Дильтея, кристаллизующаяся в "поздний" период его творчества как достаточно проработанный вариант его предполагаемых дальнейших построений, является продолжением его "ранних" идей, сопряженных с рассмотрением специфики наук о духе [См. : 9, р. 1-18; 7, с. 11-34]. Несмотря на отличия в подходе к проблеме понимания в его "раннем" и "позднем" творчестве, можно вполне согласиться с Б. Гротгейзенем, который на базе детального текстологического изучения приходит к заключению о существовании прямой преемственности между текстом "Введения в науки о духе" и герменевтической концепцией, представленной в "Построении исторического мира в науках о духе" [1, с. 39]. Можно предположить, что основанием подобного единства выступает стремление Дильтея объединить его размышления об историческом опыте как основании конституирования плюрального многообразия социокультурных миров объективного духа с истолкованием специфики имманентного герменевтического самодвижения, "саморасшифровки" опытного переживания потока жизни посредством рефлексии, рождающей смысловое постижение истории в её временной динамике.

"Взаимосвязь духовного мира, – полагает Дильтей, – зарождается в субъекте, и это есть движение духа, связующее между собой отдельные логические процессы вплоть до определения совокупного значения этого мира. Итак, с одной стороны, духовный мир – творение постигающего субъекта, а с другой стороны, движение духа направлено на то, чтобы достичь в этом мире объективного знания" [5 с. 239]. Являясь основой духовного мира, деятельность субъекта, таким образом, одновременно направлена на распремечивание его смыслового наполнения, и этот процесс рисуется ему достаточно сложным и неоднозначным, предполагающим задачу критики исторического разума. Эта критическая проблема выявляется им через последовательное осмысление этапов герменевтического раскрытия смыслового содержания исторической реальности.

---

<sup>1</sup>Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ "Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого". № -20-011-00406 - А.

Субъект, постигающий связь настоящего и минувшего, представляется Дильтею принадлежащим потоку жизни, который постоянно стремительно меняется во времени. Жизнь предстает в ракурсе критики исторического разума первой из реальных категорий, которые схватывают динамику постижения культурных миров, воплощающих в себе объективацию духовных процессов. Она, в его понимании, всегда представляет собой результат взаимодействия между личностями, хотя в него могут органически входить и опосредующие предметно-вещные компоненты, без которых невозможно понять индивидуальные культурные миры и их смысловое наполнение [5, с. 277]. Дильтей специально акцентирует, что жизнь трактуется им как категория, относящаяся исключительно к духовным процессам, запечатлевающая надбиологический срез существования человеческих существ, хотя он отлично отдает себе отчет о значимости телесной сопричастности таковых природе во всем многообразии её факторов. Хотя причинность естественно-природного типа и вторгается в социально-культурную сферу, она должна рассматриваться, на его взгляд, – и тут несомненно просматривается кантовское влияние, – как нечто ей противостоящее и дополняющее итоги опосредованного духовно-психическим моментом взаимодействия между людьми.

Жизнь мыслится Дильтеем как всегда присутствующая в человеческом мире и запечатлеваемая в потоке отмеченного пространственно-временными характеристиками человеческого опыта, который сопрягает момент настоящего с прошлым и "высвечивает" наличие открываемых через его призму формообразований и систем [5, с. 277-278]. То, что обнаружимо в опыте жизни становится предметом герменевтического постижения через переживание, выражение и понимание.

Дильтей рассматривает переживание как первый шаг герменевтической процедуры, уподобляемой им постижению текста, обладающего смысловым содержанием. Знание как итог надления предметной действительности смыслом рождается в непосредственном потоке переживания жизни, опыта её временного саморазвертывания. Дильтей убежден, что знание являет собой квинтэссенцию психического, его имманентного содержания. Сознание, нацеленное, сфокусированное в целевом ракурсе на постижении предметности феноменов в поле переживаемого, способно к производству знания. Переживание предшествует объективированию содержания того, что будет явлено в поле сознания и может составить знание о мире. Акт переживания рассматривается им как состояние жизненного опыта, сопрягающего



момент настоящего с событием, свершившимся ранее и воспринимаемым в его значимости в качестве созвучного современности.

Содержание переживания как реальной категории дается сквозь призму своеобразного варианта трансцендентальной рефлексии содержания психического опыта. "Мельчайшее единство, которое мы можем назвать переживанием, – это и есть то, что создает в потоке жизни единство переживаний, поскольку оно имеет единое значение в пределах течения жизни. Но сверх того в нашем словоупотреблении переживанием называется также и то более обширное идеальное единство частей жизни, которое имеет значение для её течения, и там, где моменты разделены прерывающими их процессами, также используется это понятие" [5, с. 118]. Переживанием, в понимании Дильтея, следует считать как отдельные акты психической жизни, ориентированные на неповторимые феномены духовно-психической и вещной реальности, так и их единство, создающее целостность жизненного опыта. Переживание предполагает своеобразный сплав чувственных, рациональных, эмоциональных и волевых компонентов, присутствующих в жизненном опыте. Оно может, по мысли Дильтея, опираться на объективацию внешнего опыта, а также внутренних состояний и целевых побуждений субъекта. При этом, Дильтей усматривает существование своеобразного имманентного, внутриспсихического механизма порождения одних переживаний другими.

Непосредственное переживание опыта жизни сопряжено с моментами предметной объективации и означения. Для характеристики этого акта сознания, вторгающегося в непосредственное переживание жизни и также имеющего важнейшее значение для обогащения опыта субъекта, Дильтей использует категорию выражения. "Сигнификативное постижение, которое надстраивается над интуитивным, основывается на переживании или созерцании. Между выражениями существует некая система отношений. Под выражением мы понимаем "любую речь и любую её часть, равно как и любой существенно сходный с нею знак" [5, с. 82-83], – пишет Дильтей, ссылаясь на "Логические исследования" Э. Гуссерля. Выражения, сообразно с его дальнейшим истолкованием гуссерлианского видения этого сюжета, отличаются от иного типа знаков тем, что нечто подразумевает, означает. Тем самым, Дильтей принимает ход рассуждений Гуссерля о том, что выражение является итогом целеориентированного акта сознания, сопряженного с опредмечиванием и означением, надделением именем. "Ноэтическая" процедура полагания предмета результирует в выведении его из психического потока и надделения значением. Дильтей отнюдь не

склонен скрывать, что, несмотря на свои расхождения психологистского толка с гуссерлианским вариантом трансцендентализма, он принимает при трактовки акта выражения его целенаправленный характер, по сути говорит об интенциональности в духе следования построениям Ф. Brentano и Гуссерля [8, с. 195]. Он подчеркивает, что, "переживая представление слова", мы "живем , тем не менее, не актом этого представления, но исключительно осуществлением его смысла, его значения" [5, с. 83]. Фон переживания не снимает, как следует из логики его рассуждений, того, что момент схватывания смысла и значения вершится в идеальном пространстве, возвышающемся над потоком непосредственного постижения жизни. И все же не стоит забывать и о расхождениях Гуссерля и Дильтея в конституировании выражения, так как Дильтей исходит из "понимания "жизнепроявлений" во всей их полноте" [6, с. 22]. Отсюда и их несходство в трактовке природы выражения, ибо гуссерлианское понимание философии как "строгой науки" исключает наряду с психологизмом и историцистский релятивизм.

Спецификой выражения, в его дильтеевской трактовке, оказывается неразрывная связь такового с переживанием. Это проявляется, сообразно с его логикой видения вопроса, в том, что выражение стремится к предметной фиксации мира в пропозициях, утверждающих нечто об объективируемых реалиях, предметах мысли, присущих им свойствах и отношениях, но одновременно не обрывается и его живая связь с переживанием. "В этой ориентации постигающих переживаний, согласно которой они нацелены на схватывание и выражение предметности во все более подобающих формах, уже заключено, однако, продвижение переживания или отдельного созерцания в направлении ко всеобщему, так как положение дел может быть прояснено только посредством имен, понятий, суждений" [5, с. 84]. Фиксация определенного рода предметностей предполагает, по Дильтею, обращение к языковым формам, которые, на его взгляд, обладают, с одной стороны, априорной упорядоченностью, а с другой – интересубъективной значимостью. Язык на службе выражения позволяет консолидировать исторический опыт, возникающий в несхожих жизненных мирах. При этом, разумеется, возникает вопрос о культурно-исторической специфике языкового априоризма, который не находит подробной проработки в дильтеевском наследии.

Дильтей справедливо акцентирует движение различных вариантов выражения по векторам фиксации как общего, так и индивидуально-неповторимого. В этом звучит его полемика с номиналистическим истолкованием природы гуманитарного знания в её прочтении неокантианцами Баденской школы. "Любое единичное жизнепроявление, –

пишет он, – репрезентирует в царстве этого объективного духа нечто общее" [5, с. 192-193]. Он уверен в том, что выражение на базе логики и языка способно обслуживать формирование предметного знания не только в науках о природе, но и в науках о духе. Рассуждая о деяниях людей, познающий субъект может судить об индивидуальных поступках и использовать при этом генерализации, которые раскрывают то общее, что кристаллизуется в формах объективного духа.

Понимание составляет тот фазис герменевтической процедуры, который вырастает на базе переживания и выражения, позволяет достигать их синтетического единства. Оно предполагает постижение целостного смысла интересующего субъекта феномена в свете имеющегося у него индивидуального и коллективного жизненного опыта. При многообразии определений понимания как реальной категории, предложенных в границах философии Дильтея, остается вопрос относительно константности его воззрений на этот сюжет. В исследовательской литературе справедливо указывается, что первоначально в "Введении в науки о духе" Дильтей соотносил феномен понимания с продуктивной стратегией, процедурой установления аналогии между изучаемыми явлениями, верой в индукцию, тогда как в "Построении исторического мира в науках о духе" он определяется уже в зрелом виде в формате работы с реальными категориями, описывающими возможности герменевтики по обобщению смыслового содержания социально-культурных явлений в контексте интересубъективных связей [8, с. 216-218]. В первом случае работает абстракция одинаковости природы человека, антрополого-психологической константности, позволяющей осуществлять отождествлять схожие поведенческие явления и их объективации, тогда как позднее понимание соотносимо скорее с интересубъективным постижением феноменов духовного мира на базе проработанного герменевтического аппарата. При этом, однако, не трудно заметить, что существует и преемственность между этими двумя фазисами видения понимания, запечатлеваемая в логико-методологическом ракурсе в его приверженности аналогии, индуктивному ходу обобщения, который трактуется им под несомненным влиянием Д.С. Милля.

"Понимание, – пишет Дильтей, вырастает в первую очередь из интересов практической жизни. В ней люди зависят от общения друг с другом. Они должны взаимно понимать друг друга. Один человек должен знать, чего хочет другой" [5, с. 255]. Так появляются элементарные варианты понимания, без которых трудно представить совместные деяния людей в контексте повседневности. Прочтение ситуаций в свете постановки целей человеческой деятельности соткано из понимания

отдельных деяний. Это во многом напоминает работу с языковым дискурсом, сотканным из отдельных звеньев. "Чужое существование, – рассуждает Дильтей, – дается нам первым делом в чувственных фактах, жестах, звуках, действиях, что происходят извне. Лишь в процессе воссоздания того, что в виде отдельных знаков замечается нашими чувствами, мы восполняем это внутреннее" [4, с. 238]. Отправляясь от различных форм выражения, мы в состоянии двигаться к пониманию их позиции и достигать вариантов взаимоприемлемого видения ситуативных взаимосвязей. Взаимопонимание, как продолжает свои размышления раннего периода своего творчества на герменевтическом этапе Дильтей, достигается путем логического размышления по аналогии, активированного субъектами интерсубъективного взаимодействия. Уже на элементарном уровне понимания, как поясняет он, мы имеем дело с происходящим в контексте объективного духа, так как стереотипы жизнедеятельности, складывающиеся в той или иной области взаимодействия между людьми, известны сопричастным данному социокультурному миру.

Гораздо более сложный характер носят те варианты понимания, где его достижение осложнено естественными или же намеренно искусственно созданными обстоятельствами. Все дело в том, как поясняет Дильтей, что, в отличие от предметно-вещных каузальных цепей, в жизненных мирах царит сложное взаимодействие факторов, которые мы не в состоянии схватить во всей их полноте и выделяем достаточно фрагментарно в перспективе тех целей и возможностей понимания, которыми обладаем здесь и теперь, в конкретных сложившихся обстоятельствах. Очевидно, например, что даже при синхронном взаимодействии партнеры стремятся адекватно выявить свои намерения в речи или выражении лица и жестовой практике отнюдь не всегда. Напротив, они зачастую хотят скрыть свои подлинные интенции в ситуации взаимодействия. Сами формы выражения, например, в искусстве, могут быть сложными и полиинформативными. И конечно же, сложные исторические явления, равно как и великие личности прошлого, постигаемые в комплексных и многовариантных связях взаимодействия, которые можно по-разному выделять, понимаются в несхожих проекциях. При сложных формах понимания, согласно Дильтею, возрастает роль знания познающим субъектов тех констант, структур объективного духа, которые задействованы в том или ином воспроизводимом в мыслительной процедуре мире. Их получение представляется ему результатом индуктивного обобщения на уровне обыденных и специализированных мыслительных

операций. Такой подход в определенной мере приводит к недооценке умопостигаемо-теоретического компонента социально-гуманитарного знания.

Центральной реальной категорией, характеризующей процесс понимания, Дильтей называет значение. "Взаимосвязь переживания в его конкретной действительности заключена в категории "значение". Это единство, которое охватывает течение пережитого или повторно переживаемого в воспоминании, причем его значение состоит не в точке единства, лежащего по ту сторону переживания, а в самих этих переживаниях в качестве того, что конституирует их взаимосвязь" [5, с. 286]. Значение, таким образом, соотносится Дильтеем с постижением определенного явления в целостности потока жизненного опыта. Носителем последнего, как он поясняет далее, может быть как индивид, так и общность, например, нация. Значение не может быть, на его взгляд, изолировано от временного потока опыта жизни, зависит от него, хотя, разумеется, акт выражения, если исходить из собственных рассуждений Дильтея, означает вынесение значения за рамки непосредственного переживания в процессе целеполагания и его языковой фиксации. Это в равной мере относится к номинации феноменов и к предложениям, описывающим некоторое состояние дел. В произведениях Дильтея, как подчеркивает В.А. Куренной, семантически разделены значение (*Bedeutung*) и смысл (*Sinn*), соотнесенные через взаимосвязь целого и части. В таком истолковании, "целое наделяет части значением, тогда как части придают целому смысл [6, с. 29]. Таким образом значение и смысл определяются только в их единстве как характеристик некоторой разделенной на части целостности, которая полагается в потоке времени опыта. Они не могут быть чистыми логико-семантическими характеристиками.

В этом плане, трактовка Дильтеем проблемы значения сильно отличается от рассмотрения этого сюжета Г. Фреге или Э. Гуссерлем, для которых ситуированность субъекта во времени как бы "выносится за скобки" логико-семантического дискурса [См.: 7, с. 41-44]. Фреге, как известно, видит в смысле слова соответствующий ему концепт и соотносит значение с его референцией по отношению к мыслимой предметности. Для Гуссерля значение слова мыслимо через его интенциональное полагание в надвременной плоскости. Именно поэтому он обличает историзм (и косвенным образом Дильтея), говоря, что "историзм рождает к жизни релятивизм, весьма родственному натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности" [3, с. 222]. У Дильтея именно обнаруживаемая в целостности исторического опыта предметность мысли способна

обладать конкретным значением и смыслом, что в определенной степени роднит его воззрения с позицией лингвистической философии, возникающим в её орбите видением исторических пропозиций.

В границах исторического опыта, который наделяет все входящее в его орбиту значением, складывается, по мысли Дильтея, и ценностная предметность. Он не согласен с утверждением о возможности определить ценность в психологическом ключе, хотя она и связана с переживанием. В той же степени его не устраивает и трансценденталистский неокантианский вариант обнаружения безусловных и обусловленных ценностей. "И здесь, – полагает Дильтей, – метод должен быть совершенно иным. Следует исходить из выражения, в котором уже заключено каждое отдельное наделение ценностью, и, продвигаясь таким образом, уяснить себе все эти ценности" [5, с. 291]. Оценка представляется ему способом действия, который не зависит от предметности и позволяет выявлять таковую. Она субъективна. Выражение же оказывается основанием надежного определения ценностей, ибо оно объективно-предметно дано. Раз возникнув в поле сознания, ценность начинает "входить" в наличную совокупность ценностей путем сопоставления с ними. Идя путем фиксации ценностных выражений, можно реконструировать присущую тому или иному миру иерархическую упорядоченность ценностей, а затем и понять эмпирически фиксируемые психические реакции на таковые и сопутствующие способы действия.

Герменевтическое понимание немислимо, по Дильтею, вне характеристики через реальные категории целого и части, ибо значение каждого частного феномена вырисовывается при соотнесении с целостностью исторического опыта, субъект которого непрестанно движется по стреле времени [2, с. 44-45]. Смысл рождается при вписывании части в целостность опыта. "Жизнь, протекающая во времени и различающаяся в пространственном сосуществовании, категориально расчленима в соответствии с отношением целого к своим частям. История, будучи реализацией жизни в течение времени или в одновременности, представляет собой – если рассматривать её в категориальном аспекте – дальнейшее членение в соответствии с этим отношением частей к целому" [5, с. 293]. Так конституируется герменевтическая круговая структура понимания. Горизонт целостности в постоянно меняющемся соотношении с "реструктуриацией" частей выглядит подверженным трансформации в потоке жизни и её временного измерения. Вторгающееся в наличную целостность событие способно трансформировать таковую и осмысление в ней частного, наличных

выражений жизненного процесса. Именно в силу этого обстоятельства оно способно обретать, как говорит Дильтей, символическое значение.

Дильтей подходит в ходе своих рассуждений к идее об онтологической процессуальности жизни и истории как гарантии открытости опыта и понимания. Индивидуальное существование, в его истолковании, всегда имеет тенденцию к преодолению собственной ограниченности. "А поскольку любое новое состояние в себе обладает конечным характером, постольку и в нем возникает та же самая воля к власти – как следствие зависимости, и та же самая воля к внутренней свободе – как следствие наличия внутренних границ" [5, с. 294]. Эта самая "воля к власти" или "к внутренней свободе" и оказывается, по Дильтею, который, надо думать, вполне осмысленно прибегает к ницшеанским категориям, бытийной основой самого исторического процесса как объективации опыта жизни и одновременно порыва к новой стадии его герменевтического понимания.

Осмысление индивидуального действия, форм объективного духа и уникальных исторических миров связывается Дильтеем с герменевтической процедурой. Её содержание конкретизируется на базе предлагаемой им совокупности реальных категорий. Называя в качестве основных звеньев герменевтической процедуры переживание, выражение и понимание, он подробно прорабатывает процесс смыслового обогащения содержания исторического опыта. Им обнаруживается, что нередуцируемая к внешним обстоятельствам воля к внутренней свободе является конечным источником смыслопорождения и продуцирования реальной ткани истории в соцветии её индивидуальных событий, социальных и культурных формообразований, отдельных культурно-исторических миров, эпох и целостности всемирной истории. Открытость и незавершенность интерсубъективно разделяемого исторического опыта предстает производной от творческой устремленности его индивидуальных субъектов к обнаружению нового горизонта свободной самореализации во времени истории. Идеи Дильтея обретают сегодня новые грани понимания в свете последующего развития традиции герменевтики. Они и сегодня обладают значительным философским потенциалом в плане позитивного осмысления процессов смыслового обогащения исторического опыта и его опредмечивания в ходе созидания истории.

### Библиография

1. Гротгейзен Б. Предисловие немецкого издателя // Собрание соч. Т. 3. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. – С. 35-40.
2. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций / Б.Л. Губман. – М.: Наука, 1991. – 192 с.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные произведения. – М.: Издательский дом "Территория будущего", 2005. – С. 185-240.
4. Дильтей В. Возникновение герменевтики // Собрание соч. Т. 4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 235-262.
5. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собрание соч. Т. 3. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. – С. 43-405.
6. Куренной В.А. Предисловие редактора // Собрание соч. Т. 3. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. – С. 11-34.
7. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. – 284 с.
8. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Собрание соч. Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 15–264.
9. Nelson E.S. Introduction: Dilthey in Context // Interpreting Dilthey: Critical Essays. Ed. by E. S. Nelson. – Cambridge: Cambridge University Press, 2019. – Pp. 1-18.



УДК : 103.2

**Трансцендентальная концепция опыта как фундамент теории исторического познания Баденской школы неокантианства<sup>1</sup>**

А. А. Аванесян

Тверской государственный университет (г. Тверь, Россия)

Продолжая кантианскую доктрину трансцендентальной философии, представители Баденской школы неокантианства формируют собственную теорию классификации наук, в рамках которой обосновывается методологическая самостоятельность исторического способа познания. В. Виндельбанд характеризует трансцендентальный феноменализм великого предшественника как единство рационализма, стремящегося к априорному познанию, эмпиризма, ограничивающего это познание данными опыта, идеализма, утверждающего конструктивность предметов опытного восприятия, и реализма, рассматривающего познание явлений как усвоение действительного мира [1; с. 86]. И вместе с тем подчёркивает ограниченность, имплицитно присущую теории познания кенигсбергского философа, в соответствии с которой точность и истинная научность возможна только там, где существует правильное подведение опыта под а priori установленные законы, то есть только в том случае, если априорный элемент познания заключается в математической дедукции, а эмпирический представлен в измеримых величинах [1; с. 91]. В этом смысле, к эмпирическим наукам могут быть отнесены исключительно естественнонаучные дисциплины, с чем как раз и не согласны В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Само же понимание опыта, процесса восприятия и интерпретации эмпирических данных, в подходе баденцев генетически восходит к кантианской модели.

Познание в соответствии с этим видением не может быть отражением действительности. Согласно Виндельбанду, человеку недоступно постижение бесконечной действительности в её первозданном, независимом от субъекта виде, различные области культуры, как, например, наука или искусство, могут лишь расчленивать действительность на отдельные части и обработать при помощи категорий разума, сделав тем самым эти части доступными пониманию [3; с. 17-18]. Действительность сама по себе должна быть не просто сложенной целокупностью отдельных элементов, познанных человеком, но именно неразделённым единством,

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого». № 20-011-00406

первоначальной целостностью вещи в себе, сама возможность помыслить которую указывает на границы познавательных способностей человека. Таким образом, преобразование материала восприятия при помощи понятий утверждается в качестве необходимого этапа понимания мира, опыт конституируется творческой деятельностью сознания, он всегда является результатом интерпретации ощущений. Объект опыта и реально существующая вещь оборачиваются не соотношением представления с источником восприятия, но двумя разными представлениями, одно из которых результат размышления, а другое – чувственного восприятия [2; с. 108-109].

Непосредственный опыт как таковой значительно превышает по своему содержанию все продукты абстракции [5; с. 43], а значит, сам опыт должен быть включён в процесс интеллектуальной деятельности сознания. Уже на уровне структуры суждений утверждается обязательность, необходимость, определяемая общностью формы отдельных типов суждений, независимой от их содержания и подчинённой правилам [5; с. 126]. Ценность суждения определяется не соотношением с действительностью самим по себе, которое невозможно проверить иначе, как в рамках иного суждения, но соответствием универсальным правилам их построения и непротиворечивым включением в систему суждений, для удостоверения чего необходим некий универсальный принцип, априорная категория. В сфере познания таковой признаётся ценность истины, к которой должно стремиться любое добросовестное научное утверждение. Исходя из этого предметом опыта как выражением того, с чем сообразуется познание, оказывается необходимая взаимосвязь явлений – трансцендентное долженствование, утверждаемое в суждениях [5; с. 91], то есть факты, в которых может быть описана действительность.

Познаётся именно трансцендентное долженствование, структурированное на основе универсальных норм суждений, а не трансцендентное бытие, для которого не имеет значение ни объективность, ни истинность его существования. С этой точки зрения классификация наук, изучающих действительность, в соответствии с их предметом исследования, примером которой является доминирующее в философии второй половины XIX в. разделение на науки о природе и науки о духе, представляется неадекватной в силу того, что сам процесс выделения и последующее понимание предмета уже есть результат познавательной деятельности. До рационального оформления и описания любой объект есть совокупность впечатлений, неотделимая и неотличимая от всего остального потока восприятия, только понятийное схватывание утверждает различие и своеобразие отдельных предметов. Именно по этой причине,

представители Баденской школы предлагают методологическую классификацию эмпирических наук, в качестве основополагающего принципа которой выступает способ препарирования действительности.

Выстраивая собственную теорию познания, Г. Риккерт стремится особо подчеркнуть, что разделение на субъект и объект не принадлежит к основополагающему понятию мира, но скорее оказывается результатом его философского осмысления. Мир предстаёт разделённым на три составляющие – действительность, исследование которой всецело охватывается совокупностью эмпирических наук, ценности, которые не существуют в действительности, но значат, и тем самым составляют особый предмет познания философии, и промежуточное третье царство смысла, чья задача связывать в процессе истолкования действительность с ценностями [7; с. 41-42]. В понятии действительности объединяются как природные, так и психические явления, по сути всё, что может быть предметом опыта. Принципиальным отличием от кантианской модели познания оказывается рассмотрение, в том числе, и истории в качестве именно опытной науки, основанием которой должно стать исследование фактов действительности, а не спекулятивное формулирование универсального принципа исторического становления. При этом эмпирическая действительность не может быть познана без её искажения, до вовлечения в процесс опытного освоения она представляется в основе своей иррациональным бесконечным многообразием, намного превосходящим все когнитивные возможности человека. В непосредственно данном бытии невозможно обнаружить резкие границы, но только постепенные переходы, равно как в природе не встречаются две абсолютно одинаковые вещи или два процесса в точности повторяющие друг друга, в этом смысле даже самая малая часть воспринимаемой действительности включает в себя гораздо больше того, что конечный человек в состоянии описать [6; с. 61-62].

Единственным способом постижения иррационального непрерывного континуума разнородной действительности оказывается его преобразующее упрощение при помощи понятий. Понятийное описание явлений окружающего человека мира всегда упрощает воспринимаемый материал уже в силу особенностей строения языка, изменчивости и коннотативного многообразия содержания слов. При помощи речевых средств невозможно подобрать описание, которое в точности отражало бы всю глубину и неповторимость природных явлений, поскольку сам язык выступает в качестве средства познания, сформированного в процессе развития человеческого интеллекта, и

в этом отношении подчиняется логическим закономерностям работы когнитивного аппарата, а не эмпирическим законам природы. Науке недоступно абсолютно точное воспроизведение действительности, именно поэтому необходимы научные методы познания, позволяющие непостижимое сделать понятным. Рационализировать действительность возможно двумя способами: преобразовав разнородную непрерывность либо в однородную непрерывность, либо в неоднородную прерывность. Непрерывная среда может быть охвачена понятиями лишь при условии её однородности, неоднородность доступна пониманию только, если между её элементами установлены границы [6; с. 62-63]. Такого рода способы структурирования действительности полагаются естественными, априорными для человеческого сознания, наука фактически заимствует и развивает донаучные подходы к восприятию и упорядочиванию действительности [4; с. 50]. Непреложным условием самой возможности любого опыта, с точки зрения представителей Баденской школы, должен быть кантианский априорный фундамент познавательных способностей человека. Доопытные универсальные принципы позволяют подготовить неструктурированные впечатления созерцания для понятийного определения, делая их объяснимыми, именно понятными человеческому сознанию.

Из двух разнонаправленных подходов к рационализации действительности вырастают различные научные методы, вернее два семейства научных методов, опирающихся на два принципиально противоположных способа образования понятий. Первый способ, номотетический у Виндельбанда и генерализирующий у Риккерта, предполагает выведение общего из рассматриваемых элементов, абстрагируясь от всего, что есть в них индивидуального. Предельный пример такой операции демонстрирует математика, которая с одной стороны, выводя максимальные абстракции цифр, формулирует однородную прерывность, для чего необходимо полностью отказаться от всего реального содержания объектов действительности, а с другой стороны при помощи своих понятий способна овладеть непрерывностью, мысля её однородной [6; с. 63]. На основе математических принципов развивается методология естественнонаучных дисциплин, изучающих либо физическую, либо психическую действительность [6; с. 69-70]. Такой способ образования понятий востребован в том случае, если изучаемые предметы не представляют никакого интереса с точки зрения их индивидуальности, но только как экземпляры некоторого ряда, из которого выделяется нечто общее, объединяющее. Фактически в данном случае в расчёт принимается лишь какая-то одна характеристика объекта, причём

такая, которая объединяет его с другими похожими элементами действительности. Операция обобщения позволяет выявить интересующую исследователя информацию, но не о самом предмете как индивидуальности, а о некотором порядке отношений действительности, в которые он включён. Генерализирующие понятия не предназначены для изучения особенностей отдельного явления. Если некий предмет представляется интересным именно с точки зрения его индивидуальности, то для его исследования требуется выявить и описать по возможности все отличающие его характеристики, для чего предполагается использовать особый тип идеографических или индивидуализирующих понятий.

В рамках Баденской школы, такой способ понятийного определения относится к историческим дисциплинам. По сути, история предстаёт не узкоспециализированной областью познания, чья задача исследовать прошлое, но целым классом различных наук, объединённых интересом к индивидуальному [10; с. 20]. Историческое понятие должно описать то, что невозможно обобщить. Строго говоря, любое понятие всегда упрощает, выделяя нечто общее, отличие исторического метода заключается в том, что он позволяет при помощи подобного рода общих понятий индивидуализировать определённую целостность единичного явления. Также как и генерализирующие науки, история при помощи понятий уничтожает непосредственную наглядность исследуемых объектов, но в противоположность естествознанию делает это, стремясь по возможности максимально сохранить индивидуальность, своеобразие своего предмета [6; с. 87]. Подобный метод оказывается применимым в силу того, что в сфере исторического познания попадает далеко не каждый индивидуальный объект. Любой элемент действительности, в сущности, единичен и неповторим, что требует априорного принципа, некой универсальной предпосылки, позволяющей историку отличить исторически значимые индивидуальности от простой разнородности окружающего мира [8; с. 153]. В сфере исторического исследования подобным априорным основанием признаётся процедура соотнесения с ценностью, в соответствии с чем в сочинение историка может попасть только то, что представляет некий интерес, затрагивает его как общественно значимое, ценное явление.

Историческая индивидуальность отличается от индивидуальности самой действительности, которая не относится ни к одной науке, и передаёт определённое понимание этой действительности в силу того, что из всего бесконечного многообразия феноменов историк останавливает своё внимание только на том, что воплощает в себе или соотносится с культурными ценностями [6; с. 90-91]. В самом же объекте его

интересует то, что имеет значение для культурного развития, в чём и выражается понятие исторической индивидуальности. Таким образом, Риккерт предлагает концепт культуры в качестве руководящего принципа исторического способа образования понятий. История исследует не всю действительность, но только те её элементы, которые затронуты человеком, то есть культурно значимы, или ценны. Исходя из этого, предлагается различие наук о природе, которые изучают ценностно нейтральные объекты, выявляя общие абстрактные отношения, и исторические по методу образования понятий науки о культуре, изображающие единичное развитие отдельных культурных процессов в их особенности и индивидуальности [6; с. 100-101]. Риккерт формулирует именно методологическое, а не предметное различие между понятиями «природа» и «культура» [9; с. 42], особо подчёркивая тот факт, что каждый объект в зависимости от исследовательского интереса может быть изучен как естественнонаучным, так и историческим способом [6; с. 56]. Более того, генерализирующий и индивидуализирующий методы образования понятий в чистом виде рассматриваются скорее как предельные границы отдельных способов познания действительности. На практике же оба метода используются различными науками: естественные дисциплины при доминировании генерализации могут применять элементы исторического познания, а в истории достаточно широко распространены математические методы и обобщающие стратегии структурирования материала.

На основе трансцендентальной доктрины опыта И. Канта, философы Баденской школы неокантианства развивают эпистемологическую теорию, в рамках которой совокупность эмпирических наук классифицируется в соответствии с методикой исследования действительности. Исторический способ познания возводится к опыту восприятия и изучения индивидуальных элементов действительности именно с точки зрения их своеобразия, неповторимости и изменчивости. Таким образом утверждается теория познания прошлого в качестве самостоятельной методологии, позволяющей научно исследовать однократные и изменчивые культурные процессы. Одновременно с чем делается шаг в сторону формирования понятия исторического опыта, как выражения своеобразного опыта восприятия действительности в разрезе постижения прошлого и временного становления, влияющего на структуру личности человека. На протяжении XX – начала XXI вв. категория исторического опыта займёт одно из ведущих мест в герменевтической, равно как и в аналитической, традициях историософской рефлексии.

Библиография

1. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 496 с.
2. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист. 1995. – С. 20-293.
3. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист. 1995. – С. 7-19.
4. Демин И.В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта / И.В. Демин. – Самара: Самар. гуманит. акад. 2017. – 273 с.
5. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев: Ника-Центр. 1998. – С. 15-166.
6. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М.: Республика. 1998. – 413 с.
7. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика. 1998. – С. 13-42.
8. Iggers G. The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to Present / G. Iggers. – Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press. 1983. – 405 p.
9. Krijnen C.H. Geschichtsphilosophie bei Kant, im Neukantianismus und im gegenwärtigen Kantianismus// Krijnen C.H., Launay, de, M. Der Begriff der Geschichte im Marburger und Südwestdeutschen Neokantianismus. – Würzburg: Königshausen & Neumann. 2013. – S. 29-58.
10. Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften / H. Rickert. – Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr. 1913. – 644 S.

УДК : 801.73

**Linguokulturological features of semantic fields of «respect» in  
modern world**

A. I. Matkarimova

Andizhan State University (Andizhan, Uzbekistan)

The notion of «semantic fields», or «semantic categories», is a popular topic in ontological thought, especially at the amateur level: after all, everyone categorizes the world in some way, and it seems “so easy and natural”. However, formally defining a *complete* and *consistent* scheme of semantic fields and subcategories has proven exceedingly difficult, and it is safe to say that no one has ever fully satisfied these twin demands - or not, at least, as judged by anyone else. Hence, all semantic category schemes are deficient. Rather than inventing yet another deficient scheme, we selected for our use one that has been published and used by others, with only minor technical modifications[1].

In linguistics, a semantic field is a set of words grouped by meaning referring to a specific subject. The term is also used in other academic disciplines, such as anthropology, computational semiotics, and technical exegesis. Brinton (2000: p. 112) defines «semantic field» or «semantic domain» and relates the linguistic concepts to hyponymy: «Related to the concept of hyponymy, but more loosely defined. It is the notion of a semantic field or domain. A semantic field denotes a segment of reality symbolized by a set of related words. The words in a semantic field share a common semantic property»[1].

A general and intuitive description is that words in a semantic field are not synonymous, but are all used to talk about the same general phenomenon. A meaning of a word is dependent partly on its relation to other words in the same conceptual area. The kinds of semantic fields vary from culture to culture and anthropologists use them to study belief systems and reasoning across cultural groups[1].

As Andersen (1990: p. 327) states that the traditional usage of «semantic field» theory as: «Traditionally, semantic fields have been used for comparing the lexical structure of different languages and different states of the same language»[2]. The origin of the field theory of semantics is the lexical field theory introduced by Jost Trier in the 1930s, although according to John Lyons it has historical roots in the ideas of Wilhelm von Humboldt and Johann Gottfried Herder. In the 1960s Stephen Ullmann saw semantic fields as crystallising and perpetuating the values of society. For John Lyons in the 1970s words



related in any sense belonged to the same semantic field, and the semantic field was simply a lexical category, which he described as a lexical field[2].

In this article we want to discuss on the topic of the semantic field of «Respect». Respect denotes both a positive feeling of esteem for a person or other entity (such as a nation or a religion), and also specific actions and conduct representative of that esteem. Respect can be a specific feeling of regard for the actual qualities of the one respected (e.g., "I have great respect for her judgment"). It can also be conduct in accord with a specific ethic of respect. Rude conduct is usually considered to indicate a lack of respect, *disrespect*, where as actions that honor somebody or something indicate respect. Specific ethics of respect are of fundamental importance to various cultures. Respect according to the tradition and legitimate authority is identified by Jonathan Haidt as one of five fundamental moral values shared to a greater or lesser degree by different societies and individuals. *Respect* should not be confused with tolerance, since tolerance doesn't necessarily imply any positive feeling. The antonym and opposite of *respect* is contempt. Respect is shown in many languages by following specific grammatical conventions, especially in referring to individuals.

The grammatical category of order and aspect are still objects of heated debates in linguistics, they being in some intermediate position between tense and mood categories of the verb. It is very interesting to note that Uzbek verbs have one more category which is only typical of the Uzbek language among other Turkic languages. That is the category of «respect» expressed by means of the ending "-лар" which is usually a plural ending.

Compare:

*Одамлар кўчиб келдилар. The people migrated. Люди переселились.*

*Отам (лар) келдилар (respect, one father is meant). Father has come. Отец пришел (только что).*

*Онам уйдалар (respect one mother is meant). My mother is at home. Мать дома.*

As we see in English and Russian, there are no means of expressing respect by verbal ending, the semantics of respect being fully done away with for lack of lexical or grammatical means here. What is surprising is that «-lar» is added for the sake of respect even to the belongings of the person who is being respected: *Мана, бобом саллаларини кийиб олсинлар. Here, let grandfather have his turban on. Вот чалма дедушки, пусть он оденет.*

Respect has great importance in everyday life. As children we are taught (one hopes) to respect our parents, teachers, and elders, school rules and traffic laws, family and cultural traditions, other people's feelings and rights, our country's flag and leaders, the truth and people's differing opinions. And we come to value respect for such things; when we're older,

we may shake our heads (or fists) at people who seem not to have learned to respect them. We develop great respect for people we consider exemplary and lose respect for those we discover to be clay-footed, and so we may try to respect only those who are truly worthy of our respect. We may also come to believe that, at some level, all people are worthy of respect. We may learn that jobs and relationships become unbearable if we receive no respect in them; in certain social milieus we may learn the price of disrespect if we violate the street law: “Diss me, and you die.” Calls to respect this or that are increasingly part of public life: environmentalists exhort us to respect nature, foes of abortion and capital punishment insist on respect for human life, members of racial and ethnic minorities and those discriminated against because of their gender, sexual orientation, age, religious beliefs, or economic status demand respect both as social and moral equals and for their cultural differences. And it is widely acknowledged that public debates about such demands should take place under terms of mutual respect. We may learn both that our lives together go better when we respect the things that deserve to be respected and that we should respect some things independently of considerations of how our lives would go.

In conclusion, the analysis are shown that an honorific is a word or expression (often a pronoun) that conveys respect when used in addressing or referring to a person. Typically honorifics are used for second and third persons; use for first person is less common. Some languages have anti-honorific first person forms (like «your most humble servant» or «this unworthy person») whose effect is to enhance the relative honor accorded a second or third person.

### References

1. Haidt, Jonathan; Jesse Graham (2007). "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals May Not Recognize" (PDF). *Social Justice Research* 20 (1): 98–116. doi:10.1007/s11211-007-0034-z.
2. Coseriu E., Geckler H. Linguistics and Semantics. In Sebeok, T.A. Trends in Linguistics. Vol.12. The Hague: Mouton. – 1974
3. Hatch E., Brown Ch. Vocabulary; semantic and language education. - L.,1992
4. Matkarimova A.I. Linguocultural Features of the Semantic Field of “Respect” in Different Systems of Languages. Advanced Studies in science Theory and practice. London 2015, 118-120

УДК : 801.61

### **Вопросы поэтического образа в поэзии**

Н. И. Салохиддинова

Андижанский государственный университет им З. М. Бабура

(г. Андижан, Узбекистан)

Желание человека познавать мир сформировало его умственную деятельность. Различные изменения в природе заставили людей задуматься. В результате у человека развивается умственная деятельность, мышление. Бытие, каждый объект в нем, повлияло на его разум, и он сделал свои собственные выводы. Фактически, даже в сегодняшнюю эпоху глобализации тайны природы все еще заставляют людей задумываться и наблюдать. Природа, бытие в философском смысле оказывает влияние на человеческое сознание и мышление на протяжении тысячелетий. В результате вселенная стала объектом человеческих усилий, загадкой. А люди пришли к разным выводам на основе того, что они узнали. Позднее желание познавать мир не только умственно, но и эмоционально возрастает. В результате человек начал создавать произведения искусства своими умом и руками. Это также сформировало умственное познание человека, который наслаждался этим эстетически. Растущее желание заново открыть реальность сблизило мир и человека. Появление воображения в человеке также является прямым результатом страсти к производству искусства. Они выражали свое воображение с помощью жестов, действий и отражений на камнях живых и неодушевленных предметов, воображаемых и видимых в существовании. Из этого видно, первые представления о вселенной и происходящих в ней событиях возникли с формированием человеческого разума и мышления. Или вселенная повлияла на рост человеческого мышления. Взаимосвязанное бытие – человек или человек – бытие все еще изучается и анализируется в каждой области по отношению друг к другу. Все, что их связывает, ум, мышление, интеллект, чувства, все меняется и обновляется на основе того и другого.

Искусство слова – одна из самых важных форм искусства, созданных людьми. Слово является основным инструментом, который показывает, что возникновение бытия происходит через мышление и воображение. Благодаря этому каждая мысль и чувство, возникающее в бытии и обществе, в сердце и душе, находит свое отражение.

Поскольку человек находится непосредственно в центре взглядов, отражающих сущность существования, он сначала подражает природе (используя слова, действия,

краски). В результате появляются разные искусства. Первые идеи о таких взглядах можно найти в произведении Аристотеля «Поэтика». Аристотель, который начал интерпретировать переосмысление деталей жизни в человеческом разуме, описал искусство следующим образом: «некоторые люди создают образы многих вещей с помощью краски и форм из-за своих навыков, некоторые из-за своих умений, а некоторые из-за своих врожденных талантов» [1; с.7-8]. По его мнению, только умелые, искусные, врожденные таланты могут заново представить мир. Размышляя о естественном происхождении поэзии в искусстве, Аристотель пишет: «Человек отличается от других живых существ своей способностью к подражанию, даже свое первое знание он получает от подражания, и результаты этого процесса приятны для всех...»[1; с. 10-11]. Аристотель размышляет над ролью человеческой интуиции в познании вселенной. По его словам, все объекты, которые ощущаются и воспринимаются, живут во внешнем мире. Поэтому человек подражает природе, чтобы знать и наслаждаться.

Вопрос художественного образа, который был ключевым элементом искусства слова в течение тысячелетий, изучался западными и восточными учеными по сей день. Соответственно, изображение было описано с разными взглядами в разное время.

Образ – это многогранное явление. В его основе обобщается четкая картина бытия. Образ также имеет эстетическое значение, дающее ясную и общую картину человеческой жизни, которая создается посредством творения. Об этом Тимофеев пишет: «Эстетическая сущность образа заключается в том, что он выражает четкое видение человеческого идеала»[6; с. 46]

На самом деле в искусстве художник создает произведение, вдохновленное реальностью. В результате этого влияния и вдохновения творец обнаруживает новые поэтические образы в своих работах. Затем он прививает им свои мечты и мысли. А образ формируется внутри выбранного объекта.

В общем, образ – образ психологической реальности. Он рождается, когда творец принимает реальность, которую он хочет, в своем внутреннем мире. В процессе общения с внешним миром это, прежде всего, отражается в субъективной внутренней реальности с воображением фантазии, несмотря на его естественное существование. В общем философском смысле образ является субъективным отражением объективной реальности.

Художественный образ также имеет свои нормы, «координаты», которые просты и необычны, естественны и, в то же время, чудесны. Причина этого в том, что поэт

сумел суммировать бесконечную вселенную в определенной точке, одним или несколькими словами.

Комментируя природу поэтического образа, Б. Акрамов пишет: «Поэтический образ является синонимом природы и характера поэзии. То есть поэт не описывает и не комментирует свои впечатления, переживания или воспоминания по одному. В то время как поэтическое воображение и опыт безграничны, поэтический образ является самым ярким, наиболее характерным из них, активным элементом, измеренным и выбранным много раз» [7; с. 9].

Действительно, поэтический образ служит душой произведения, который создается как продукт мгновенного чувства в сердце создателя. Точнее говоря, эстетический идеал становится главным фактором, определяющим идейно-художественный, духовно-психологический, формально-семантический образ творческого произведения. Когда поэт думает и синтезирует душу, в его воображении есть цель, которую он хочет выразить. Теперь эта цель формулируется в литературе с различными образами. «Появление образа в воображении писателя, его конкретное проявление определяет сущность понятия эстетического идеала... Художник не только создает каждый художественно совершенный образ на основе эстетических норм, но и одновременно выражает свое отношение к этому образу, то есть подтверждает или отрицает его» [5; с. 129-130]. Из обсуждений очевидно, что появление художественного образа в произведении одновременно неразрывно связано с совершенным замыслом художника, основой эстетического идеала.

В творчестве Халимы Ахмедовой поэтический образ гармонирует с ее творческим замыслом и философским духом. Такие критерии как личность поэтессы и мировоззрение, несомненно, являются важным фактором в создании образа жизни, о котором она мечтает. Потому что в стихах поэтессы ярко отражена внутренняя борьба мира и человека. Лирический герой, недовольный чем-то, выдвигает на передний план образ человека, его чувства. Действительно, «эстетический идеал, в какой бы форме и содержании он ни выражался в каждой эпохе, всегда основан на отношении к человеку и составляет ядро концепции всего эстетического идеала» [3; с. 16]. В сегодняшней поэзии ясно, что эмоции человека являются наиболее сложными явлениями, поскольку они указывают на то, что он является высшим существом.

*Эти дни пройдут, эти дни пройдут*

*Я смутная душа между небом и землей.*

*Положив голову на гильотину жизни,*

*Я безжалостная жертва, которая стремится жить.  
Позволь мне войти, как кровь,  
В твои вены, мир, как сталь.  
Я все равно однажды вернусь,  
Ухватившись за весенние дожди.  
Эти дни пройдут, эти дни пройдут... [1; с. 74]*

Нетрудно почувствовать современный образ духовного духа в стихотворении. Кроме того, правда, смысл и эмоция не появляются в искусстве спонтанно. Здесь неопределима роль философского мышления, религиозных учений, мышления, духовности и моральных ценностей. А это, в свою очередь, влияет на примеры художественного творчества. Основное содержание вышеприведенного стихотворения также показывает, что оно вдохновлено знанием духовной поэзии. Только появление новых образов в стиле изображения, в неожиданных метафорах, показывает мастерство поэтессы.

Хотя создатель использует простые слова, новый внешний вид контента поражает читателя. Конечно, пока есть жизнь, смерть неизбежна. Лирический герой пытается понять это явление, объяснить его, объяснить это по-своему. Но в некоторых своих стихах, кажется, не понимает смысла жизни и не хочет признавать смерть. Лирический герой, который знает, что жизнь – это испытание, кажется, смеется над жизнью или, с грустным выражением лица пишет: «Положив голову на гильотину жизни, безжалостная жертва, которая стремится жить». Но он стремится заключить сделку с миром. Как будто он пытается войти в мир и превратиться в кровь, и снова вернется в этот мир, превратившись дождем. Или другое стихотворение того же автора:

*Солнце заходит бессловно,  
Сердце давит к груди.  
Моя душа потерялась вдалеке,  
Что ж, мне нужно идти.  
Я не знаю дорогу этой дороги,  
мои глаза, как больной глаз.  
В восемнадцати тысячах миров  
Я незнаком для себя [1; с. 24]*

Её поэзия также основана на духовных нотах. Это великое событие, что такие мелодии развиваются в современной поэзии, особенно в поэзии женщин-создателей. Халима Ахмедова берет сущность реальности из реальной реальности и акцентирует

внимание на эффективности и неожиданности мысли в ее выражении. Этот же аспект становится ведущим критерием в её стихах.

Наджмиддин Комилов, специалист в области духовной литературы, сказал: «Любовь к познанию Бога и радость достижения Его настолько сильны в сердце человека, что он не может остановиться. Забывая обо всем, стремится к любви... Именно это понятие боли объединяет черты дервишей и поэзии, а в самом широком смысле – тасаввуф и творчество. Я имею в виду, талант дервиша, сверхъестественного, также присущ поэту» [4; с. 136].

Стихи поэтессы требуют долгого и усердного размышления читателя. Потому что её стихи невозможно прочитать просто так. Если читатель прочитает и поймет содержание, он получит духовное образование и духовное питание из этих стихов.

### Библиография

1. Ахмедова Х. Окно свободы / Х. Ахмедова. – Ташкент : Издательский дом литературы и искусства им. Гафура Гуляма, 1996.
2. Аристотель. Поэтика / Аристотель. – Ташкент : Издательский дом литературы и искусства им. Гафура Гуляма, 1980. – 149 с.
3. Карамова Ш. Поэтический образ и лирическая интерпретация героя в узбекской поэзии. Диссертация кандидата филологических наук / Ш. Карамова. – Ташкент : Изд-во АНГУ, 2012.
4. Комилов Н. Тасаввуф. Первая книга / Н. Комилов. – Ташкент : Писатель, 1996.
5. Хотамов Н. Русско-узбекский словарь литературных терминов / Н. Хотамов, Б. Саримсоков. – Ташкент : Укитувчи, 1983. – 376 с.
6. Тимофеев Л. И. Теория литературы. Основы науки о литературе / Л. М. Тимофеев. – М. : Учпедгиз, 1948. – Изд. 2-е. – 384 с.
7. Акрамов Б. Жемчужина поэзии (Загадка лирического образа) / Б. Акрамов. – Ташкент : Издание литературы и искусства, 1979. – 168 с.

УДК: 82.0

**The study of the literary and cultural heritage of the Oriental poets in  
Western Europe**

Z. A. Turakulova

Andijan State University named after Z.M.Babur

(Andijan, Uzbekistan)

The literary predecessors of Mir Ali-shir Naväi in Timurid Central Asia-poets such as Lutfi, Sakkäki, Atä'i, Gadä'i, and many others-and their Turkic verse from the latter 14th and early 15th centuries, have long been known to scholarship from scattered manuscript copies of these poets' divans and from reference to them in poetic tadhkirahs (including, above all, Nava'i's own majalis an-nafa'is); they have been studied by scholars in Central Asia, offered and in several cases collection of their poetry have been published.

One as yet untapped source on the poetry of Nava'i's predecessors, and more generally no the development of Turkic poetry (and on verse in both Turkic and Persian in Central Asia during the 14th and early 15th centuries) is a Turkic work, produced in Mawarannahr during the first half of the 15th century, of which the evidently unique surviving manuscript copy is preserved in the Bodleian Library in Oxford. The work, the *Funun al-balaghah* of Ahmad B. Khudaydad Tarazi, was produced under Ulugh Beg, evidently Samarqand, and deserves recognition not only as an important and as yet unstudied early Chaghatay Turkic text, and as an invaluable source on the cultural history of Timurid Central Asia, but as the earliest extant Turkic work on prosody and poetics.

However, Christopher Tarazi uses the plot of the poem "*Sabayi Sayyor*" (the story of Bahrom and Dilorom) in the second part of his two-part work (1630; 1723). There is information about the reproduction of H. Tarazi's works by Alisher Navoi in European languages (Italian, French, German, English, Dutch). Even scientific circles have speculated that he was acquainted with the "*Hamsa*" of Alisher Navoi. [3; p. 215-225].

Since then, Navoi's works have been translated into many languages around the world, including German, English, French, Spanish, Romanian, Hungarian, Czech, Serbian, Polish, and have been commented on over the years of literary heritage. also occurred. Consequently, he is a favorite poet and unique thinker not only of the Uzbek people, but of all Turkic-speaking nations. The poet's divans were sent to different countries of the world by their travelers. Innumerable rulers have also preserved the Devon's eponymous libraries. [5; p.189].



More than 250-300 years ago, in western Europe, there was a study of the literary and cultural heritage of the Oriental poets, a comprehensive study. In the process, thanks to the efforts of the renowned western scholars and poets, the work of seven great Eastern scholars and poets - Anwar, Nizami, Rumi, Saeed, Hafez and Jami - entered Europe. However, unfortunately, we do not find the name of our fiery poet Alisher Navoi [1; p. 155-162].

In Western Europe, and particularly in Germany, the name of the Zuli-speaking (zullisonayn) poet Alisher Navoi is mentioned next to the king and poet Zahiriddin Muhammad Babur. The main reason for this is that Babur's historical and geographical memoir "*Baburnama*", widely regarded as "*Memoirs of the Eastern Caesar*" (H. Vamberi), became popular in Germany. German orientalists, turkologists and politicians carefully studied the "*Baburnama*" and at the same time became interested in Navoi's personality. In this memoirs Babur is not only a follower of Alisher Navoi, but also the follower of the poet's tradition in Turkic language.

Babur also emphasizes that Navoi's heart is very delicate, and in some cases, speech-wielding. He also expresses his admiration for his generosity:

*"Ахли фазл ва ахли ҳунарға Алишербекча мураббий ва муқаввий маълум эмаским, ҳаргиз пайдо бўлмиш бўлғай"* [6; p. 233].

He further remarks that the king did not crave anything:

*"... Авойил мухрдор эди, авосит бек бўлуб, неча маҳал Астрободта ҳукумат қилди, авохир сипоҳиликни тарк қилди. Мирзодин нима олмас, балки йилда мирзога қуллий маблағлар пешкаш қилур эди"* [6; p. 233].

Babur also writes that Navoi is a wealthy man, but he has no desire for wealth, and he has invested money and good things:

*"... Мунча бинои хайрким, ул қилди, кам киши мундоққа муваффақ бўлмиш бўлғай"* [6; p. 233].

Such an interesting fact would not leave Western's readers indifferent. Western turkologists and politicians have thus begun to study the personality of Navoi. However, it is surprising that the popularity of Navoi is not in the original creative sense.

Mirzo Babur wrote about Navoi's endless and deep ocean, and these texts have been constantly, repeatedly and again translated into Western languages. It seems to us that the words "*Babur*" summarized his essay by imitating Mevlana Abdurahman Jomi. "*The west reader misled the English, French and German translations because of their shortcomings. That is why most Westernscholars have flagged the words*" "*imitators of Navoi-Persian poets*" or "*interpreters.*"

Some critics, who do not know the Eastern philosophy, culture, literature and the various literary traditions and trends in it, have not experienced the spirit of classical speech, are indifferent to the work of the poet.

In any case, the humiliation of Navoi as an imitator of Persian poets continued for a long time. This is partly reflected in the scientific works of our scientists such as N.Otajanov, U.Sotimov, M.Kolbekov, the literary process of the time, as well as the cultural circles of England, Germany and France.

Let us not forget that one of the earliest Turkic poems by the king and poet Babur was devoted to Navoi. For example, "*Бу иккинчи навбат Самарқандни олгонда, Алишербек тирик эди. Мен ҳам бир китобат йибориб эдим, орқасида турки байт айтиб, битиб йибориб эдим. Жавоб келгунча тафриқа ва гавго бўлди*"[6; p. 142]. After all, his contemporaries did not give him the title of "*Alisher Navoi son*" in vain. In the world of classical Uzbek poetry, he was recognized as the first sensitive poet after Alisher Navoi.

Discrimination of our inimitable poet Alisher Navoi as imitator and translator of Persian poets, and Babur as a sultan of the Mongol dynasty continued for a long time in Western World. Unfortunately, the situation is still far from being corrected, and today we see similar ideas in some foreign scientific sources.

That is why we continue our efforts to correct these prejudices in Western World. The importance of a correct understanding of the history of literary works of international scholars, analytical articles and scientific and literary works of our scholars in the field of literature. In addition to literary critics, translators are also vigilant to avoid such mistakes. The recent publication of "*Lison ut-tayr*" in English by Harry Dick, a Canadian author, has also been a sufficient response to the understanding of Fariduddin Attor's translation of the poem "*Mantiq ut-tayr*." We think that in the recent years, the Westerners will fully realize that Hazrat Alisher Navoi and Zakhiriddin Muhammad Babur were great personalities and great artists.

### Reference

1. Goethe J.W., West-ustlicher Divan. Insel Verlag. 1988. - pp. 155-162
2. Hofman H.F. Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey; Section III (Chaghatai), Part I (Authors) (Utrecht, 1969), VI, p.36, s, v, "Tarāzi;"
3. Ismatullaev H. Poetry that conquered the world // Eastern Star, 1968. No9. - B.215-225.
4. Petev Naili Boratav (wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965), pp.304-402

5. Translated by Davlatshah Samarkand. Translated by academician B.Akhmedov. Gafur Gulam Publishing House, 1981. B. 189

6. Zahiriddin Muhammad Babur. Baburnama. Tashkent: Publishing House of the Academy of Sciences of Uzbekistan, 1960. p. 142

УДК: 103.2

**Серебряный век как трансформация духовности: лейтмотивы  
эстетики**

Ю. В. Гончарова

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Феномен Серебряного века русской культуры по сей день изучен недостаточно хорошо. Некоторые авторы именуют Серебряный век «русским духовным ренессансом», хотя это не совсем правильно: термин «ренессанс» предполагает некое возрождение, а русская культура 1900-1922 гг. прошла, скорее, под знаком разрыва с традицией, чем ее реставрации. Нередко данному периоду приписывают иные термины: «декаданс», «конец века», «эпоха модерна». Для понимания всего многообразия Серебряного века не менее важно понять такое странное и вместе с тем любопытное явление, как декаданс (символизм), его роль и место в культуре того периода.

Л. Н. Толстой в своей работе «Что такое искусство?» признает декаденство несостоятельным. Философские предшественники русского символизма (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Р. Вагнер) объявляются им болезненным явлением в духовной жизни Европы. Л. Толстой замечает, что искусство теперь превратилось в развлечение, ушло от поиска ответов на важные вопросы, углубилось в область формальных исканий.

Критически мыслит декаданс Н. А. Бердяев, который подробно рассматривает данное явление в своей статье «Декаденство и мистический реализм», называя декаданс «симптомом болезни духа» [2, с. 16]. Бердяев также связывает декаданс с неоромантизмом, говоря, что в нем есть тоска по бытию, но самого бытия, его реальности там нет. В декадансе теряется личность, ее самоощущение и самосознание. Тогда декаденты не имеют права говорить об индивидуальном. Декаданс соблазняется солипсизмом, но не соединяется с божественным, с мистическим, ведь только в мистицизме можно выйти к сверхчеловеческой реальности. Декаденты исходят, по мнению Бердяева, из натурализма. В этом и заключается главная ошибка декадана: «Позитивный натурализм и есть корень всякого иллюзионизма и анти-реализма» [2, с. 18]. В конечном счете, декаденство приходит к религии эстетизма, превращает эстетику в религию. «Мы хотим воспринять абсолютно-действительную красоту мира, хотим бытия как красоты, и красоты как бытия, а не иллюзорного лишь переживания красоты.

Не в искусстве только красота, не в переживаниях наших, призрачных и туманных, – красота, а в самом бытии, в самом существе мира. Красота есть высшая и подлинная реальность, действительность, но прийти к ней можно только мистически, а не отвлеченно-эстетически» [2, с. 24].

Хочу заметить, что, отзываясь негативно о религии декаденства, Н. Бердяев высоко оценивает декаденское искусство, считая, что в нем содержится потенция к искусству теургическому, образцами которого философ считает Ф. М. Достоевского и Ф. И. Тютчева. Как известно, Н. Бердяев в своих философских воззрениях отводил теургии большое значение. Теургию он определял, как мистическую практику сознательного общения с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Поставив декаденское искусство на теургические рельсы, кризис декаданса будет преодолен. В итоге, считает Бердяев, все искусство придет к религиозности: «нужно понять, что нет религиозных тем, так как все темы, все без исключения темы – религиозны» [2, с. 26].

Вернемся же к истории появления декаданса на русской почве. Появившись в переломный момент русской культуры, декаданс стал своеобразной реакцией публики, близкой к искусству, на трагически ощущаемые изменения в жизни. В смене столетий чувствовалось что-то новое, неизвестное, а оттого тревожное. И декаданс стал реакцией, отражением общественных настроений того периода. Это объясняет попытки отказаться от всего рационального в объяснении мира и стремление найти точку опоры в иррациональном. Отсюда вытекает и стремление погрузиться в индивидуальные переживания, обратиться к Человеку.

Декаданс, с нашей точки зрения, проявляет себя также в том, что у творцов Серебряного века не было общего языка – они не хотели признавать других. Например, В. В. Набоков, как и многие, отрицал философию и творчество Ф. М. Достоевского. Единства не было ни политического, ни философского, ни религиозного. Все это способствовало безуспешности попыток перехода к новому культурному мироощущению, но и слишком рьяному отрицанию старого мировоззрения.

Декаданс представлял собой квинтэссенцию пессимистических настроений творцов Серебряного века. Пессимизм не исключал, однако, романтического мироощущения, которое, в основном, захватило общество лишь локально, а именно как раз культурную элиту рубежа XIX-XX в. – часть высокообразованной интеллигенции, отдававшей приоритет идеям западной политической мысли и ищущих им применение в России.

Серебряный век становится веком Творчества Человека, в широком смысле. Это способствовало расцвету неоромантизма, тенденции которого наиболее полно и всесторонне нашли свое воплощение в символизме. Движение символизма стало в России масштабным культурным феноменом, охватившим разные виды искусства и сферу теоретической мысли, оказав существенное влияние на развитие русского и мирового художественного и философского сознания. Символизм – одно из самых ярких и известных явлений культуры второй половины XIX-XX века, который является связующим звеном между романтизмом и культурой XX века. Применительно к Серебряному веку, символизм – это направление в философии и искусстве, которое рассматривает искусство в качестве формы жизни, в которой снимается ограничение познания чувственностью. Вопреки многим заблуждениям, символизм не сводится к банальному использованию символов. Символы неизменно сопровождают человека на протяжении всей культурной истории. Они берут свое начало еще в древности, когда человек оперировал не природными объектами, а различными знаковыми формами. Восхождение культуры XX века и современного искусства к символу произошло за счет романтизма. Романтическая мысль показала обществу невозможность вытеснения мифа из индивидуального и общественного сознания. В частности, А. Ф. Лосев называет миф необходимой категорией сознания и бытия вообще. Символы отражают реальность, «бытие вообще» более точно, нежели формальные понятия, исключая субъективность, чувственность, индивидуальное начало. Возрождение символа в новоевропейской культуре во многом было связано с романтическими попытками вернуть утраченное.

Говорить о символизме решительно невозможно без понимания неразрывно связанных с ним явлений, таких как декаданс и модерн. Нередко все три понятия отождествляют, ведь они принадлежат к одной духовно-социальной сфере, развиваются в одну культурную эпоху. Долгое время в России все явления искусства XIX-XX вв. было принято называть декаденством, под которым понимали культурный упадок. Сегодня же, когда декаданс широко исследуется и является объектом пристального интереса различных ученых, возникают возражения против отождествления его с символизмом и модерном.

В основе всех трех понятий лежит романтическое мировосприятие, порожденное эпохой Просвещения. Однако в ходе социально-исторического развития позиции романтизма пошатнулись. Творческий человек Ренессанса оказался не в состоянии привести мир в совершенному образцу, из-за чего остро ощутил свою трансформацию

в «маленького человека» из рассказов Гоголя и Достоевского. «Реальная жизнь не желала складываться в соответствии с утопическими прожеками романтиков, и это становилось источником жизненных драм» [3, с. 58]. Отчаяние романтиков находит свое воплощение в нигилизме, который описывает И. С. Тургенев на примере Базарова в романе «Отцы и дети». В конце XIX века необычайно популярной становится пессимистичная «философия жизни» Артура Шопенгауэра. Деятели искусства все больше замыкаются в себе, воспринимая современность как эпоху декаданса (от позднелатинского «*decadentia*» – «упадок»).

Чертами декаденства можно назвать следующее: фальсификация нравственности, имморализм и даже аморализм, «любование духовным и физическим уродством» [3, с. 59], появление в литературе мотивов смерти и разрушения. Интересно, что критика декаданса применялась еще в адрес В. Гюго и творчества других романтиков, как справедливо отмечает профессор Санкт-Петербургского государственного университета, доктор исторических наук М. А. Воскресенская в работе «Символизм как мировидение Серебряного века». Позднее Т. Готье писал о декадансе в предисловии к стихотворному сборнику Ш. Бодлера «Цветы зла» [3, с. 59].

Заметим, что поэты-декаденты пишут не об упадке как таковом, а об упадке современного для них общества, общества, в котором они сами живут и творят, которые наблюдают ежедневно. Своим творчеством они призывали людей открыть глаза и увидеть, наконец, смертельную болезнь цивилизации, нравственное разложение и упадок. Декаданс создает плодородную почву для появления символизма как языка нового творчества – принципа организации художественного целого.

На фоне символического метода творчества и философствования ярко проявляет себя модерн. Заявив о себе в 80-е годы XIX века, модерн является уже вполне самостоятельным стилем. Его расцвет пришелся на более поздние времена, чем широкое распространение символизма и декаданса, но все же он был их современником. Декаданс не мог не наложить отпечаток на образ модерна в XX столетии. Примечательны, к примеру, такие его черты, как гротеск, болезненная утонченность образов, изысканная манерность изломанных линий [3, с. 62]. Однако модерн идет гораздо дальше декаденства. В эпоху модерна человек стряхнул с себя чувство безнадежности, он вновь вдохновляется верой в перемены к лучшему.

Таким образом, мы не можем поставить знак равенства между модерном и декадансом. Декаданс относится к социально-психологической сфере, то символизм и модерн обнаруживают себя в искусстве. Однако сразу проясним разницу: символизм –

это направление в искусстве, а модерн – стиль. В чем же разница направления и стиля? В направлении превалирует идейная сторона (единство мировосприятия, эстетического пространства и проч.), в стиле – формальная (общность средств художественной выразительности, творческих приемов и т.д.). «С символизмом его (модерн – Ю. Г.) роднит не столько близость сюжетных мотивов и образов, сколько общность метода, а значит – восприятия и отражения мира» [3, с. 63]. И, в общем-то, можно выделить еще одно различие модерна и символизма. Модерн больше проявил себя в архитектуре, дизайне и декоративно-прикладных искусствах. Символизм же нашел свое наибольшее применение в театре, поэзии, музыке, живописи. То есть модерн несет в себе материальность, из чего вытекает модернистическое течение акмеизм (от греч. – «цветущая пора»). Центральными фигурами и основоположниками акмеизма в русской культуре являются Николай Гумилев, Анна Ахматова, Сергей Городецкий, Осип Мандельштам и др. Сложно не соблазниться и не назвать символизм философско-мировоззренческой концепцией, овеществленной в модерне.

Выделим основное отличие модерна и символизма. Мы усматриваем его в направлении их творческой активности. Цель модерна – слияние жизни и искусства. Символисты же, напротив, реальность искусством ограничивали, поддерживая, таким образом, определенную форму жизни. Они стремились создать новую реальность путем творчества. «Он (символизм – Ю. Г.) надеялся усовершенствовать человека, искусственно выстроив вокруг него мифологизированное пространство, которое мыслилось моделью идеального мироустройства» [3, с. 65].

Но все же неоспоримо общими чертами модерна и символизма являются:

- их возникновение на почве романтизма;
- мышление символическими категориями;
- утверждение ценностей, бесполезных с позиции утилитаризма;
- отстаивали идею самоценности искусства;
- стремились к синтезу различных видов искусств, исходили из принципа творческого универсализма в понимании мировосприятия.

Что касается русского символизма, то это явление совершенно уникальное и непохожее на символизм европейский, особенно французский, представленный Ш. Бодлером, П. Валери и др. Выскажу предположение, что русский символизм отличается от западного в силу того, что он вобрал в себя специфику духовно-исторической ситуации России рубежа XIX-XX веков. Поэтому русский символизм заслуживает отдельного рассмотрения.



Как уже было сказано выше, символизм в Европе вырастает на почве романтизма. Символизм и модерн становятся «мостиками», связывающими культурную традицию предыдущих веков и культуры XX века. В России символизм является не переходным звеном, как в Европе, а началом новой культуры – культуры Серебряного века. Проблема заключалась в том, что эта культурная основа оказалась для России заимствованной из Франции и Бельгии и не могла быть ни основополагающим, ни связующим звеном.

Происходит социокультурный раскол, где одни представители культуры мечтают освободить общество путем революции, а другие на первый план выдвигают идею духовного освобождения личности. С конца XIX столетия культура обращается к внутреннему пространству человека, метафизике самой жизни. Первые побегии таких исканий прорастают в творчестве Ф. М. Достоевского, философии К. Леонтьева, учении о всеединстве Вл. Соловьева, вдохновлявшегося философскими идеями Иммануила Канта и Артура Шопенгауэра.

Владимир Соловьев хоть и критиковал лирику символизма, однако в его творчестве уже звучат его нотки. Очень большое значение для символизма имела мистика Соловьева – его поэма «Три свидания», в которой он писал, что ему явилась Св. София – Премудрость Божья. Эти идеи Соловьева Н. А. Бердяев связывает с мистикой Я. Беме. Образ Св. Софии позже позаимствует А. Блок в цикле «Стихи о Прекрасной Даме». Учение о Софии присутствует у С. Булгакова и П. Флоренского.

Социальные потрясения в виде войн и революций послужили причиной брожения в обществе, что сеет тревогу, трагические ощущения, предчувствие катастрофы, осознание, что грядут большие перемены, и мир не станет прежним. Популярными становятся апокалиптические, мистические мотивы, которые ярко выражаются у Н. Бердяева, В. Брюсова, Вл. Соловьева, Д. Мережковского. Творцы Серебряного века обращаются к эстетике, искусству, которое, по их мнению, поможет решить все проблемы в духовной сфере и сможет преобразовать человека путем воздействия на чувства, спасти общество от «культурного взрыва» и быстрой смены культурологических парадигм.

Сменяется литературная парадигма – менялось отношение к языку. Деятели, осуществляющими поэтическую деконструкцию, оказываются сторонники визуальной (конкретной) поэзии и минималисты, которым также близка экспериментальная сущность поэтики Серебряного века. Что же такое визуальная поэзия? Оговоримся сразу, что не существует конкретного и четкого определения визуальной поэзии. Мы

отождествляем понятия визуальной и конкретной поэзии, тогда как существует и такая точка зрения, которая определяет конкретную поэзию как нечто общее для визуальной поэзии, кинетической и звуковой [7]. Но теперь и еще один вопрос: что такое «визуальное» в поэзии?

Мы говорим о символе, то есть некоем вербальном языке, который отсылает нас к чему-то иному. Любая попытка изображения слов переводит нас из вербального пространства к визуальному. Так, символ становится визуальным компонентом конкретной поэзии, получившей свое развитие в первой пол. XX в. В рассуждениях о роли языка Аристотель основным полем философского мышления называет именно поэзию, выдвигая идеальный принцип философичности поэзии и поэтичности философии. Таким образом, поэтический язык уже в культуре древних греков связывался не только с лингвистикой, но и не был лишен эстетической составляющей. Визуальная поэзия представляет собой особый вид организации текста, где буквы и слова, а иногда и целые предложения расположены на плоскости таким образом, что эти вербальные компоненты образуют фигуру, предмет, образ, который и выражает основную идею автора. Такая поэзия не просто была наполнена таинственными символами; она представляла собой некое произведение искусства, которое читатель мог трактовать, исходя из своего индивидуального понимания. Так, стихи всегда открывали новые грани для каждого человека. «Новая поэзия», таким образом, апеллирует к подсознательному восприятию, что по времени совпадает с началом психоанализа Зигмунда Фрейда. Языковой знак футуристов, которые представляли визуальную поэзию, связывает не вещь и имя, но понятие и звуковой образ. Этот последний не есть материальный звук, вещь чисто физическая; это психический отпечаток звука, представление, получаемое нами посредством наших органов чувств. Он есть чувственный образ, и если нам случается называть его «материальным», то только исходя из противопоставления второму моменту ассоциации – понятию, которое более абстрактно. Психический характер наших звуковых образов хорошо обрисовывается из наблюдения над нашей собственной речью, диалогом. Не двигая ни губами, не шевеля языком, мы можем говорить сами с собою или мысленно повторять стихотворный отрывок. Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность.

Таким образом, происходит переход от графической, классической поэзии, привычной всем, к поэзии конкретных форм, визуальной поэзии. Велимир Хлебников, отмечая трансформацию поэзии, писал, что она должна последовать за живописью.

Тексты стали визуальными, потому что форма текста несет определенный смысл, идею. Поэты создают новый язык выражения смыслов – заумь, или заумный язык. Он представлял собой некий языковой прием, позволяющий заменять привычные слова и выражения на неологизмы для придания произведению нового смысла. Одним из родоначальников зауми и трансформации текста в целом является В. Хлебников. Его творчество является своего рода философией языка, в которой поэт экспериментировал со словоформами, вводя текст в совершенно новую реальность. Продемонстрировать данное утверждение можно на примере наиболее известного стихотворения Велимира Хлебникова «Заключение смехом», которое создается автором на базе одного лишь слова «смех».

*О, рассмейтесь, смехачи!*

*О, засмейтесь, смехачи!*

*Что смеются смехами, что смеяньствуют смеяльно,*

*О, засмейтесь усмеяльно!*

*О, рассмешиц надсмеяльных – смех усмейных смехачей!*

*О, иссмейся рассмеяльно, смех надсмейных смеячей!*

*Смейево, смейево,*

*Усмей, осмей, смешики, смешики,*

*Смеюнчики, смеюнчики.*

*О, рассмейтесь, смехачи!*

*О, засмейтесь, смехачи! [6, с. 54]*

Мировосприятие Хлебников показывает через смех и его трансформацию: «смехачи», «смеяньствуют», «смейево» и т.д. Изменения одного слова рисует читателю визуальную картину новой жизни, позволяет «пережить» невозможные в его, читателя, физическом существовании события. Хлебникова неоднократно обвиняли в создании никому не нужных неологизмов, которые только засоряют русский язык. В защиту выступил В. Маяковский, назвав творчество поэта новым словом в русской литературе. Маяковский также охотно прибегал к такому приёму, как и Валерий Брюсов, позднее даже великий Иосиф Бродский, который, однако, не является предметом нашего рассмотрения, т.к. творил во второй пол. XX в. В частности, И. Бродский пишет стихотворение «Фонтан», рифму которого выстраивает особым образом: стихотворение воспроизводит пульсацию воды в фонтане.

Эти люди – русские символисты и модернисты – трансформируют русскую классическую поэтику, текст и его восприятие в целом. Творцы Серебряного века

разрабатывали непосредственную работу с буквой, литерой. Уникальный творческий синтез поэтов и художников рисует фактически текстовые картины. Поэты зачастую являлись и художниками по совместительству. Достаточно вспомнить Давида Бурлюка и Владимира Маяковского, в жизни которых изобразительное искусство имело достаточно высокий статус и переплеталось с его творчеством. Диапазон задач «новой поэзии» был предельно широк: от лозунгов «самовитого» слова «вне быта и жизненных польз» (В. Хлебников) до слова прямого социального действия, «нужного для жизни» (В. Маяковский). Хлебников при создании своих стихов считал, что универсальным языком «новой поэзии» надо считать живопись, т.к. она говорит доступным для всех языком. Маяковский же считал, что главным в визуальной поэзии является интонация и ритм, и поэта можно назвать поэтом, потому что он, образно говоря, хорошо читает. Стремление воздействовать на слушателя как можно сильнее демонстрирует прагматическую функцию поэзии Маяковского. Направленность на целостное восприятие его поэзии, поэты-визуалисты стремились разрешить проблематику единства пространства, времени и движения. Спецификой поэзии Маяковского как раз и является динамизм. Даже внешний образ его стихов напоминает лестницу, которая состоит из выдвинувшихся строк.

Все эти эксперименты имели своей целью выражение «неизрекаемого» смысла. Поиск в этом направлении дошел до сочинений футуристами визуальных стихов, которые состояли из точек, восклицательных знаков и т.д. Они были направлены на выражение не слов, а формы. Такое узкое направление в конкретной философии получает название эгофутуризм, который реализовывали Игорь Северянин, Иван Игнатъев, Константин Олимпов, из более поздних поэтов – Генрих Сапгир.

Поэзия Серебряного века глубоко философична, о чем говорит и направление визуальной поэзии, обращенной к форме. Что же общего у философии и поэзии? Они существуют в сфере языковых форм. Отличием языка философии и поэзии является сильное отличие их от всех остальных случаев употребления, а в особенности – от обыденной речи. Г. Гадамер отмечал, что язык поэзии, как и философии, «обладает способностью замыкаться на себя и, материализуясь в отвлеченном “тексте”, быть тем не менее высказываемой как бы автономно, “собственной властью»» [4, с.117]. Еще одним философом XX в., отмечающим сходство философии и поэзии, был Мартин Хайдеггер.

Еще одной точкой соприкосновения философии и поэзии является то, что и философу, и поэту присущ тот статус нестандартности, который отмечается

обыденным сознанием. Философ и поэт в своих произведениях стремятся создать мир: первый познаем бытие, универсум, открывая в нем истину, изучая границы познания, а второй творит свою реальность, границы горизонта которой поэт преодолевает в творческом порыве. По мнению И. Бродского, поэтический язык и рифма – это то, что «ускоряет» наше сознание, позволяя оказаться иногда гораздо дальше, чем предполагал поэт.

Итак, искусство, по нашей мысли, ищет синтеза, что является причиной возникновения конкретной поэзии, которую можно назвать визуальной метафизикой. Она призвана воплотить в себе все многообразие эстетических атрибутов мира – звук, цвет, форма – с помощью слова.

Эпоха дает новый статус всем творцам Серебряного века, теперь художник, композитор, поэт – пророк. Ему приписывалась способность спекулятивно мыслить и рефлексировать. Творчество перестало быть ремеслом и восприниматься утилитарно. Популярной становится идея синтеза искусств (вспомним учение о всеединстве Вл. Соловьева), что находит воплощение в модерне, «Русских сезонах» С. Дягилева, музыке А. Скрябина. Примечательно, что идея все связующей музыки является одной из важнейших в символизме. Помимо Скрябина, вспомним Рихарда Вагнера с мыслью об «универсальных потоках божественной мысли» в музыке и Фридриха Ницше с его «Рождением трагедии из духа музыки». «Музыкой выражается единство, связующее... миры. В музыке мы бессознательно прислушиваемся к этой сущности», - писал А. Белый [1, с. 101].

В целом, искусство отходит от реализма, изображения мира и естественных процессов такими, какие они есть. Эстетически изображается по-новому увиденная реальность. Реальность синтезируется с помощью философских и символических форм. С помощью символов творцы Серебряного века возвращают мифопоэтическое мироощущение, т.к. людей привлекал гармоничный и единый Космос в восприятии мира античного человека. По определению Вячеслава Иванова, символы – это «знаки иной действительности». Так рождается русский символизм.

Знаменателем, под который можно подвести все вышесказанное, – неоромантизм, который не является ни направлением, ни стилем, ни течением. Метафизически понятая антропология и онтология, повышенная эмоциональность художественного стиля творчества, возрождение оккультных учений, религиозность, проявляющаяся не в догматах, а в живом интересе к духовно-эстетическому наполнению действительности, антирационализм в эстетике, мировоззренческие синтезы – все это

можно объединить под знаком неоромантизма. Можно сказать, что неоромантизм вырастает как потребность общества, а не под веянием моды.

В целом, символические веяния отражали дух времени. Сама эпоха Серебряного века мыслила символами не только в искусстве, но и в обычной жизни, о чем свидетельствует популярность модерна. В 1893–1894 годах выходит серия поэтических альманахов «Русские символисты», основным автором которых был мистик Валерий Брюсов. Это говорило об укоренении и состоявшемся самоопределении символизма на русской почве. Ошибочным является применение символизма лишь к сфере литературы. Это довольно распространенное заблуждение, которое имеет естественное объяснение. Дело в том, что самыми многочисленными представителями символизма были именно поэты. М. А. Воскресенская выделяет «старших» символистов, к которым относит Д. Мережковского, З. Гиппиус, К. Бальмонта, В. Брюсова и др. и «младосимволистов» – А. Блок, А. Белый, В. Иванов и др.

Символизм также проявляет себя в других областях искусства: театре, музыке, литературе. Примечательно, что символизм сквозит в творчествах многих людей, которые даже не причисляли себя к данному направлению. Но символизм, таким образом, просачивался, даже скрыто, во все сферы, наполняя собой категории эстетического. Символизм был как бы микромиром, где общались, творили, жили.

Таким образом, зарождение русского символизма пришлось на конец XIX века, расцвет – на начало XX в. Несмотря на явное родство русского и европейского символизма, первый вовсе не является жалким подражанием, копированием западного. «Так, французский символизм сосредоточился на выражении предельно индивидуального внутреннего мира художника посредством уникальных авторских способов экспрессии. Немецкий – исходил из требования к искусству выражать не субъективность, а сущность духовной культуры. Русский символизм, не отвергая этих концепций, выдвинул и свою, объявив искусство средством духовного пересоздания жизни» [3, с. 153-154]. Русские символисты проявляли живой интерес к творчеству Шопенгауэра, Вагнера, Ницше, которые начали просачиваться в культурную среду России к концу XIX века. К этому необходимо добавить и возродившийся интерес в образованных кругах России к И. Канту и философии немецкого романтизма, а также увлечение современными теософскими учениями (теософия Е. Блаватской, картины Н. Рериха). Символическое мышление составило основу модерна – ведущего стиля Серебряного века.

По моему мнению, одной из черт русского символизма, подтверждающей данную позицию, является размытие границ между литературой и философией – уникальный феномен, характерный исключительно для русского символизма. Несхожесть отечественного символизма и европейского, в частности, французского, усматривали Н. А. Бердяев, А. А. Блок, А. Белый. Связь символизма с русской душой (в шпенглеровском смысле) подчеркивают С. М. Соловьев и Вяч. Иванов.

К сожалению, судьба символизма трагична. Неоромантизм, который он породил, был вытеснен в эмиграцию. Вспомним «философский пароход» 1922 года, на котором находились Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, или первую волну эмиграции после Октябрьской революции 1917 года, когда из страны были высланы К. Бальмонт, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, В. Набоков, М. Цветаева и многие другие. Это объясняется шаткостью социальной базы Серебряного века, которая была представлена интеллигенцией, представители которой были наиболее образованы, с одной стороны, но и политизированы, с другой. Отсутствие какой-либо определенной социальной программы сводило все труды творцов Серебряного века к мифологизации бытия, обесценивая их. По моему мнению, трагизм символизма заключается в том, что он возник на русской почве не своевременно. Россия рубежа веков пыталась отыскать дальнейший путь исторического развития, преодолеть кризис, назревший во всех сферах общества. Рассуждения о категориях прекрасного и безобразного были малопригодны и не практичны. Красота, зародившаяся в символизме Серебряного века, не смогла спасти Россию. Да и способна ли она была это сделать? Ведь русский символизм провозглашал диктат изящной, но пустой формы над содержанием, которое никак с этой формой по смыслу не соотносится. Нам кажется, что даже сейчас не возникла та атмосфера, в которой русский символизм был бы оценен по достоинству. Но свою важную роль символизм все-таки сыграл. Он показал, что любые попытки социальных, экономических, политических преобразований без духовного реформаторства и переворота в сознании нежизнеспособны.

Подведем итоги. Во-первых, мы выяснили, что русский символизм – это движение, пропитанное духом неоромантизма, возникшее на рубеже XIX-XX столетий; базируется на идеалистически философских основах, мистической религиозности и эстетизме, выдвигает символ в качестве основного метода познания и преобразования мира. Во-вторых, установили наличие в русском символизме такой черты, как культ творчества, который приобрел космогоническое наполнение, поскольку статус творчества абсолютизируется. В-третьих, проследили, как символизм порождает

романтизм (а не наоборот, как было на Западе), ведь романтическое миропонимание выросло из попыток преодолеть ограниченность картезианской картины мира и возродить целостное, гармоничное восприятие действительности, утраченное европейской цивилизацией. Также следует отметить, что трансформация русской духовной культуры на рубеже XIX-XX вв. была закономерной, хотя и не благоприятной. Социальная трансформация русского общества, последовавшая после отмены крепостного права, не могла не привести к росту индивидуализма и ощущению одиночества. Выше мы упоминали о том, что единственный смысл искусства символисты видели в выражении предельно индивидуального внутреннего мира личности, человека. Все это приводит к тому, что в начале XX в. наступило безвременье: прежняя эпоха миновала, а новая еще не началась. Дальнейшее развитие общества и его культуры могло пойти любым путем, и оно пошло путем революции.

### Библиография

1. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
2. Бердяев Н. А. Декадентство и мистический реализм / Н. А. Бердяев. – М.: Русская мысль, 1912. – С.15-27.
3. Воскресенская М. А. Символизм как мировидение Серебряного века: социокультурные факторы формирования общественного сознания российской культурной элиты рубежа XIX-XX вв. / М. А. Воскресенская. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 688 с.
4. Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 368 с.
5. Сапронов П. А. Русская литература и русская философия / П. А. Сапронов // Вестник РХГА, №3, 2016. – С. 145-155.
6. Хлебников В. Творения / В. Хлебников. – М.: Советский писатель, 1986. – 715 с.
7. Solt M. E. Concrete Poetry, A World View / M. E. Solt. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ubu.com/papers/solt/intro.html> (дата обращения: 29. 04. 2020).



## Культура и мир

УДК : 37.013

### **И. Г. Песталоцци о принципе природосообразности в воспитании**

А. Ф. Костенко

Борисоглебский сельскохозяйственный техникум (г. Борисоглебск, Россия)

В период преобразований в обществе нередко терпят крушение прежние ценности, идет поиск новых ориентиров. Актуальными становятся проблемы сохранения основных духовных ценностей и формирования новых представлений об обществе, человеке, природе. Происходящие у нас процессы преобразования общества сопровождаются изменениями в общественном сознании. Деформируются понятия о культуре, образе жизни, искусстве, образовании, чему немало способствуют и средства массовой информации, по всем каналам внедряющие в сознание растущего человека новые и отнюдь не безупречные образцы поведения в условиях рыночных отношений.

Сложившаяся в стране ситуация привела к тому, что в системе воспитания недостаточно учитываются истинные духовные ориентиры в воспитании человека. Возрастает исключительно западная ориентация образа жизни. В некоторой степени это способствует тому, что у определенной части современной молодежи формируется потребительский взгляд на жизнь, что, естественно, сказывается и на духовном обнищании сознания этой части молодежи.

Основопологающим в формировании духовного мира человека является принцип природосообразности. Без анализа сущности и развития принципа природосообразности, его роли в духовной культуре невозможно понимание процесса воспитания в новых реалиях.

Анализ историко-педагогической литературы позволяет установить, что проблема подготовки воспитателей детских учреждений в социально-педагогическом наследии И.Г.Песталоцци не нашла достаточного отражения и научного анализа как в зарубежных, так и в отечественных работах. В связи с этим была определена проблема исследования: каковы особенности подготовки воспитателей детских учреждений в социально-педагогическом наследии И.Г.Песталоцци.

В отличие от своего предшественника Яна Коменского, стремившегося научить «всех и всему» И. Г. Песталоцци исходил из природосообразности обучения, согласованности его с возможностями ученика.

Это был народник в лучшем значении слова. Песталоцци горячо пропагандировал необходимость образования для всех сословий, особенно крестьян. Мечта об улучшении положения народа воплотилась в конкретных хозяйственных и социально-педагогических проектах, которые не выдержали испытания реальными общественно-экономическими условиями. Несостоятельные экономически, проекты И.Г. Песталоцци дали бесценный педагогический материал.

Важнейшая цель воспитания, по мнению Песталоцци, развитие природных способностей человека, постоянное его совершенствование. Песталоцци проповедовал гармоническое развитие сил и способностей человека; все хорошие задатки человека должны быть максимально развиты. Силы человеку даны природой, надо уметь только развивать, укреплять, направлять их и устранять вредные внешние влияния и препятствия, могущие нарушить естественный ход развития, а для этого надо владеть законами развития «физической и духовной природы ребенка». Центром всего воспитания является формирование человека, его нравственного облика. «Деятельная любовь к людям» вот что должно вести человека в нравственном отношении вперед. Религиозное начало у Песталоцци растворяется в нравственности. К официальной религии, и ее служителям Песталоцци относится отрицательно.

Песталоцци не был революционером, но стремился улучшить положение беднейшей части крестьянства. Он считал, что труд в воспитании детей малообеспеченных родителей должен играть важнейшую роль, т. к. жизненное назначение этих детей — трудиться. По его мнению, трудовое воспитание детей крестьян и ремесленников должно быть главным. Соединение обучения с производственным трудом (ремесленным и сельскохозяйственным) было одним из основных положений в педагогической практике и теории Песталоцци.

Песталоцци придавал труду детей широкое воспитательное значение. Он указывал, что «труд учит презирать слова, оторванные от дела», помогает вырабатывать такие качества, как точность, правдивость, способствует созданию правильных взаимоотношений между детьми и взрослыми и самими детьми. Правильно организованная физическая работа детей содействует развитию их ума и нравственных сил.

Песталоцци полагал, что главная задача воспитания — сформировать гармонически развитого человека, который должен принять в будущем полезное участие в жизни общества. Нравственность вырабатывается в ребенке путем

постоянных упражнений в делах, приносящих пользу другим. Простейшим элементом нравственного воспитания является, по мнению Песталоцци, любовь ребенка к матери, которая возникает на почве удовлетворения повседневных потребностей детского организма. В семье закладываются основы нравственного поведения ребенка. Его любовь к матери постепенно распространяется на других членов семьи.

Учение Песталоцци об умственном образовании богато и содержательно. Исходя из своей основной идеи о гармоническом развитии человека, он тесно связывает умственное образование с нравственным воспитанием и выдвигает требование воспитывающего обучения.

Взгляды Песталоцци на умственное образование определяются также его гносеологической концепцией, в основе которой, как уже указывалось, лежит утверждение, что процесс познания начинается с чувственных восприятий, перерабатываемых затем сознанием при помощи априорных идей. Вероятно, это связано с тем, что он имел возможности сравнивать учебные результаты детей из обеспеченных и бедных семей. Вот что он писал: «Метод является только средством, и притом максимально простым, помочь природе самой высказаться о том, что в ней заложено. И чем больше применяемые методом средства обладают этими свойствами, тем они лучше; чем они лучше, тем больше сливаются с деятельностью самой природы, тем меньше существуют сами по себе. Наоборот, чем большим блеском они сами по себе отличаются, чем в большей степени вместе со своим педагогическим искусством кажутся стоящими вне природы и над ней и поэтому являются чрезвычайно дорогими, тем в меньшей степени они пригодны. Самое дорогостоящее заблуждение этого искусства в этом отношении заключается в блуждании со своими воспитанниками по пустующим полям всезнайства, которые для большинства человечества никогда не засеивались и никогда не будут засеяны. Мой метод не блуждает со своими питомцами по этим полям. Он по самому своему существу направлен против дурмана всякого поверхностного, ненужного, необоснованного, неплодотворного и неподходящего знания. Все его средства базируются на твердо обоснованной законченности единичного, на глубоком проникновении одного в другое, на целенаправленном совершенстве целого. Они являются подлинным противоядием против всех ухищрений духа времени, который возбуждает и поддерживает дурман пустого, чисто словесного обучения и всех связанных с ним негодных приёмов. Они совсем не связаны с причинами этого словесного обучения, и результаты их другие. Средства моего метода должны действовать таким образом, так как его применение расчищает навоз, на

котором растут эти поганки, взращенные духом времени»[2, с.228-229]. «Независимо от сословия положения человека, поистине хороший метод воспитания должен исходить из неизменных, вечных и всеобщих задатков и сил человеческой природы. Такой метод воспитания дает ребенку, не знающему, где ему голову приклонить, возможность усвоить и освоить исходные начала мышления, чувства и действия. Придерживаясь этой нити, ребенок будет в состоянии самостоятельно достичь общего развития своих сил и задатков»[3, с.117].

Основной закон Песталоцци, выведенный им для учителей, был необычайно прост. Все понятия, которые используются в курсе обучения, должны быть растолкованы прежде, чем их станут употреблять. Песталоцци, например, знакомил детей с названиями городов, одновременно всегда показывая их на карте Европы, сообщая номер округа Германии, к которому они относятся. Поэтому для детей и сами города, и их упоминания в газетах, приказах становились взаимосвязанными понятиями. С помощью цветных картинок он показывал все предметы, а также описывал их свойства и формы. Песталоцци создал слоговую азбуку, по которой легко выучились читать множество поколений детей.

Первое правило метода Песталоцци, изложенное в письмах к друзьям, собранных в книгу «Как Гертруда учит своих детей» (1801 г.), гласило: «Научись сначала упорядочивать свои наблюдения и завершать простое, раньше, чем переходить к сложному». Второе правило: «...все родственные по своему содержанию предметы приведи в своем сознании в такую именно связь, в которой они находятся в природе». В этом правиле также подчеркивалась уже тогда необходимость **отделять наблюдаемое явление от теорий о нем**.

Третье правило призывало, прежде чем писать о предмете и упоминать, всесторонне изучить его различными органами чувств. «Почему мое познание не должно также исходить от меня самого?» - восклицал Песталоцци в письмах, отрицая одно лишь заучивание чужих определений.

Четвертое правило: использовать разнообразные средства для обучения, подобно тому, как природа «для достижения своей цели соединяет кажущиеся разнородными предметы».

Пятое правило призывало действовать, чтобы результаты обучения в области их применения «носили бы печать свободы и самостоятельности».

Как и Коменский, Песталоцци настаивал на сужении круга изучаемых предметов, предлагал исключать из учебных программ все, что не будет иметь прямого отношения

к дальнейшей жизни школьников. Солидаризуясь опять же с Коменским, Песталоцци требовал упрощения и облегчения учебы детей.

Значение педагогического творчества И.Г. Песталоцци и в том, что он заложил научные основы методики начального обучения. Его теория элементарного образования и созданные им учебники первоначального обучения на долгие годы стали образцом и исходным пунктом для творчества педагогов других поколений. На первое место Песталоцци ставил изучение родного языка, затем – развитие устной речи и на этой основе обучение чтению. Разработанные им приемы и упражнения для развития речи прочно вошли в практику начальной школы и соответствующие методики.

Выдвинутые педагогом положения о развитии самостоятельности детей в учении и труде, о взаимообучении, о соединении обучения с производительным трудом навсегда вошли в арсенал демократической научной педагогики. Его требование строить отношения воспитателей и воспитанников на основе взаимной любви и доброжелательности стало центральной идеей гуманистической педагогики. Песталоцци намного опередил свое время в познании законов воспитания и развития личности. Он первым установил, что все естественные силы и способности детей развиваются в процессе их упражнения в жизни и провозгласил основной принцип – жизнь образует.

И.Г. Песталоцци стал одним из первых педагогов, кто обратил внимание на необходимость организации специальной подготовки воспитателей учреждений для детей-сирот, детей, оставшихся без попечения родителей, детей из низших классов общества. Более двадцати лет швейцарский педагог на практике осуществлял подготовку таких воспитателей. В современной России одной из насущных проблем является детская беспризорность и безнадзорность. Важная роль в решении данной проблемы принадлежит организации качественной профессиональной подготовки педагогического персонала воспитательных учреждений для данной категории детей. В этой связи, исследование социально-педагогического наследия И. Г. Песталоцци, раскрывающего сущность, содержание и особенности подготовки воспитателей детских учреждений, приобретает особую актуальность. Научный и практический интерес к изучению наследия И. Г. Песталоцци в Европейских странах не ослабевает на протяжении уже двух столетий. В современной Швейцарии осуществляет свою деятельность Институт исследований истории воспитания и образования – «Песталоццианум», который изучает педагогическое наследие И. Г. Песталоцци. «Песталоццианум» занимается подготовкой полного

собрания сочинений и корреспонденции швейцарского педагога. На сегодняшний день оно насчитывает 43 тома (29 томов сочинений и 14 томов писем), и процесс его подготовки продолжается. К сожалению, хотя он стремился к этому всю жизнь, Песталоцци так и не удалось ни создать образцово-показательное учебное заведение для детей из бедных слоев населения, ни воспитать собственного сына Якова.

### Библиография

1. Каменский Я.А., Локк Д., Руссо Ж. Ж., Песталоцци И.Г. Педагогическое наследие. – М., 1987.
2. Песталоцци И.Г. Избранные педагогические сочинения в 3-х томах. Т.3. – М., 1961-1965. – С. 228-229.
3. Песталоцци И.Г. Избранные педагогические сочинения в 2-х томах. Т.2. – М., 1981. – С.117.

УДК: 398.91

**Специфические особенности употребления пословиц и поговорок  
в русском, узбекском и кыргызском языках**

М. А. Темирова

Андижанский государственный университет им. З. М. Бабура

(г. Андижан, Узбекистан)

Паремии у всех народов мира описывают определенные типичные ситуации, представляют логически схожий контент, но отличаются только своеобразием образов, деталей и топоса.

Основную часть паремиологического фонда составляют пословицы и поговорки. Мы можем наблюдать в реальной жизни функцию и смысловое значение их моделирования. Например, если у нас нет чего-то необходимого, и в нашем распоряжении находится другой предмет, обладающий теми же функциями, но уступающий ему в определенном аспекте (т.е. когда приходится довольствоваться и неподходящим, тем, что имеется в наличии), вместо пространного описания ситуации мы можем воспользоваться узбекской пословицей *“От бўлмаганда эшак ҳам от”* (букв. *“Когда нет коня, и осёл становится конём”*). Среди русских пословиц соответствующим эквивалентом является паремия «На безрыбье и рак рыба». Из этой пословицы слушатель может адекватно воспринять подразумеваемый контент. Можно также привести в пример армянскую пословицу *“Когда нет коня, и осёл сгодится”*, которая также имеет вышеуказанное значение. Каждая пословица не только выражает то, что она описывает, но делает это посредством разных образов.

Малые жанры фольклора, такие как пословицы, поговорки, загадки, афоризмы, крылатые слова, в семантическом и логическом аспектах близки друг к другу, часто переплетаются друг с другом. [10; с. 36]. В своем исследовании Ж. Эшонкулов пишет, что имеются случаи перехода некоторых снов в загадки, и на примере паремии *“Тушда кўрсанг – ганж, Ўнда кўрсанг – янч”* (букв. *“Во сне увидишь – клад, наяву увидишь – черепки”*) отмечает, что в ней есть как элементы как загадки, так и пословицы [11; с. 122-123].

В работах, посвящённых исследованиям данных малых жанров фольклора, подчеркивается наличие их генетической, семантической, логической, поэтической и формальной спаянности и тесной взаимосвязи [6]. Тем не менее, этот вопрос всё еще остается спорным.

По сей день исследователи не пришли к единому мнению относительно вопроса о различии между пословицей и поговоркой. Основной причиной этого являются генетические, семантические, логические, поэтические и формальные отношения между двумя данными малыми жанрами, их взаимосвязь и иногда взаимная трансформация. Поэтому определение различия между пословицами и поговорками также остается спорным.

Первоначальные исследования аспектов сходства и различия пословиц и поговорок принадлежат русским фольклористам В. И. Далю, И. М. Снегиреву, А. А. Потебне, Ф. И. Буслаеву [2; 8; 7; 1.] Авторы предоставляют интересные комментарии и мнения относительно различия между пословицами и поговорками и установления жестких критериев для определения данного различия. Проблемы дифференциации пословиц и поговорок освещены в исследованиях М. А. Рыбниковой, О. Широковой, В. П. Фелицыной, С. Г. Гаврина, А. М. Бабкина, А. А. Молоткова, В. П. Жукова, В. М. Мокиенко и Н. М. Шанского.

Некоторые исследователи устанавливают критерии дифференциации на основе разграничения значения пословиц и поговорок. И. М. Снегирев утверждает, что пословица отличается от поговорки материализованностью своей формы и идеи и различием в содержании, тем, что пословица отражает в себе реалии жизни, в то время как поговорка обосновывает намёк на определенное событие [8.5].

В. И. Даль различает пословицы и поговорки с точки зрения их содержания: «Пословица – коротенькая притча; сама же она говорит, что «голая речь не пословица». Это – суждение, приговор, поучение, высказанное обиняком и пущенное в оборот, под чеканом народности. Пословица – обиняк, с приложением к делу, понятый и принятый всеми. Но «одна речь не пословица»: как всякая притча, полная пословица состоит из двух частей: из обиняка, картины, общего суждения и из приложения, толкования, поучения; нередко, однако же, вторая часть опускается, предоставляется сметливости слушателя, и тогда пословицу почти не отличишь от поговорки»[2; с. 14.]. По мнению фольклориста, поговорка - «...окольное выражение, переносная речь, простое иносказание, обиняк, способ выражения, но без притчи, без суждения, заключения, применения; это одна первая половина пословицы. Поговорка заменяет только прямую речь окольную, не договаривает, иногда и не называет вещи, но условно, весьма ясно намекает»[2; с. 15.]

В. И. Даль определяет такие особенности пословиц, как краткость, выражение переносного значения, поучительное содержание и обобщённый характер. В



поговорках же он подчеркивает образность, выражение переносного значения и отсутствие признака наставления.

Одним из отличительных критериев пословиц и поговорок является характер обобщения. По словам Ю. П. Солодуба, пословица имеет высокую степень обобщающего содержания контента, отражает закономерности жизни, выполняет консультативную (назидательную) функцию и способна служить рекомендацией «для всех и для каждого».

Поговорка описывает типичную ситуацию, которая обуславливает её использование в речи [9; с. 55-71].

Узбекские и кыргызские фольклористы Т. Мирзаев, Б. Саримсоков, Б. Соатов, О. Мадаев, Б. Керимжанова, С. Мусаев, С. Закиров и другие отмечали аспекты сходства и различия пословиц и поговорок.

В пословицах и поговорках отражена древняя история народа, реалии жизни, характер и поступки людей, живших в разные времена.

Пословицы характеризуются не только выраженным в них поучительным содержанием, но и соразмерностью данного содержания различным событиям и жизненным ситуациям.

Это подтверждает идею о том, что существование сходных или аналогичных пословиц у разных народов является не только результатом межфольклорных отношений, но и продуктом многовекового опыта разных народов. Например, в узбекской и кыргызской паремиологии пословица “*Темирни қизигида бос*” (на кыргызском языке - «*Темирди кызуусунда сок*») в том же составе и значении встречается у русского народа, не являющегося родственным этносом данным национальностям (“*Куй железо, пока горячо*”).

Пословица “*Шамол бўлмаса, дарахтнинг учи қимирламайди*”(кырг. - «*Шамал болбосо дарактын бутагы (башы) кыймылдабайт*») (букв. «Дерево без ветра не будет шевелиться»), выражающая идею о том, что ничто не происходит без причины, имеет в русском фольклоре эквивалент «Нет дыма без огня». Содержание узбекской и кыргызской пословиц “*Мол эгасига ўхшамаса, ҳаром ўлар*” и «*Мал ээсин тартпаса, арам өлөт*» (букв. “*Если корова не похожа на хозяина, околет поганой*”) чрезвычайно близко к содержанию пословицы русского народа «*Какие сами, такие и сани*». В данной русской пословице своеобразно отражены географическая среда и условия жизни. Ибо «сани» в пословице является дифференцирующим атрибутом данного народа.

Подобная данной пословица "Каков хозяин, таков и слуга" имеет сходную структуру в английском языке: "Like master, Like man".

Можно определить, что эквивалентные друг другу пословицы могут быть как абсолютно одинаковыми, так и полностью параллельными в содержательном, образном либо структурном аспекте. Если в узбекской народной пословице проблема времени, потерянного без получения выгоды, выражается в виде "*Вақтинг кетди - нақдинг кетди*" (букв. «Твоё время ушло - твои деньги ушли»), в кыргызской пословице – соответственно "*Убакыттан уттурганың – ырыскыдан куру калганың*", то на русском языке это звучит в форме паремии «Время - деньги», в английской пословице наблюдается идентичная форма "*Time is money*".

В поговорках же подобные аналогии практически не встречаются.

В частности, узбекская поговорка "*Бели оғримаганнинг нон ейишини кўр*" (букв. «Посмотри, как ест хлеб человек, у которого не болит спина») в той же конструкции у других народов не используется. Поговорка кыргызского народного паремиологического фонда "*Ола байтал, ақлинг бұлса сувга торт*" (букв. «Пёстрая лошадь, если есть у тебя ум, тяни к воде») используется исключительно данным народом. Об этом повествуется только у кыргызов.

Появлению данной поговорки послужило следующее событие: глупец по имени Момукул отправился на поле собирать камыш (по другой версии, он шёл к берегу озера). После погрузки камыша в повозку для лошадей толстая игривая пёстрая лошадь начала пугаться шелеста листьев камыша. Момукул, долго не думая, чтобы избавиться от шороха, зажёг камыш. Испугавшись огня, лошадь потащила телегу. Момукул закричал: «Пёстрая лошадь, если есть у тебя ум, тяни к воде». В основе этой поговорки лежит юмор. Однако этот эффект может быть или обострён, или смягчён её использованием. Эта притча широко используется в речи кыргызского народа по отношению к любителям поучать, которые, не задумываясь о последствиях какого-либо действия, делают его глупым и поспешным.

Имеется еще одна кыргызская народная поговорка «Как говорится... Маанаке – это же я...», и у этой поговорки есть своя история: жил человек с длинной бородой по имени Маанаке. Он был глуповат, но добр, весел и особенно любил играть с маленькими детьми, как будто был их ровесником (по некоторым источникам, он был хвастуном). Мальчики иногда отнимали халат Маанаке, садились на его рыжего вола и дразнили его. Однажды Маанаке поехал на своём рыжем воле за дровами. Дети следовали за ним, чтобы поиздеваться над Маанаке. Маанаке связал две вязанки дров,

взял в руки поводья вола и заснул. Следившие за ним дети сбрили ему бороду. Маанаке, проснувшись, хотел потерять бороду, но её не оказалось. Удивившись, он сказал себе: «Я же Маанаке...Если я Маанаке, где же моя борода? И если же я не Маанаке, вот же мой рыжий бык».

Эти слова Маанаке содержат свойства жанра латифа (анекдота), который не только показывает условия происшедшего в остром контексте, но и также вызывает смех. Вышеприведенные иллюстрации широко используются в речи, но их история не всегда приводится, так как она известна большинству представителей народа. В процессе изучения обстоятельств их создания можно наблюдать, что многие из них основаны на хороших анекдотах, подобных приведенному выше. Подобные поговорки не встречаются среди поговорок других народов. Ряд ученых, которые высказываются относительно дифференциации пословиц и поговорок, отмечает, что большинство поговорок используются, чтобы сделать речь привлекательной, то есть усилить эмоционально-экспрессивную выразительность. Кроме того, исследователи также обращали внимание на трансформацию поговорок в пословицы и пословиц в поговорки.

Относительно аспектов сходства и различия пословиц и поговорок можно сделать следующие выводы.

Аспекты сходства: 1. Употребление в переносном значении. 2. Наличие прозаической структуры. 3. Наличие поэтической структуры. 4. Наличие образов. 5. Присутствие в разных темах. 6. Использование в речевой ситуации. 7. Наличие языковых особенностей.

Аспекты различия: 1. Пословица всегда имеет логический смысл, даже если она не связана с контекстом, поговорка же понимается в контексте или в процессе применения (при упоминании о происшедшем типичном случае). 2. В пословице есть вывод, в поговорке же он отсутствует. 3. Пословица имеет прямое и переносное значение, пословица же используется только в переносном значении. 4. Пословица содержит советы, мудрые мысли, имеет поучительный контент, поговорки же не имеют дидактического содержания. 5. Пословица имеет обобщающий характер, в поговорке же данная особенность отсутствует, она имеет характер абсолютизации, уточнения.

Сравнительно-типологическое изучение узбекских и кыргызских пословиц позволяет выявить черты их сходства и различия. Если сходство пословиц отражается в содержании их идей, то их отличие проявляется в выражении данных идей. В результате исследования мы разделили данные пословицы

на следующие группы: а) пословицы, имеющие единичный эквивалент (имеются как сходство, так и различие); б) пословицы, близкие в аспекте содержания некоторых частей (доминанта различия); в) идентичные пословицы (доминанта сходства). Из вышесказанного можно сделать вывод, что в произведениях фольклора многонациональных, многокультурных народов мира имеются пословицы с общим значением, которые можно различить по специфике образов, деталей и пространства. В поговорках же подобные аналогии не наблюдаются, они создаются только на основе события, известного лишь данному, создавшему их народу, и используются только им.

### Библиография

1. Буслаев Ф.И. Русские пословицы и поговорки, собранные и объясненные Ф.Буслаевым / Ф. И. Буслаев. – М., 1854. – 176 с.
2. Даль В.И. Пословицы русского народа / В. И. Даль. – М. : Москва, 1989. – 433 с.
3. Ефимов Ю. Ф. Лексико-грамматические особенности чувашских пословиц и поговорок: Автореф. дис. канд. филол. Наук / Ю. Ф. Ефимов. – Алма-Ата, 1978.
4. Павлов В. В. Сравнительно-сопоставительный анализ структуры и семантики турецких и чувашских пословиц: Дис.канд. ... филол.наук / В. В. Павлов. – Чебоксары, 2004.
5. Потебня А.А. Теоритическая поэтика / А. А. Потебня. – М.: Высш.школ., 1990. – 344 с.
6. Снегирев И. М. Опыт рассуждения о русских пословицах / И. М. Снегирев. – М.: Изд-во Московского университета, 1823. – 49 с.
7. Солодуб Ю. П. К проблеме разграничения пословиц и поговорок в языкахразличных типов / Ю. П. Солодуб // Филологические науки. 1994, № .3. – С. 55-71.
8. Соатов Б. Паремииологик жанрларнинг ўзаро муносабатлари масаласигадоир / Соатов Б. // Ўзбек тили ва адабиёти. – Тошкент, 1998. 3-сон. – Б.36.
9. Эшонкулов Ж.. Ўзбек фольклорида туш ва унинг бадий талқини / Ж. Эшонкулов. – Тошкент : Фан, 2011. Б. 122-123.

УДК : 920.01

## Бессмертие Победы

О. Н. Вербицкая

Российский государственный университет путей сообщения (г. Воронеж, Россия)

*Я не напрасно беспокоюсь,  
Чтоб не забылась та война.  
Ведь эта память – наша совесть,  
Она, как сила, нам нужна.*

1418 страшных дней войны забыть невозможно, но есть среди них особенный день – День Победы. Он будет всегда оставаться самым светлым праздником, который встречают с радостным замиранием сердца и одновременно со слезами на глазах.

Война. Это самое страшное и очень жуткое слово, от которого бегут мурашки по телу и становится как-то не по себе. Это смерть и разрушения, это покалеченные судьбы и несбывшиеся мечты... Тяжелое время и тяжелое слово. Любой может дать определение этого слова. Но только тот, кто видел собственными глазами войну и ее последствия, сможет сказать, что же такое Война. Мы знаем, что против войны надо бороться, до того, как она началась, чтобы не понести таких потерь. С каждым годом война от нас всё дальше и дальше, а ветеранов, участников той Великой Войны, остаётся всё меньше и меньше. Тем, кто ушел от нас навсегда, уже никогда и ничего не понадобится.... Это не мертвым, а живым нужно, чтобы не угасла память о прошлом.

Это нужно живым и тем, кто ещё родится!

Важно сегодня, чтобы не зачерствели наши сердца, чтобы наша благодарность Павшим жила вечно. Помнить и чтить тех, кто сражался и рисковал жизнью, ради мира сейчас! Наши родные погибали ради нас, ведь они хотели мирной жизни, а потому их память не должна быть предана забвению.

Именно такое отношение к Павшим во славу России завещано нам Победителями!

Мы одно из последних поколений, которым посчастливилось жить с ветеранами Великой Отечественной войны. Это им, мы должны сказать человеческое спасибо за то, что мы родились.

Спасибо Вам, дорогие ветераны, за то, что наше поколение не видело тех ужасов и страданий, которые пережили Вы. Вы для нас яркий пример высочайшей нравственности фронтового братства и безмерной любви к Отечеству.

Более 35 лет провожу с первокурсниками поисково-исследовательскую работу по теме: «Память о войне в семье» по номинациям: «Боевой путь моего прадеда (прабабушки)», « Фронтовое письмо рассказывает...», «Мои прадеды – участники трудового фронта», «Мы нашли награды прадедов», «Мои дедушка и бабушка – дети войны».

Страницы биографий старших поколений – бессмертнонаследие молодежи. В каждом семейном архиве самые святые реликвии: фронтовые письма, фотографии, документы, награды, записи воспоминаний тех родственников, кто в годы Великой Отечественной войны был немного старше нынешних студентов. На документальной основе написаны работы студентов отделения СПО специальности «Автоматика и телемеханика на транспорте (ж/д транспорте)» группы ВОАТ-111 в 2019-20 учебном году.

Из работы Кондратовой Ксении:

«Мой прадед, Фёдор Степанович Ююкин, родился 4 февраля 1914 года в крестьянской семье в селе Старая Ведуга Семилукского района Воронежской области. Ушёл на фронт 20 января 1942 года сапёром 132-го отдельного батальона 38-й стрелковой Днестровской Краснознамённой дивизии. На полях сражений был дважды ранен. Однажды в разведке, он обнаружил 2 минных поля противника. В трудных условиях ночного времени оградил эти поля, сделав 2 прохода для пропуска наших частей. Был обнаружен врагом, но, несмотря на шквальный огонь противника, сумел обезвредить 40 вражеских мин. При прокладывании дороги в горном ущелье Карпат он в ночное время восстановил 2 разрушенных мостика, досрочно выполнив приказ командования. Находясь в авангардной группе, обнаружил противопехотное минное заграждение противника, которое обезвредил, сняв 12 вражеских мин.

В одном из занятых населённых пунктов Европы, выполняя задание по доставке необходимого строительного материала для восстановления моста, Фёдор обнаружил заминированный противником дом. Зоркий сапёр своевременно разминировал строение. В Испании – на участке 48 Стрелкового полка он обезвредил 32 мины противника, сделав при этом 3 прохода для наступления наших частей. Награждён орденом Красной Звезды, медалями.

Но его главной наградой были спасённые жизни, которые трудно сосчитать. Я горжусь своим прадедушкой, без которого не было бы меня и мирного неба над головой».

Из работы Дедова Александра:

«Мой прадедушка, Пашкин Михаил Яковлевич, родился 3 ноября 1916 года в крестьянской семье. Он жил в Липецкой области (в то время Воронежская губерния). До войны он работал шофёром в совхозе. В 1940 году женился и готовился стать отцом. Начавшаяся война разлучила любимых людей.

На войне он был шофером грузовика, так называемой «полуторки». Моей маме он рассказывал, как перевозил снаряды к боевым позициям: «Этот страшный груз и везти его нужно очень осторожно». Однажды дедушка вёз снаряды и услышал, как стремительно приближается гул самолета. Надо спасти жизнь, надо спасти груз. Ведь он так нужен сейчас! Дедушка ехал по дороге, вдоль поля, и быстро свернул в сторону леса. Он успел спрятать машину под густыми елями.

Самые страшные бои под Сталинградом. Небо было чёрное от дыма. Не понятно – где небо, где земля. Везде ямы от снарядов. Земля была покрыта телами убитых солдат... Мой прадед прошёл всю войну. Домой вернулся только в 1946 году. Его сыну уже исполнилось 5 лет.

Я не застал моего прадедушку. Знаю его по рассказам и фотографиям. С одной из них на меня смотрит и чуть улыбается. Горжусь своим прадедушкой!»

Из работы Самошкина Алексея:

«Мой прадедушка, Самошкин Михаил Ильич, родился 22 декабря 1912 года в селе Жулевка Борисоглебского района Воронежской области. Закончил начальную школу. Для продолжения учебы в крестьянской семье не было средств. Работал кондуктором на железной дороге. В августе 1941 года со своими односельчанами добровольцем ушел защищать Родину. Мой прадедушка воевал в составе 66 отдельного батальона охраны полевого управления Первого Прибалтийского фронта. Неоднократно нес службу охраны ВПУ. Его рассказ о боевом пути –отродного дома до Берлина – записала моя бабушка. Вернулся с войны живым, но был три раза ранен. Своим детям рассказывал он не много, но в памяти осталось: когда вспоминал о войне, то очень переживал.

Я родился спустя 13 лет после смерти прадедушки. Очень жаль, что я не общался с ним лично! Документы и информационные ресурсы помогли мне «пройти» по боевому пути моего прадеда и узнать о его боевой молодости.

Никогда не изгладятся в нашей памяти имена прадедов, которые бесстрашно, не щадя своей молодой жизни шли навстречу врагу, освобождали свою землю и спасали от фашистского ига народы других стран. Они будут вечно сиять в героической летописи нашей Родины, являя новым и новым поколениям пример великой любви к Отечеству».

Из работы Дедова Егора:

«В семейном альбоме особые, самые памятные фотографии XX века – это военные. Из рассказа родных узнал. Мой прадедущка, Хамов Василий Иванович, родился в селе Никольское Усманского района (тогда Воронежской губернии) 27 ноября 1924 года. У своих родителей, Ивана Михайловича и Прасковьи Кузьминичны, прадед – первый ребёнок из шестерых детей. Окончил неполную среднюю школу в 1939 году. В возрасте неполных 18 лет Василий вместе с пятью одноклассниками призван на фронт весной 1942 года. Первый бой миномётчик Василий Хамов принял 8 июня под селом Борки Тербунского района Липецкой области. Очень много тяжёлых, горестных воспоминаний связано было у прадеда с войной, а, особенно, с теми, первыми боями. Вспоминал он, как страшно было им, вчерашним школьникам, когда немцы «утюжили» наши позиции сначала с воздуха, а затем пошли танки и пехота. Вспоминал, как лично хоронил друга, с которым сидел за одной партией, убитого на его глазах.

В составе Первого Белорусского фронта освобождал прадед родную землю от захватчиков, потом бил немцев на их территории, штурмовал Берлин. Всего 200 метров не хватило ему, чтобы дойти до поверженного рейхстага, когда подкосила его вражеская пуля. Полгода провел Василий Хамов в госпитале. Врачи пожалели молодость солдата и, как могли, собрали его руку по косточкам, чтобы вернулся домой он не калекой. Всего он был тяжело ранен четыре раза.

Молчаливо, но весомо говорят наградные документы: два Ордена Славы II и III степени (за прорыв обороны врага и удержание плацдарма при форсировании реки Вислы и штурме Берлина), две Медали «За отвагу» (при взятии господствующей высоты близ города господствующей высоты близ города Запорожья и за форсирование Днепра), Медаль «За взятие Берлина». По возвращении домой женился, в 1946 году переехал жить в Усмань, а работать стал на железной дороге. Работал помощником машиниста. Водил грузовые составы и пассажирские поезда по всей длине Юго-Восточной железной дороги. С 1964 года стал машинистом тепловоза. А когда фронтовые раны стали чаще давать знать о себе, сошел с дальних магистралей, стал



дежурным по депо. 34 года насчитывает его трудовой стаж. Воспитал двоих детей, построил своими руками два дома. И вообще, многое умел в своей жизни бывший фронтовик: и печь сложить, и обед приготовить, и на швейной машинке не хуже иного портного сшить. Прадед Василий активно сотрудничал с липецкими поисковыми организациями, которые занимались перезахоронениями братских могил. Умер 19 июня 2005 года. Мне очень жаль, что я не могу пообщаться с ним...»

Из работы Кузнецова Максима:

«Мой прадедушка, Кузнецов Тихон Федорович, родился в селе Яблочное Хохольского района Воронежской области в 1910 году. Закончив школу, пошел учиться на тракториста. Затем женился и у него родился сын – мой дедушка. Перед уходом на фронт, трактористы сняли моторы и закопали в лесу. Всем семейством Кузнецовы решили уйти на фронт, но моего прапрадедушку из-за возраста не призвали на фронт. Тогда он решил уйти в партизаны. Недолго он партизанил. Его немцы поймали и расстреляли в центре родного села... Был похоронен в братской могиле.

Тихон Федорович получил боевое крещение под Севастополем.

Учреждение Ордена Отечественной войны I и II степени, 20 мая 1942 года, совпало по времени с тяжелыми боями Красной Армии в Крыму. Орден Отечественной войны стал первой фронтовой наградой и по праву назван именем этого величайшего и тяжелейшего испытания в жизни нашей Родины.

По воспоминаниям моего отца, моему прадеду Тихону с товарищами было нелегко: «без сна защищали город». После серьезного ранения стал инвалидом. Награжден Орденом Отечественной войны I степени. Я горжусь, что мой прадед получил такую высокую награду, защищая город-герой Севастополь! После войны работал на сохраненной технике, выращивая урожай для фронта и страны...Имеет и мирные награды. В наших семьях трепетно хранятся «молчаливые» свидетели прошлого. Это НАГРАДЫ: ордена, медали и другие поощрения наших родственников старших поколений семьи.

Наградные листы нам рассказали, что награждали тех, кто совершил подвиги во славу своей Родины, кто проявил мужество и храбрость, честь и достоинство, находчивость и смекалку в битвах за свободу и независимость Отчизны. Семейные ордена и медали доказали нам, что наши прадеды — Герои!»

Убеждена, что исследовательская работа каждому студенту доказала: «Наш долг – выполнять святой завет Победы – беречь светлую память о Героях!»

Наша Победа – Победа навсегда!

Ибо воистину бессмертен тот, кто отдал жизнь за Родину, кого она, святая и благодарная, будет помнить и чтить, покуда длится на земле жизнь и живёт Память человеческая.

От поколений XXI века мы обещаем свято выполнять заветы Победы: Помнить! Чтить! Гордиться!

Так завещала Победа 1945 года: и настоящему, и грядущему!

УДК : 929.01

**Александр Алексеевич Остужев (Пожаров): с железной дороги на сцену**

Г. И. Павлова

Российский государственный университет путей сообщения (г. Воронеж, Россия)

21 сентября, ежегодно, вот уже более 140 лет, отмечает свой День Рождения – Воронежский колледж железнодорожного транспорта – ныне – филиал РГУПС в г. Воронеж (начало учебному заведению было положено как реальному железнодорожному училищу).

За годы, прошедшие с момента основания множество молодых людей получили «путевку в жизнь». Многие из выпускников работали и до сих пор работают на предприятиях ОАО «РЖД», имеют отраслевые и правительственные награды, посвятили свою жизнь железной дороге. Но сегодня хотелось бы рассказать о человеке, который не стал нашим выпускником в силу определенных жизненных обстоятельств....

Александр Алексеевич Остужев (Пожаров) – великий российский и советский актер, родом из Воронежа. Появилась на свет будущая звезда в 1874 году в семье работника железной дороги. Стремясь пойти по стопам отца, Александр Остужев поступил в Воронежское техническое училище. Впрочем, стать машинистом или техником молодому человеку так и не довелось. У него произошел серьезный конфликт – и ни с кем-нибудь, а с педагогом, который следил за поведением учеников (классный надзиратель). Учитель в данном случае выказал полную некомпетентность в своей сфере деятельности, а Александр Остужев был изгнан из стен учебного заведения с 3-его курса.

Жизнь молодого человека, не имевшего средств, не происходившего из знатного дворянского рода, а теперь еще и лишившегося возможности получать хотя бы самое скромное образование, обещала быть незавидной. Будущему актеру пришлось перепробовать себя в целом ряде реальных «ролей», выполняя, как правило, самую тяжелую и грязную работу. Но вскоре Александр Алексеевич Остужев нашел себе «отдушину» – в драмтеатре Воронежа. Через некоторое время его не устраивает быть простым зрителем, и юноша начинает принимать участие в постановках. Конечно, отсутствие не только театрального, но и хотя бы какого-то систематического

образования не давало ему возможность играть серьезные роли, но в эпизодах Александру Остужеву принимать участие все-таки удавалось.

А в 1895 году Александру Андреевичу Остужеву повезло, наконец, по-настоящему – в Воронеж приехал на гастроли очередной гость. Им оказался А. Южин. Именно он заметил молодой талант и предложил ему сменить место жительства – поступить в Москве на актерские курсы. Александр Андреевич Остужев принимает столь заманчивое предложение и вскоре покидает Воронеж. Надо сказать, данные курсы были единственным образовательным учреждением, которое удалось закончить нашему герою. Несмотря на это, свой недостаток в формальном образовании он с лихвой компенсировал постоянным чтением, благодаря чему был известен как выдающийся эрудит.

В 1898 году актер начал работу в Малом Театре столицы, постепенно приобретая известность среди местной публики.

В 1901 году на короткое время Александр Остужев перешел в театр Корша. С этим местом связан еще один знаковый эпизод в жизни актера. Дело в том, что Остужев – фамилия не настоящая, и с рождения наш герой носил другую – Пожаров. Однако когда во время одного из спектаклей театра Корша скандирование частью восторженной публики этой фамилии привело к панике другой ее части, испугавшейся огня, актера попросили взять псевдоним.

Наш земляк, со свойственным ему чувством юмора, выбрал слово с противоположным значением. Так этот актер стал Остужевым. Именно под этой фамилией воронежец стал известным на всю страну.

Слава его росла буквально в геометрической прогрессии, вскоре его имя знал каждый русскоязычный любитель театрального искусства. Особенно удавались Александру Остужеву характерные, эмоциональные роли – Ромео, Квзимодо, Отелло.

В 1908 году в жизни актера случается несчастье – он тяжело заболевает и постепенно начинает терять слух. Обстоятельство для человека публичной профессии катастрофическое. Из творческих людей, пожалуй, только у Бетховена была похожая судьба. И, подобно великому немцу, актер из Воронежа Александр Алексеевич Остужев также не дал болезни сломать себя. Он продолжил выступать в театре, разработав особую методику работы в отсутствии слуха. В частности, мастер умел читать сказанное собеседником по губам, а свои роли помнил наизусть – не только слова, но и тональность голоса, с которой надо было произносить те или иные фразы.

Память Александра Остужева удивляла и его партнеров по спектаклям, так как он помнил и их слова.

В 1937 году наш герой за свои громадные заслуги на сцене театра становится народным артистом Советского Союза. Впрочем, этим список его наград не исчерпывался. В копилке актера были два ордена Ленина – 1937 и 1949 годах, а в 1943 году – и премия другого советского вождя – Сталина.

В военные годы Александр Остужев пожертвовал немалые средства на нужды фронта, внося, таким образом, свой материальный вклад в дело освобождения СССР от захватчиков.

Умер Александр Алексеевич Остужев вдали от родного Воронежа – в Москве, 1 марта 1953 года, будучи всенародно любимым и почитаемым. Похоронен на Новодевичьем кладбище (участок № 2).

Память об этом великом труженике сцены свято хранится на его малой родине. Так, одна из улиц Воронежа носит имя Александра Алексеевича Остужева и есть улица Остужева в Москве, ныне Большой Козихинский переулок.

Не смотря, на то, что Александр Алексеевич не стал полноправным нашим выпускником, преподаватели и обучающиеся помнят о его великом таланте. И как знать, может тот случай с классным надзирателем сыграл свою роль, и наша страна обрела не простого железнодорожника, а Мастера художественного слова.

УДК : 929.01

**«Волшебство на кончике кисти »**

**(о жизни и творчестве росошанской художницы Л.В. Копань)**

А. А. Швечикова, М. Ю. Слизкая

Станция Юных натуралистов (г. Россошь, Россия)

С красками и кистью росошанская художница Л. В. Копань не расстаётся всю жизнь. В этом большая заслуга ее родителей, которые приложили немало усилий, чтобы не дать угаснуть заложенным от природы творческим задаткам дочери. «Мой отец всегда мечтал, чтобы его дочери занимались творчеством. Моя старшая сестра Лидия работает музыкальным руководителем. Сестра-близнец Людмила тоже музыкальный руководитель. Я – художник и мастер декоративно-прикладного творчества. Поэтому можно смело сказать: папина мечта сбылась!» – убеждена Любовь Васильевна.

Первые шаги в искусстве Люба делала под руководством росошанского педагога Б.Т. Литвинова – Члена Союза художников России. Затем были годы учёбы в Воронежском художественном училище на театрально-декоративном отделении. К сожалению, в родном городке молодой специалист не был востребован. Трудовую деятельность Люба начала на Россошанском электроаппаратном заводе художником-оформителем. Там же встретила своего любимого человека, вышла замуж. В браке родились дочери.

Но за ворохом жизненных проблем творческая натура Любы не откладывала занятия живописью. Со всей страстью художника она спешила поделиться своими мироощущением со всеми окружающими, стараясь запечатлеть волнующие её моменты на холсте.

Новая веха в жизни Любви Копань началась, когда ей предложили должность заведующей Россошанским выставочным залом. С головой Любовь Васильевна окунулась в новую для неё сферу жизни. Под её непосредственным руководством было создано много интересных, разнообразных по тематике экспозиций. Она организовывала городские, районные, областные, выездные, обменные выставки и непосредственно сама стала принимать в них участие как художник. Одновременно в выставочном зале стали проводиться творческие встречи поэтов, музыкантов, писателей и просто увлечённых любителей различных видов искусств и народного ремесла.

Чтобы привлечь большее количество посетителей, а также популяризировать работу выставочного зала, у Любови Васильевны родилась идея организовать музыкальную гостиную «СветЛица» с кукольным театром [6]. За пять лет его существования было создано три полноценных спектакля с театральным реквизитом по собственным эскизам.

Занимая ответственную должность, росошанская художница находила время познавать что-то новое и интересное для себя. По словам самой Любови Васильевны: «Творческий человек постоянно находится в поиске, если художник не создаёт что-то новое, то он не растёт как мастер» [6]. Она начинает заниматься созданием авторской куклы. В этом виде искусства Любовь Васильевна имела возможность соединить в одной работе множество разных навыков, техник и материалов. Тематика работ мастера довольно обширна: «Рыбачок», «Рождественская композиция», «Графиня», «Свидание», «Барыня», «Ангел» и др. Сегодня авторские куклы Любви Копань находятся во многих частных коллекциях г. Санкт-Петербурга, г. Росоши, г. Воронежа, г. Москвы и других городов РФ, а так же в Турции, Италии, Америки, Германии.

Нельзя обойти стороной ещё одно направление в творчестве Любви Копань – иконопись. «Николай Чудотворец», «Архангел Гавриил», «Гребенская Божья Матерь» – это далеко не полный список икон, выполненных мастером. Любовь Васильевна объясняет это так: « Был период в жизни, когда назревшее в душе желание создать нечто духовное выплеснулось наружу»[9].

В 2008 года Любовь Васильевна возглавила Дом художественных ремесел при отделе культуры администрации Росошанского муниципального района. Смена места работы является наглядным доказательством того, что Копань Любовь Васильевна – человек неуёмной энергии, преданный делу сохранения и развития традиций русской культуры. Под её руководством с 2008 года работает изостудия «Этюд» для взрослых. Студия объединяет любителей и ценителей изобразительного искусства[8]. На занятиях они осваивают на художественном уровне различные техники: батик, роспись по дереву, народную куклу, масляную живопись. Взрослые ученики Любви Копань участвуют со своими произведениями в областных, районных и городских выставках. А в 2013 г. эта удивительная женщина открывает изостудию «Этюд» для детей. Художница откликается на приглашения провести мастер-класс и в детском саду, и в школе. Ребячьи глаза с восторгом смотрят на художника, как на волшебника, который

осуществляет заветные мечты взрослых и детей. А увлечение Любовь Васильевны песочной анимацией в полной мере завершает образ волшебницы. Ведь по её воле одна песочная картина плавно сменяет другую, завораживая зрителя магией искусства.

В тридцать пять лет Любовь Копань удостоилась чести провести свою первую персональную выставку. А спустя пять лет – новая экспозиция «Россошь. Любовь. Творчество». На сегодняшний день, в активе мастера уже шесть проведённых выставок в родном городе. Любовь Васильевна регулярно участвует и в областных выставках, в том числе в выставочном зале Союза художников РФ в Воронеже.

Не смотря на калейдоскоп художественных сюжетов, представленных на выставках, все они объединены одной тематикой – признанием в любви родному городу, красивому во все времена и богатому на таланты.

На пейзажах Любовь Васильевны присутствует образ родного края. С первого взгляда может показаться, будто художница отдаёт предпочтение осени, поскольку у неё много картин с изображением этого времени года. «Осенью краски более насыщены, - поясняет Л. В. Копань. – Так хочется запечатлеть их, оставить на полотне...»[10].

Однако, любимое время года мастера - весна. «Весенние цветы», «Дали. Весна пришла», «Весна идёт», «Март в Россоши», «Последний снег», «Весна. Березки», «Разлив», «Подснежники», «Ландыши у Старой Калитвы», «Воронцовая Русь», «Разлив на Черной Калитве» и др. Для Любови Васильевны весна – это то время, когда вместе с природой пробуждается и человек[10].

Коллеги по «цеху» о творчестве Л. В. Копань говорят так: «Её работы запоминаются! Это яркие, сочные, светлые краски и размашистая смелая техника. Тона, краски, цвета – здесь у художницы много находок. И ещё : её натурные этюды – дышат! Зимние – холодом, летние – жарким маревом... К примеру, она может написать не просто вечер, но передать вечернюю усталость солнца!..!» [9]

Не сложно заметить, что как и большинство представительниц прекрасной половины человечества, Любовь Васильевна подвержена удивительному очарованию цветов. В своих пейзажных работах она отдаёт предпочтение цветочным мотивам. «Ирисы», «Маки», «Ирисы на лугу», «Пионы», «Воронцы», «Полевые цветы», «Подсолнухи».

Не обошла вниманием в своём творчестве Любовь Васильевна и традиционно любимые народные праздники нашего края: «Спас», «Рождество», «Троица на Черной Калитве».



Идя в ногу со временем, которое требует совершенствования знаний и умений в области компьютерных технологий, Любовь Васильевна по заказу отдела культуры администрации Россошанского муниципального района разработала эскиз баннера для празднования славянского праздника-Масленицы. По эскизу было изготовлено красочное полотно, которое ежегодно украшает сцену на главной площади города в дни народных гуляний. Изображение Масленицы в виде солнца с блинами, получилось легко узнаваемым. Замысел художника полностью отразил сущность данного праздника: веселое массовое гулянье народа, большое количество блинов, чтобы накормить семью, друзей, соседей и родственников.

Несмотря на разнообразие творческих поисков, всё сделанное руками Любовью Васильевны излучает тепло и пропитано жизнелюбием мастера.

За многие годы творческой деятельности она смогла создать более 500 живописных работ, около 80 батиков, 30 авторских кукол, 40 театральных кукол для кукольного театра, более 150 изделий декоративно - прикладного искусства и др. Её заслуги многократно отмечены грамотами, дипломами и благодарностями департамента культуры Воронежской области, администрации г. Россоши и Россошанского района, Региональной организация «Россошанская Епархия Русской Православной Церкви» и др.

Образ родного края является тем неиссякаемым источником, из которого черпает темы для своего вдохновения россошанская художница. Её работы точно отражают эмоциональное состояние автора, их пронизывает глубокая любовь к изображаемому [10].

Сначала родители приложили немало усилий, чтобы не дать угаснуть заложенным от природы творческим задаткам дочери. Затем Любовь Васильевна нашла поддержку уже в собственной семье. В том, что она состоялась как настоящий художник большая заслуга её мужа. В супруге Люба находила и первого восторженного зрителя и строго критика. Дочери - гордость родителей. Сегодня центром семьи являются внуки. В 2015 году семья Копань была награждена медалью «За любовь и верность».

Казалось бы, на данный момент не осталось той области художественного творчества в нашем городе, где Любовь Васильевна себя не проявила. Но юбилейный для себя год мастер встретила в новом амплуа. Любовь Васильевна стала художником -декоратором драматического театра РАМС [2].

Хочется пожелать успехов на новом для неё поприще. Уверена, что мы ещё услышим о них, ведь достигать поставленной цели это принципиальная черта характера росошанской мастерицы.

### Библиография

1. Дядиченко С. Жизнь как игра / С.Дядиченко // За изобилие, 2009, № 11. – С. 3.
2. Жилиякова О. Всегда мечтала работать в театре / О. Жилиякова // За изобилие, 2019, №20. – С.10 .
3. Жилиякова О. Художница на выставке покажет автопортрет / О. Жилиякова // За изобилие, 2015, №12. – С. 7.
4. Игнатченко Л. Повелительница песчинок / Л. Игнатченко// За изобилие, 2013, №39. – С. 7.
5. Красюк Е. А мастера ещё не сушат свои кисти / Е. Красюк // За изобилие, 1991, №29. – С. 5.
6. Кравец И. В реальность воплощенная идея / И. Кравец // За изобилие, 2004, №7. – С.11.
7. Кулешова С. Волшебство на кончике кисти / С. Кулешова // Россошанский курьер, 2018, №43. – С. 3.
8. Кулешова С. Островок творчества / С. Кулешова // Россошанский курьер, 2019, №30. – С. 3.
9. Ляшова С. Хозяйка выставочного зала / С.Ляшова // За изобилие, 2001, №3. – С. 3.
10. Наумова В. Чтоб душа его проснулась.../ В.Наумова // За изобилие, 2004., №25. – С. 8.

УДК : 929.01

## **Я нашел, тебя, дед!**

Данилова К.Ф.

Новосильская межпоселенческая библиотека (с. Новосильское, Воронежская область)

Хлебороб, сын и внук хлеборобов родился 18 мая 1941 года за месяц до начала Великой Отечественной войны у 37-летней Анастасии Стефановны Соболевой. Это был ее последний сын Василий; Саньку исполнилось 12, а старшей дочери Татьяне – 15. Их отец, Дмитрий Васильевич, еще не насмотрелся на маленького, а Родина позвала его на защиту от фашистской чумы.

Сколько нужды, горя и слез было пережито; голод, холод, унижения на оккупированной земле; тяжелый, не женский труд, забота о детях. 1418 дней войны, а сколько их, трудных дней было после? Послевоенный голод, работа в колхозе «за палочки». Только и радости – дети: повзрослевшая красавица Татьяна, трудолюбивый Санек, маленький Василий.

Но шло время; за механизатора Ивана Раевского выдали Татьяну, Александр стал после армии трактористом, заканчивал семилетку Василий. Жили Соболевы на улице Полевой, в прошлом называемой Концом, в кирпичном доме. Мы с двоюродной сестрой Валентиной ходили к тете Насте (племяннице нашего дедушки Федора Ильича) в гости. Даже не в гости, а на экскурсию. Дело в том, что с 1954 года в их доме размещался радиоузел. Электроток поступал из МТС, а включала радио в 6 часов и выключала в 24 часов Анастасия Стефановна. «Лопух» – репродуктор был вывешен прямо на улице. И как же мы все завидовали такой технической новинке Соболевского дома. Чуть позже электричество и радио пришло в каждый дом, и ему радовались не меньше, чем теперь голубому топливу.

Когда не было дома матери, радио включал Василий. Чтобы хоть как-то выбраться из нужды, помочь матери, освоил Василий валяние валенок. Работа эта трудная, но востребованная на селе в те годы. В нашем селе он был, по-моему, единственным вальщиком, а маловерейцы еще «носили валять валенки» в Зацепное. Вскоре убедились, что свой мастер ничуть не хуже зацепинских. Когда мода на валенки стала спадать, Василий решил пойти по стопам брата – стать механизатором. И стал им.

Совестливый, старательный, он всегда равнялся на лучших и не напрасно. За свой труд В. Д. Соболев награжден орденом Трудовой Славы, не раз получал денежные премии, туристические путевки.

Мне Василий приходился троюродным братом, я была гостьей на их с Раисой свадьбе; время от времени перезванивались. Все собирались встретиться, но не пришлось даже тогда, когда я узнала о его серьезном заболевании. Зима 2005 года была суровой и снежной, весна – хлопотной. Не была на похоронах, а на могиле вспомнила многое...

Когда я была совсем ребенком, ходила с мамой на посиделки, где женщины обсуждали ошеломляющую новость. К Анастасии Стефановне приезжал муж на день-два. Видели, как провожала его до большака. А ведь похоронка приходила на Дмитрия, дети пенсию на погибшего получают. Наверное, женился на другой и скрывается от властей. А она таит, что это ее Дмитрий, говорит однополчанин мужа. Вроде договорились с Дмитрием: кто останется в живых, навестит жену и детей другого.

Обещали рассказать вдове погибшего о пережитом на войне кошмаре, мыслях о доме, семье; расцеловать детей, поклониться матери и жене, и поведать о последних мгновениях. Вот однополчанин и приехал с гостинцами и последним приветом, выполняя уговор с другом. Красивого и смышленного Васю, который был оставлен месячным крохой, просто не отпустил его от себя ни на шаг.

Точно, жив Дмитрий и скрывается. Такая «новость» вмиг облетела улицу, где почти каждый дом получил похоронку на близких, а некоторые «отмечены» дважды. Поэтому соседок трудно было убедить в обратном. Да и не очень-то пыталась это сделать Анастасия Стефановна, спрятав подальше свои вдовьи слезы.

Но семья знала теперь, что погиб их отец и муж, защищая столицу. И только в конце 90-х годов племянник Василия Дмитриевича, Виктор Александрович, разыскал могилу деда. Долго не давал ему покоя разговор с отцом, Александром Дмитриевичем о довоенной жизни, проводах отца на фронт, трудном сиротском детстве и приезде однополчанина.

Зарабатывая на жизнь в годы перестройки перевозкой грузов на дальние расстояния, он ездил в разные города.

В тот раз Виктор подрядился везти груз в Беларусь и по пути приглядывался к памятникам и обелискам у дороги. Немного не доезжая по окружной дороге, ведущей к Брянску, справа от себя увидел на постаменте военную полуторку с пушками на ней. Затормозив, обратил внимание, на многочисленный «долгий список потерь». И как-то

необъяснимо вдруг заныло сердце Виктора. Сзади уже сигналили друзья, ехавшие вместе, да и задерживать срочный груз было нельзя. На обратном пути решил он остановиться на отдых именно в этом месте, чтобы найти нужную фамилию. Никогда раньше так медленно не тянулось время для молодого мужчины...

Наконец, добрались они до Бреста, сдали груз, отдохнули, загрузились и двинулись обратно. Виктор старался не думать о событиях Великой Отечественной войны, но мысли не давали покоя. Отсчитывая километры до Брянска, думал он о том, сколько крови и слез пролито на этой земле; сколько оборвано жизней! Это же путь, который кто-то преодолел дважды, отступая и освобождая свою землю от захватчиков, а кто-то один раз.

Каждый метр этого пути стоил жизни кому-то и был его последним метром.

Мелькали мысли, сменяя одна другую, оставались позади Минск, Борисов, Рославль, Смоленск...

Наконец, Брянская земля и тот памятник. Сняв головные уборы, ступили ребята на братскую могилу, пестреющую от цветов живых и венков, постояли минуту молча. Виктор лихорадочно просматривал надписи на плитах. Дойдя до буквы «с», перевел дыхание и начал читать медленнее список на са-, се-, си- Кажется, погибших, фамилий, которые начинались на эту букву больше, чем Ивановых, Петровых. Или это показалось. И вдруг – Соболев Д. В. Сомнений не может быть, могила деда здесь, слова однополчанина подтвердились. Теперь Виктор знал, что где-то поблизости от могилы закончилась война для его деда. Здесь он в последнюю минуту взглянул в небо, а, может, обнял землю, которую защищал. Вспомнил близких и позвал маму. А, может, не успел подумать ни о ком и ни о чем, ни о детях, которые вырастут сиротами, ни о бессмысленных войнах, разрушающих города и села, уничтожающих людей...

И внук обнял плиту, как бы прикасаясь к плечу деда, тепло которого не суждено ему было почувствовать, и зарыдал, как ребенок. Солдат, прошедший суровую армейскую школу в автомобильных войсках, муж и отец, он не скрывал своих слез. Слез, не выплаканных Соболевыми на могиле сына, мужа, отца и деда. Не помня, сколько времени провел он в местечке, Виктор успокоился. Впереди предстояла дальняя дорога домой, встреча с родными и весть, которую не узнает теперь бабушка Настя – могила деда найдена. А Брянская земля, отнявшая деда Дмитрия, стала почему-то ближе и родней для всех потомков.

**Сведения об авторах**

**Аванесян Артём Александрович** – кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

**Андрюшкова Надежда Петровна** – ассистент кафедры психологии Донецкого национального университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Ануфриева Карина Викторовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

**Арапов Александр Владиленович** – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии и теории познания Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

**Армен Анастасия Сергеевна** – старший преподаватель кафедры социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Беженарь Мария Сергеевна** – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

**Вербицкая Ольга Николаевна** – преподаватель общественных дисциплин воронежского филиала Российского государственного университета путей сообщения (г. Воронеж, Россия).

**Волянский Никита Петрович** – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

**Гончарова Юлия Вадимовна** – студентка факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия)

**Губман Борис Львович** – доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

**Даниленко Геннадий Эдуардович** – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Данилова Клавдия Фёдоровна** – заведующая Новосильской межпоселенческой библиотекой Семилукского района Воронежской области (с. Новосильское, Россия).

**Дрожжина Светлана Владимировна** – доктор философских наук, профессор, ректор Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Измайлова Джамиля Ибрагимовна** – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Костенко Анатолий Филиппович** – доктор педагогических наук, профессор РАЕ, руководитель по научной и инновационной деятельности Борисоглебского сельскохозяйственного техникума (г. Борисоглебск, Россия).

**Кукарников Дмитрий Германович** – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

**Лемешко Галина Александровна** – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Лугуценко Татьяна Валентиновна** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социальной философии и политологии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

**Маткаримова Ашурхон Исмоиловна** – старший преподаватель кафедры иностранных языков Андижанского государственного университета им. З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

**Модева Мариела Тодорова** – доктор философских наук, профессор, директор Института исследований и развития лидерства в информационной среде при Университете библиотековедения и информационных технологий (г.София, Болгария)

**Мусатова Светлана Владимировна** – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Нафанец Елена Александровна** – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли им. Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Негода Людмила Леонидовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и политологии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

**Овсяникова Дарья Дмитриевна** – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

**Павлова Галина Ивановна** – преподаватель воронежского филиала Российского государственного университета путей сообщения (г. Воронеж, Россия).

**Петрова Елена Игоревна** – старший преподаватель кафедры правовых и политических наук Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Попов Василий Борисович** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

**Рагозин Николай Петрович** – кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Рагозина Татьяна Эдуардовна** – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Салохиддинова Нигора Иномджоновна** – преподаватель кафедры узбекского языка и литературы Андижанского государственного университета им. З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

**Слизкая Маргарита Юрьевна** – ученица лицея №11 г. Россоши (г. Россошь, Россия).

**Сулимов Станислав Игоревич** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

**Таджибаева Мукадас Абдурахимовна** – доктор филологических наук, доцент, доцент кафедры узбекского языка и литературы Андижанского государственного университета им. З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

**Темирова Махбуба Алибековна** – доктор филологических наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков Андижанского государственного университета им. З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

**Туракулова Замирахон Алимджановна** – преподаватель кафедры иностранных языков Андижанского государственного университета им. З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).



**Чуканов Евгений Валериевич** – старший преподаватель кафедры психологии, Донецкий Национальный университет (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

**Швечикова Алла Александровна** – педагог дополнительного образования Станции юных натуралистов г. Россоши (г. Россошь, Россия).

## **ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ**

Сборник статей по материалам международной научно-практической  
конференции  
24-25 апреля 2020 года

Редакционная коллегия

Кукарников Д. Г., канд. филос. наук

Сулимов С. И., канд. филос. наук

Рагозин Н. П., канд. филос. наук

Рагозина Т. Э., доктор филос. наук

В оформлении обложки использована картина Рене Магритта «Возобновление»

Подписано в печать ..... 2020. Формат 60x84 1/16.  
Усл. печ. л. 16,4 Тираж 100 экз. Заказ  
ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»  
Гарнитура Таймс. Ризография  
Отпечатано: Воронежский ЦНТИ  
394017, Воронеж, пр. Революции, 30.